Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

David Friedrich Strauss,

Dr. der Philos. und Repetenten am evangelisch-theologischen Seminar zu Tübingen.

Sm Typ 3-1 of 1

Erster Band.

BIBL. VNIVERS. LIPS.

Mit Königl. Würtembergischer Privilegium gegen den Nachdruck.

Tübingen,

Verlag von C. F. Osiander.

1835.

Inv. R 374

Vorrede.

Dem Verfasser des Werkes, dessen erste Hälfte hiemit in die Hände des Publikums gelangt, schien es Zeit zu sein, an die Stelle der veralteten supranaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen. Dass sie veraltet sei, wird in unsern Tagen von der zweiten eher als von der ersteren Ansicht zugegeben werden. Denn während das Interesse an den Wundererklärungen und dem Pragmatismus der Rationalisten längst erkaltet ist, sind die gelesensten Evangeliencommentare jezt diejenigen, welche die supranaturalistische Auffassung der heiligen Geschichte für

den neueren Geschmack zuzubereiten wissen. Dennoch hat sich die orthodoxe Ansicht von dieser Geschichte in der That schon früher als die rationalistische überlebt gehabt, da nur, weil die erstere der fortschreitenden Bildung nicht mehr genügte, die leztere ausgebildet wurde; die neueren Versuche aber, mit Hülfe einer mystischen Philosophie sich wieder in die supranaturale Anschauungsweise unserer Vorfahren zurückzuversetzen, verrathen schon durch die gesteigerte Stimmung, in welcher sie sich halten, dass sie lezte, verzweifelte Unternehmungen sind, das Vergangene gegenwärtig, das Undenkbare denkbar zu machen.

Der neue Standpunkt, der an die Stelle der bezeichneten treten soll, ist der mythische. Er tritt in gegenwärtigem Buche nicht zum erstenmal in Berührung mit der evangelischen Geschichte. Längst hat man ihn auf einzelne Theile derselben angewendet, und er soll jezt nur an ihrem ganzen Verlaufe durchgefürt werden. Das heisst keineswegs, dass die ganze Geschichte Jesu für mythisch

ausgegeben werden soll, sondern nur Alles in ihr kritisch darauf angesehen, ob es nicht Mythisches an sich habe. Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausgieng, dass in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei, wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, dass in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muss auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen. Diess ist der natürliche Gang der Sache, und insofern die Erscheinung eines Werkes wie das gegenwärtige nicht bloss gerechtfertigt, sondern selbst nothwendig.

Damit ist freilich noch nicht erwiesen, dass gerade der Verfasser desselben Beruf hatte, in dieser Stellung hervorzutreten. Dessen ist er sich lebhaft

bewusst, dass viele Andere ein solches Werk ungleich gelehrter auszustatten im Stande gewesen wären, als er. Doch glaubt er andrerseits wenigstens Eine Eigenschaft zu besitzen, welche ihn zur Übernahme dieses Geschäftes vor Andern befähigte. Den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen fehlt in unsrer Zeit meistens noch das Grunderforderniss einer solchen Arbeit, ohne welches mit aller Gelehrsamkeit auf kritischem Gebiete nichts auszurichten ist: die innere Befreiung des Gemüths und Denkens von gewissen religiösen und dogmatischen Voraussetzungen, und diese ist dem Verfasser durch philosophische Studien frühe zu Theil geworden. Mögen die Theologen diese Voraussetzungslosigkeit seines Werkes unchristlich finden: er findet die gläubigen Voraussetzungen der ihrigen unwissenschaftlich. So sehr in dieser Hinsicht der Ton dieser Arbeit gegen den andächtig-erbaulichen oder mystisch-begeisterten neuerer Bücher über ähnliche Gegenstände absticht, so wird man doch nirgends den Ernst der Wissenschaft vermissen, oder Frivolität finden können: dass ebenso die Beurtheilungen im wissenschaft-

lichen Gebiete sich halten, und nicht Ketzereifer und Fanatismus einmischen mögen, scheint eine billige Forderung zu sein.

Den inneren Kern des christlichen Glaubens weiss der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historischer Fakta angezweifelt werden mag. Nur die Gewissheit davon kann unsrer Kritik Ruhe und Würde geben, und sie von der naturalistischen voriger Jahrhunderte unterscheiden, welche mit dem geschichtlichen Faktum auch die religiöse Wahrheit umzustürzen meinte, und daher nothwendig frivol sich verhalten musste. Den dogmatischen Gehalt des Lebens Jesu wird eine Abhandlung am Schlusse des Werkes als unversehrt aufzeigen: inzwischen möge die Ruhe und Kaltblütigkeit, mit welcher im Verlaufe desselben die Kritik scheinbar gefährliche Operationen vornimmt, eben nur aus der Sicherheit der Überzeugung erklärt werden, dass al-

les das den christlichen Glauben nicht verlezt. Desswegen könnten übrigens doch durch Untersuchungen dieser Art Individuen in ihrem Glauben sich verlezt finden. Sollte diess bei Theologen der Fall sein, so haben diese in ihrer Wissenschaft das Heilmittel für dergleichen Verwundungen, welche ihnen, sofern sie hinter der Entwicklung unsrer Zeit nicht zurückbleiben wollen, unmöglich zu ersparen sind; für Nichttheologen allerdings ist die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und desswegen die gegenwärtige Schrift so eingerichtet worden, dass wenigstens die Ungelehrten unter denselben bald und oft zu merken bekommen, die Schrift sei nicht für sie bestimmt, und, lasen sie aus Fürwiz oder Verketzerungssucht sich dessenungeachtet mit derselben ein, so tragen sie dann doch, wie Schleiermacher bei ähnlicher Gelegenheit sagt, die Strafe in ihrem Gewissen mit sich, indem sich ihnen das Gefühl recht aufdringt, dass sie das nicht verstehen, worüber sie doch reden möchten.

Einer neuen Ansicht, die sich an die Stelle von

älteren setzen will, gebührt es, sich mit diesen vollständig auseinanderzusetzen. Daher ist hier der Weg zur mythischen Ansicht für jeden einzelnen Punkt durch die supranaturalistische und rationalistische und deren respektive Widerlegung genommen worden, so jedoch, dass, wie es der ächten Widerlegung geziemt, aus den bekämpften Ansichten ihr Wahres anerkennend herausgezogen, und dem neuen Standpunkt einverleibt wurde. Hiedurch ist zugleich der äussere Vortheil erreicht worden, dass das Werk nun als Repertorium der vornehmsten Ansichten und Verhandlungen über alle Theile der evangelischen Geschichte dienen kann. Dabei ist jedoch keineswegs Vollständigkeit der Literatur angestrebt, sondern, wo es sich thun liess, an den Hauptwerken der verschiedenen Richtungen festgehalten worden. Für die rationalistische Richtung bleiben die Paulus'schen Schriften classisch, und sind daher vorzugsweise berücksichtigt; für die orthodoxe war der Commentar von Olshausen besonders wichtig, als der neueste und beliebteste Versuch, die wundergläubige Auslegung philosophisch und modern zu machen;

für eine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu aber sind die Commentare von Fritzsche die trefflichste Vorarbeit, indem sie neben der ungemeinen philologischen Gelehrsamkeit zugleich diejenige Unbefangenheit und wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegen Resultate und Consequenzen zeigen, welche die erste Bedingung eines Fortschritts auf diesem Gebiete ist.

Der zweite Band, welcher mit einer ausführlichen Untersuchung über die Wunder Jesu sich eröffnen, und das ganze Werk schliessen wird, ist bereits ausgearbeitet, und kommt mit der Vollendung dieses ersten unter die Presse.

Tübingen den 24. Mai. 1835.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

		Seite
	Einleitung. Die Genesis des mythischen Standpunkts für die evangelische Geschichte	1—76
§. 1.	Nothwendige Ausbildung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten	1
§. 2.	Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen	3
§. 3.	Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo	4
§. 4.	Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes	6
§. 5.	Wie die Naturalisten des 17ten und 18ten Jahrhunderts die heilige Geschichte auffassten. Der Wolfenbüttelsche Fragmentist	11
§. 6.	Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichhorn. Paulus	15
§. 7.	Kant's moralische Interpretation	25
§. 8.	Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T.	27
§. 9.	Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T.	38
§. 10.	Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heilige Geschichte von den Theologen nicht rein gefasst	41
§. 11.	Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet	46
§. 12.	Bestreitung und Vertheidigung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte	51

Seite

Erster Abschnitt. Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu . . . . . 77—306

Erstes Kapitel. Verkündigung und Geburt des Täufers . . . . . 79—104

§. 13. Die Erzählung des Lukas und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung 79

§. 14. Die natürliche Deutung der Erzählung . . . 89

§. 15. Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen 97

Zweites Kapitel. Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen 105—128

§. 16. Die beiden Genealogieen Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet 105

§. 17. Vergleichung beider Genealogieen. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen 113

§. 18 Die Genealogieen unhistorisch 126

Drittes Kapitel. Verkündigung der Empfängniss Jesu; Benehmen Josephs; Besuch der Maria bei Elisabet . 129—197

§. 19. Abriss der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen Berichte 129

§. 20. Abweichung der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung . 133

§. 21. Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias 143

§. 22. Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht 151

§. 23. Rückblick auf die Genealogieen 156

§. 24. Die natürliche Erklärung der Empfängnissgeschichte 166

§. 25. Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus . 173

§. 26. Verhältniss Josephs zu Maria. Brüder Jesu . 180

§. 27. Besuch Maria's bei Elisabet 191

Viertes Kapitel. Geburt und erste Schicksale Jesu . . . . . 198—278

§. 28. Die Schatzung 198

Bibl. Univers. Ljpz.

Seite

§. 29. Nähere Umstände der Geburt Jesu, sammt der Beschneidung - - - - - - - - - 203

§. 30. Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Ägypten und der bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht - - - 220

§. 31. Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von den Magiern. Übergang zur mythischen Auffassung - - - - - - - - - 236

§. 32. Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch - - - - - 243

§. 33. Chronologisches Verhältniss des Besuchs der Magier sammt der Flucht nach Ägypten bei Matthäus zu der Darstellung im Tempel bei Lukas - - - 254

§. 34. Die Darstellung Jesu im Tempel - - - - - 259

§. 35. Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu - - - - - - - - - 265

Fünftes Kapitel. Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu - - 279—306

§. 36. Der 12jährige Jesus im Tempel. Schwierigkeiten der geschichtlichen Auffassung - - - - - 279

§. 37. Auch dieses Stück noch mythisch - - - - 288

§. 38. Über die äussere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt - - - - - - - 294

§. 39. Jesu geistige Ausbildung - - - - - - 298

Zweiter Abschnitt. Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu - - - - - 307—.

Erstes Kapitel. Das Verhältniss Jesu zum Täufer Johannes - - - - - 309—368

§. 40. Chronologisches Verhältniss zwischen Johannes und Jesus - - - - - - - - - - 309

§. 41. Persönliches und reales Verhältniss des Täufers zu Jesu - - - - - - - - - 319

§. 42. War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? Widersprechende Angaben hierüber - - - 331

Seite

§. 43. Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen angeblicher Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältniss beider Männer 338

§. 44. Die Hinrichtung des Täufers Johannes . . . 364

Zweites Kapitel. Taufe und Versuchung Jesu . . . . . 369—429

§. 45. Warum hat Jesus sich von Johannes taufen lassen? 369

§. 46. Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche aufgefasst 374

§. 47. Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben 381

§. 48. Verhältniss des Übernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Übernatürlichen bei seiner Erzeugung 391

§. 49. Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben . . 396

§. 50. Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefasst 403

§. 51. Die Versuchungsgeschichte als innerer, oder als äusserer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel 410

§. 52. Die Versuchungsgeschichte als Mythus . . . 417

Drittes Kapitel. Lokal und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu . 429—462

§. 53. Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu 429

§. 54. Der Wohnsitz Jesu in Kapernaum 445

§. 55. Abweichung der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit 453

§. 56. Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu 458

Viertes Kapitel. Jesus als Messias 465—519

§. 57. Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου 463

§. 58. Wie bald Jesus sich als Messias gefasst, und bei Andern als solcher Anerkennung gefunden habe 469

§. 59. Jesus als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ 478

§. 60. Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz 482

Seite

§. 61. Der messianische Plan Jesu. Politische Seite . 487
§. 62. Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung 491
§. 63. Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz . . 494
§. 64. Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältniss zu den Heiden 502
§. 65. Verhältniss des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samaritanischen Frau 507

Fünftes Kapitel. Die Jünger Jesu . 520—568

§. 66. Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten 520
§. 67. Der Fischzug des Petrus 532
§. 68. Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern 541
§. 69. Die zwölf Apostel 548
§. 70. Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu 553
§. 71. Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger 563

Sechstes Kapitel. Reden Jesu in den drei ersten Evangelien . . 569—630

§. 72. Die Bergrede 569
§. 73. Instruction der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfaltigen 587
§. 74. Die Parabeln 593
§. 75. Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu . . 613

Siebentes Kapitel. Reden Jesu im vierten Evangelium . . . . . 631—676

§. 76. Die Unterredung Jesu mit Nikodemus . . . 631
§. 77. Die Reden Jesu Joh. 5—12. 643
§. 78. Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu 657
§. 79. Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat . . 664

Seite

Achtes Kapitel. Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu (mit Ausschluss der Wundergeschichten) - - 677—731

§. 80. Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen - - - 677

§. 81. Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung - 686

§. 82. Besuch der Mutter und der Brüder Jesu und die seligpreisende Frau - - - - - - - 692

§. 83. Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern - 696

§. 84. Die Tempelreinigung - - - - - - - 702

§. 85. Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib 709

§. 86. Die Erzählungen von der Ehebrecherin und von Maria und Martha - - - - - - - 723

Einleitung.

ie Genesis des mythischen Standpunktes für die evangelische Geschichte.

§. 1.

Nothwendige Ausbildung verschiedener Erklärungsweisen heiliger Geschichten.

Wo immer eine auf schriftliche Denkmale sich stützen- Religion in weiteren Raum- und Zeitgebieten sich gel- l macht, und ihre Bekenner durch mannigfaltige und er höher steigende Entwickelungs- und Bildungsstufen leitet: da thut sich früher oder später eine Differenz ver zwischen Geist und Form jener alten Urkunden und schen der neuen Bildung derer, welche an dieselben an heilige Bücher gewiesen sind. Diese Differenz kann l mehr nur das Unwesentliche und Formelle betreffen, s Ausdruck und Darstellung in jenen Schriften der Zu- unangemessen gefunden werden; bald aber tritt sie st an den wesentlichen Inhalt heran, und es wollen auch Ideen und Grundansichten solcher Bücher der fortge- ittenen Bildung nicht mehr genügen. So lange diese erenzen entweder nicht so bedeutend sind, oder nicht llgemein zum Bewufstsein kommen, um eine völlige agung von jenen Urkunden, als heiligen, herbeizuführ- so lange mufs unter denen, welche sich derselben r oder dunkler bewufst geworden sind, ein Vermitt- sproceſs entstehen und sich erhalten, welcher in der egung jener Bücher vor sich gehen wird.

Ein Hauptbestandtheil aller Religionsurkunden ist heilige Geschichte, ein Geschehen, in welchem das Göttliche unvermittelt in das Menschliche hereintritt, die Ideen unmittelbar sich verkörpert zeigen. Wie aber Bildung überhaupt Vermittlung ist: so wird die fortschreitende Bildung der Völker auch der Vermittlungen immer deutlicher sich bewufst, welche die Idee zu ihrer Verwirklichung bedarf, und so erscheint jene Differenz der neuen Bildung und der alten Religionsurkunden in Bezug auf deren geschichtartigen Theil namentlich so, dafs jenes unmittelbare Eingreifen des Göttlichen in das Menschliche seine Wahrscheinlichkeit verliert. Wozu, da das Menschliche jener Urkunden ein Menschliches der Vorzeit, also ein relativ unentwickeltes, nach Umständen selbst rohes ist, auch ein unbehagliches Sichabwenden von diesem insbesondere sich gesellen kann. Das Göttliche kann nicht so (theils überhaupt unmittelbar, theils noch dazu roh) geschehen sein, oder das so Geschehene kann nicht Göttliches gewesen sein — so wird die Differenz sich aussprechen, und wenn die Auslegung dieselbe zu vermitteln sucht, so wird sie dahin streben, entweder das Göttliche als nicht so Geschehenes darzustellen, also den alten Urkunden die historische Geltung abzusprechen, oder das Geschehene als so nicht Göttliches aufzuweisen, also aus jenen Büchern den absoluten Inhalt hinwegzuerklären. In beiden Fällen kann die Auslegung befangen oder unbefangen zu Werke gehen: befangen, wenn sie gegen das Bewufstsein der Differenz zwischen der neuen Bildung und der alten Urkunde sich verblendet, und nur den ursprünglichen Sinn der letzteren zu ermitteln sich einbildet; unbefangen, wenn sie klar erkennt und offen eingesteht, dafs sie das, was jene alten Schriftsteller erzählen, anders ansieht, als diese selbst es angesehen haben. Dieser letztere Standpunkt ist jedoch keineswegs schon ein Sichlossagen von den alten Religionsschriften, sondern es kann auch hier noch

bei Festhaltung des Wesentlichen das Unwesentliche ungescheut preifsgegeben werden.

§. 2.

Verschiedene Deutungen der Göttersagen bei den Griechen.

Man kann nicht sagen, dafs die hellenische Religion auf schriftlichen Urkunden beruht habe, aber sie hatte doch dergleichen z. B. in Homer und Hesiod, und wie diese, so hat auch ihre mündliche Göttersage bei fortschreitender Bildung des griechischen Volkes jene verschiedenen Deutungen erfahren müssen. Der ernsten griechischen Philosophie gieng frühzeitig das Bewufstsein auf, dafs das Göttliche sich nicht in solcher menschlichen Unmittelbarkeit und Rohheit verwirklichen könne, wie die wilden Kämpfe der hesiodischen Theogonie und das behagliche Treiben der homerischen Götter es darstellten; daher Plato's Zwist mit Homer [1]), daher, dafs Anaxagoras, dem man wohl auch die Erfindung der allegorischen Auslegung zuschrieb, die homerischen Gedichte auf die ἀρετή und δικαιοσύνη bezog [2]), dafs die Stoiker die hesiodische Theogonie von dem Processe der Naturprinzipien verstanden, deren oberste Einheit ihnen das Göttliche war [3]), womit diese Philosophen zwar einen absoluten Inhalt, jeder nach seiner Weise, der Eine einen physischen, der Andere einen ethischen, in jenen Darstellungen fanden, aber die Form derselben, als einer menschlichen Geschichte, aufhoben. Umgekehrt war der mehr populären, sophistisch-räsonnirenden Bildung Anderer, wie ihnen jeder göttliche Inhalt überhaupt sich verflüchtigt hatte, so auch in Bezug auf die Göttergeschichten zum Bewufstsein gekommen, dafs ein solches Treiben, wie es hier den Göttern zugeschrieben wurde, kein göttliches

1) Vgl. de republ. 2, p. 377 f. Steph.

2) Diog. Laërt. L. 2. c. 3. No. 7. Vgl. über dies und das Folgende Baur, Symb. u. Mythol. I. S. 343 ff.

3) Cic. de nat. Deor. 1, 10. 15. Vgl. Clement. hom. 6, 1 E.

sei; sie liefsen also jene Erzählungen zwar als wirkliche Geschichte gelten, nur machten sie mit Euemerus [4]) die Subjecte derselben aus Göttern zu Menschen, zu Helden und Weisen der Vorzeit, zu alten Königen und Tyrannen, welche durch Thaten der Kraft und Gewalt sich göttliche Ehre zu Wege gebracht haben; wenn man nicht gar mit einem Polybius [5]) die ganze Götterlehre als eine von den Gründern der Staaten zur Bändigung des Volks ersonnene Fabel betrachtete.

§. 3.

Allegorische Auslegung bei den Hebräern. Philo.

Die Stabilität des hebräischen Volkes, sein starres Festhalten am supranaturalistischen Standpunkt, mufste zwar bei ihm die Entstehung ähnlicher Erscheinungen einerseits beschränken, andrerseits aber mufsten diese, wo sie einmal sich zeigten, nur um so markirter hervortreten, je entschiedener die Geltung der schriftlichen Religionsurkunden war, je behutsamer und kunstgerechter man also bei ihrer Deutung verfahren mufste. Daher entwickelten sich selbst in Palästina, in der nachexilischen, und noch mehr in der nachmaccabäischen Zeit allmählig manche Kunstgriffe in der Auslegung des alten Testaments, durch welche es möglich wurde, Anstöfse, die man in demselben fand, zu beseitigen, Lücken zu ergänzen, und neuere Ideen hineinzutragen, eine Auslegungsweise, von welcher die Beispiele in den rabbinischen und selbst in den neutestamentlichen Schriften sich finden [1]); aber zusammenhängend, namentlich in Bezug auf den historischen Inhalt des A. T., wurde eine solche Interpretationsmethode erst an demjenigen Orte ausgebildet, wo am entschieden-

---

4) Diodor Sic. Bibl. L. C. Fragm. Cic. de nat. Deor. I, 42.

5) Reliq. hist. 6, 56.

1) s. Dörne, die Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 123 ff.

sten die jüdische Bildung, durch Verführung namentlich mit der griechischen, über sich selbst hinausgegangen war, in Alexandrien. Nach mehreren Vorgängern war es besonders Philo, welcher die Ansicht von einem gemeinen und einem tieferen Sinne der heiligen Schriften ausbildete, von welchen er den ersteren zwar keineswegs überhaupt verworfen wissen wollte, sondern grofsentheils beide nebeneinander hergehen liefs: in vielen Fällen jedoch den buchstäblichen Sinn und die geschichtliche Auffassung völlig bei Seite setzte, und das Erzählte nur als bildliche Darstellung von Ideen gelten liefs, namentlich so oft in der heiligen Geschichte sich Züge fanden, welche Gottes unwürdig zu sein, auf Materialismus und Anthropomorphismus in Bezug auf das göttliche Wesen zu führen schienen [2]). Dafs sich neben dieser Erklärungsweise des A. T., welche, um die Reinheit des absoluten Inhalts zu retten, nicht selten die Form des historischen Geschehenseins aufgab, nicht auch die entgegengesetzte (euemeristische) ausbildete, die Geschichte zwar stehen zu lassen, aber sie zu einer gemein-menschlichen zu entgöttern, erklärt sich aus dem supranaturalistischen Standpunkt, welchen die Juden immer festgehalten haben. Erst von den Christen ist auch diese Art der Auslegung über die Bücher des A. T. verhängt worden [3]).

---

2) s. Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie 1. Thl. S. 84 ff. 95 ff. Über die mosaische Erzählung z. B. von der Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes sagt er geradezu: τὸ ῥητὸν ἐπί τινι μυθικῷ ἐστι. Legis alleg. 1. ed. Mang. 1, 70. bei Gfrörer a. a. O. S. 98.

3) Eine ähnliche allegorische Auslegungsweise auch bei andern Völkern, bei Persern, Türken, weist Dörr nach S. 126 f.; vgl. auch Hase, Relig. innerhalb der Grenzen d. bl. V. Drittes Stück No. VI.

§. 4.

Die allegorische Auslegung unter den Christen. Origenes.

Den Christen der ersten Zeit, welche vor der Feststellung des christlichen Kanon sich vorwiegend noch des A. T. als heiliger Urkunde bedienten, war eine allegorische Auslegung desselben noch weit mehr Bedürfniſs, da sie entschiedener als selbst die gebildetsten Juden über den A. T. lichen Standpunkt hinausgeschritten waren. Kein Wunder, daſs man fast allgemein in der ersten christlichen Kirche diese, schon unter den Juden übliche Auslegungsweise adoptirte. Am meisten aber bildete sie sich auch unter den Christen wieder in Alexandrien aus, wo sie vornehmlich an den Namen des Origenes geknüpft erscheint. Wenn Origenes überhaupt nach seiner anthropologischen Trichotomie der Schrift einen dreifachen Sinn zuschrieb, einen buchstäblichen als den leiblichen, einen moralischen als den psychischen und einen mystischen als den pneumatischen [1]): so läſst er in der Regel zwar alle drei Arten des Sinnes nebeneinander stattfinden, in einzelnen Fällen aber soll die buchstäbliche Auffassung auch gar keinen oder nur einen verkehrten Sinn geben, um nur desto entschiedener den Leser zur Entdeckung des mystischen Gehaltes hinzutreiben [2]). Namentlich in Bezug auf den geschichtlichen Inhalt des A. T. glaubt Origenes mit Philo auf manche *σκάνδαλα* und *προσκόμματα* zu stoſsen, auf Erzählungen von Begebenheiten, welche so nicht geschehen, auf Gesetze und Verordnungen, welche so nicht gegeben sein konnten [3]). Nicht selten erinnert er bei

1) Homil. 5. in Levit. §. 5.

2) De princip. l. 4. §. 20: *πᾶσα μὲν (γραφὴ) ἔχει τὸ πνευματικόν, ἀ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν.* Comm. in Joann. Tom. 10, §. 4: — *σωζομένη πολλάκις τῇ ἀληθῶς πνευματικῇ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψευδεῖ.*

3) De princip. 4, 15: *συνύφηνεν ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ*

biblischen Erzählungen, dafs durch dieselben uns nicht alte Mähren berichtet, sondern Anweisung, recht zu leben, ertheilt werden solle [4]); stumpfsinnig müfste nach ihm sein, wer nicht von selbst bemerkte, dafs Vieles in der Schrift als geschehen dargestellt sich finde, was nicht wirklich so sich ereignet habe [5]); ja Manches, buchstäblich aufgefafst, könnte ihm zufolge nur zum Ruin der christlichen Religion dienen [6]), weswegen er den Spruch: der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig — auf den Unterschied der buchstäblichen und der allegorischen Schrifterklärung bezieht [7]). Zu solchen, nur allegorisch zu verstehenden Erzählungen rechnete Origenes ausser denjenigen, welche Gott zu sehr zu vermenschlichen schienen [8]), namentlich auch solche, in welchen von Personen, die sonst in ein genaues Verhältnifs zu Gott gesezt waren, anstössige Handlungen berichtet wurden [9]).

Doch nicht allein vom A. T. wich die christliche Bildung des Origenes so weit ab, dafs er, um die Achtung

---

γενόμενον, πῇ μὲν μὴ δυνατὸν γενέσθαι, πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, ὑ μὴν γεγενημένον.

4) Homil. in Exod. 2, 3: Nolite putare, ut saepe jam diximus, veterum vobis fabulas recitari, sed doceri vos per haec, ut agnoscatis ordinem vitae.

5) De princip. 4, 16: καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν; τῶν μὴ πάνυ ἀυβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, γεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, ὑ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν.

6) Homil. 5. in Levit. §. 1: Haec omnia, nisi alio sensu accipiamus quam literae textus ostendit, obstaculum magis et subversionem christianae religioni, quam hortationem aedificationemque praestabunt.

7) contra Cels. 6, 70.

8) De princip. 4, 16.

9) Homil. in Genes. 6, 3: Haec (dass Abraham gelogen; sein Weib preisgegeben) Judaei putent, et si qui cum eis sunt literae amici non spiritus.

vor demselben nicht aufgeben zu müssen, durch eine allegorische Erklärung den dadurch in seinem Bewufstsein gesezten Widerspruch zu lösen genöthigt war: sondern auch im neuen Testamente fand er manches, seiner philosophischen Bildung so wenig Zusagende, dafs er zu einem ähnlichen Verfahren auch mit dem N. T. sich veranlafst fand. Ist noch, dachte er, das N. T. Werk desselben Geistes, wie das alte, und dieser wird bei der Einrichtung von jenem nicht anders als bei der von diesem verfahren sein, dem buchstäblich Geschehenen Nichtgeschehenes einzuweben, um auf den geistigen Sinn hinzuweisen [10]). Ja selbst mit theilweise fabelhaften Erzählungen aus der profanen Geschichte und Mythologie stellt Origenes die evangelischen Berichte nicht undeutlich zusammen in der merkwürdigen Stelle, contra Celsum 1, 42., wo er sich folgendermafsen äussert: „Fast bei jeder Geschichte, so wahr sie auch sein mag, ist es eine schwere, ja nicht selten unlösbare Aufgabe, sie als wirklich geschehen zu erweisen. Gesezt nämlich, es läugnete Einer, dafs es einen trojischen Krieg gegeben habe, namentlich wegen der in seine Geschichte verwebten Unmöglichkeiten, wie die Geburt des Achilleus von einer Meergöttin u. dgl. — wie wollten wir die Wirklichkeit desselben beweisen, besonders, gedrängt, wie wir wären, durch die offenbaren Erdichtungen, welche sich auf unbekannte Weise mit der allgemein angenommenen Kunde von dem Kampf zwischen Hellenen und Trojern verwoben haben? Nur dieſs bleibt übrig: wer mit Verstand die Geschichte studiren und sich von Täuschungen

10) De princip. 4, 16: ὑ μόνον δὲ περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταυτα τὸ πνεῦμα φιλονόμησεν, ἀλλ', ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, δὲ τούτων πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν ἐχόντων, μὴ γεγενημένων. Vgl. Homil. 6. in Exodum, No. 4.

in derselben frei erhalten will, der wird überlegen, welchem Theile derselben er ohne Weiteres glauben dürfe, welchen er dagegen blos bildlich aufzufassen habe (τινα δὲ προπολογήσει), mit Rücksicht auf die Absicht der Referenten, und welchem er endlich, als aus Menschengefälligkeit geschrieben, ganz misstrauen müsste. Diese Vorbemerkung wollte ich, schliefst Origenes, in Bezug auf die ganze in den Evangelien gegebene Geschichte Jesu machen, nicht um zu blindem und grundlosem Glauben die Einsichtsvolleren aufzufordern, sondern um zu zeigen, dafs zum Studium dieser Geschichte Verstand und fleissige Prüfung nöthig ist, und so zu sagen ein Eindringen in den Sinn der Schriftsteller, um ausfindig zu machen, in welcher Absicht ein Jedes von ihnen geschrieben sei." — Man sieht, hier ist Origenes beinahe über seinen sonstigen allegorischen Standpunkt hinaus auf den neueren mythischen übergegangen [11]). That nun aber schon in Bezuge auf das A. T. Origenes, um Anstofs in der orthodoxen Kirche zu vermeiden, sich die offenbare Gewalt an, dafs er von mancher Erzählung, deren buchstäbliche Geltung er für sich gewiss verwarf, diese doch nicht ausdrücklich umstiefs, sondern sich begnügte, neben die buchstäbliche Deutung eine geistige zu stellen: so fand er es noch mehr beim N. T. gerathen, zurückzuhalten, und die Proben fallen daher äusserst kärglich aus, wenn man nun fragt, von welchen Erzählungen des N. T.s Origenes die geschichtliche Wirklichkeit geläugnet habe, um die gotteswürdige Wahrheit festzuhalten. Denn was er im Verlauf der angeführten Stelle beispielsweise anführt, buchstäblich lasse sich unter Andrem das nicht verstehen, dafs der Satan dem Herrn auf einem Berge alle Reiche der Welt gezeigt habe, da dieſs für ein leibliches Auge unmöglich sei: das

11) Dies hat auch Mosheim bemerkt in seiner Übersetzung der Schrift des Origenes gegen Celsus. S. 94. Anmerk.

giebt eigentlich keine allegorische Erklärung, sondern nur eine andere Wendung des buchstäblichen Sinnes, welcher, fast von einem äusseren, von dem innern Factum einer Vision handeln soll. Auch sonst, selbst wo die lockendste Veranlassung war, den buchstäblichen Sinn gegen einen geistigen aufzuopfern, wie z. B. bei der Verfluchung des Feigenbaums [12]), geht Origenes nicht frei mit der Sprache heraus; am meisten noch bei der Geschichte von der Tempelreinigung, wo er das Verfahren Jesu, buchstäblich gefasst, als anmassend und tumultuarisch bezeichnet [13]). Dass es demungeachtet sehr Vieles war, an dessen geschichtlicher Auffassung Origenes verzweifelte, verräth er indirect durch die, anscheinend sonderbare Wahl der Beispiele, wo es darauf ankam, zu zeigen, dass er keineswegs überall die Realität der Historie aufzugeben gemeint sei; indem er hier nichts Besseres anzuführen weiss, als, historisch bleibe doch immer, dass Abraham, Isaak und Jakob in der doppelten Höhle bei Hebron begraben worden, dass Joseph Sichem zum Antheil bekommen, dass Jerusalem die Hauptstadt von Judäa sei, in welcher Salomo einen Tempel gebaut habe u. dgl. [14]). Gewiss, Origenes würde sich nicht auf Anführung solcher statistischen Grunddata beschränkt haben, wenn ihm nicht die specielleren historischen Facta mehr oder minder wankend gewesen wären; ob er gleich hinzusetzt, dass des historisch Wahren in der Schrift immer noch weit mehr sei, als des blos geistig zu Verstehenden [15]).

Bei dem fast allgemeinen Eingang, welchen die allegorische Auslegung sofort in der Kirche fand, wurde nun

12) Comm. in Matth. Tom. 16, 26 f.

13) Comm. in Joan. Tom. 10, 17.

14) De princip. 4, 19.

15) πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα, ἢ τὰ μὴ προσυπαρχόντων γυμνῶν ἀναγωγιῶν. Ebend.

gerade dasjenige, was den interessantesten Punkt in der Schrifterklärung des frühe verketzerten Origenes bildete, aufgegeben, dafs er nämlich, um im N. T. allenthalben göttlichen Inhalt in seinem Sinne finden zu können, die geschichtliche Form in manchen Fällen auflösen zu müssen glaubte, und es findet sich etwas Aehnliches eigentlich nur bei einigen gnostischen Parteien, welche gewisse Begebenheiten im Leben Jesu nicht als wirkliche, sondern nur als scheinbare Vorgänge betrachteten, durch welche übersinnliche Thatsachen und Ideen haben vorgebildet werden sollen.

§. 5.

Wie die Naturalisten des 17. und 18. Jahrhunderts die heilige Geschichte auffassten. Der Wolfenbüttelsche Fragmentist.

Hatte sich in der beschriebenen Weise die Eine der Auslegungsarten entwickelt, welche bei fortrückender Bildung, wie alle Religionsurkunden überhaupt, so auch die christlichen in Bezug auf ihren geschichtlichen Theil erfahren mufsten, diejenige nämlich, welche das Göttliche in denselben anerkennt, aber das leugnet, dafs es sich in dieser unmittelbaren Weise geschichtlich verwirklicht habe: so bildete sich die andere Hauptform der Auslegung, welche eher geneigt ist, den geschichtlichen Hergang zuzugeben, nur aber denselben nicht als einen göttlichen, sondern als einen menschlichen fafst, zunächst bei den Gegnern des Christenthums, einem Celsus, Porphyrius, Julianus aus, welche zwar viele Erzählungen der heiligen Geschichte als blose Mährchen verwarfen, Manches jedoch, was von Moses, Jesus u. A. erzählt ist, als geschichtlich stehen liessen, nur dafs sie es meistens als entsprungen aus gemeinen Beweggründen und bewerkstelligt durch groben Betrug oder gottlose Zauberei erklärten. Dergleichen Ansichten blieben jedoch nicht für immer ausserhalb der christlichen Kirche stehen, sondern mit der anbrechenden Aufklärung der neueren Zeit drangen sie unaufhaltsam in diese selber ein.

Bei den englischen Deisten und Naturalisten im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert vorzüglich giengen Bestreitung der Ächtheit und Glaubwürdigkeit der Bibel und Herabwürdigung der darin erzählten Thatsachen zum Gemeinen bunt durcheinander. Während Toland [1]), Bolingbroke [2]) u. A. die Bibel für eine Sammlung unächter und fabelhafter Bücher erklärten, gaben sich Andere alle Mühe, die biblischen Personen und Geschichten jedes Schimmers von höherem göttlichem Lichte zu berauben. So ist nach Morgan [3]) das Gesez des Moses ein elendes System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei, die jüdischen Priester Betrüger, die Propheten Urheber der Zerrüttung und der Bürgerkriege in den beiden Königreichen. Die jüdische Religion kann nach Chubb [4]) unmöglich eine von Gott geoffenbarte sein; dessen moralischer Charakter in ihr nur entstellt ist durch die willkührlichen Gebräuche, die sie ihn vorschreiben läßt, durch seine vorgegebene Parteilichkeit für das jüdische Volk, und vor Allem durch den blutigen Befehl zur Ausrottung der kanaanitischen Völkerschaften. Auch gegen das N. T. wurden von diesen und andern Deisten Streifzüge unternommen, der Charakter der Apostel als eigennüzig und gewinnsüchtig verdächtigt [5]), selbst der Charakter Jesu nicht geschont [6]), und namentlich die Auferstehung desselben geläugnet [7]). Das unmittelbarste Einschlagen des Göttlichen in das Mensch-

1) In seinem Amyntor, v. J. 1698, s. in Leland's Abriss deistischer Schriften, übersetzt von Schmidt, 1. Thl. S. 83 ff.
2) Bei Leland 2. Thl. 1. Abth. S. 198 ff.
3) In seiner Schrift: the moral philosopher, 1737, s. Leland 1. Thl. S. 247 ff.
4) Posthumous Works 2 Voll. 1748, bei Leland 1, 412 f.
5) Chubb, Posth. W. 1, 102 ff. Bei Leland 1, 481.
6) Ebendas. 2, 369. Bei Leland 1, 425.
7) The resurrection of Jesus considered — by a moral philosopher. 1744. Leland 1, S. 330.

liche im Leben Jesu, seine Wunder, machte besonders Thomas Woolston zum Gegenstand seiner Angriffe [8]), ein Mann, der auch durch die eigenthümliche Stellung noch besonders bemerkenswerth ist, welche er sich zwischen der alten allegorischen und der neuen naturalistischen Schrifterklärung giebt. Seine ganze Darstellung nämlich bewegt sich in der Alternative: wolle man die Wundererzählungen als wirkliche Geschichte festhalten, so verlieren sie allen göttlichen Gehalt, und sinken zu ungereimten Streichen, elenden Possen, oder gemeinen Betrügereien herunter: wolle man daher das Göttliche in diesen Erzählungen nicht verlieren, so müsse man mit Aufopferung ihres geschichtlichen Charakters sie nur als geschichtartige Darstellungen gewisser geistlichen Wahrheiten fassen, wofür sofort die Auctoritäten der gröfsten Allegoristen unter den Kirchenvätern, eines Origenes, Augustinus u. A. angeführt werden, so jedoch, dafs ihnen Woolston die Meinung unterstellt, als wollten sie, wie er, durch die allegorische Erklärung die buchstäbliche verdrängen, während sie doch, wenige Beispiele bei Origenes abgerechnet, beide Erklärungen nebeneinander bestehen zu lassen geneigt sind. Die Darstellungen Woolstons können Zweifel übrig lassen, auf welche der zwei von ihm einander gegenübergestellten Seiten er mit seiner eignen Ansicht gehöre; bedenkt man die Thatsache, dafs er, ehe er als Gegner des gewöhnlichen Christenthums hervortrat, sich mit allegorischer Schrifterklärung beschäftigte [9]): so könnte man diese für seine eigentliche Meinung ansehen; wogegen aber die Ausführungen über die Ungereimtheit des buchstäblichen Sinns der Wundergeschichten mit solcher Vorliebe von ihm gegeben

8) Six discourses on the miracles of our Saviour. Einzeln herausgegeben von 1727 — 1729. Nebst zwei Vertheidigungsschriften von den JJ. 1729 u. 30.

9) Schröckh, Kirchengesch. seit der Reform. 6. Thl. S. 191.

sind, und das Ganze mit ihrem frivolen Tone so sehr färben, dafs doch vermuthet werden mufs, der Deist wolle sich durch sein Dringen auf allegorische Deutung nur den Rücken sichern, um desto ungescheuter gegen den buchstäblichen Sinn losziehen zu können.

Auf deutschen Boden wurden diese Deistischen Einwürfe gegen die Bibel und die Göttlichkeit ihrer Geschichte hauptsächlich durch den Ungenannten verpflanzt, dessen in der Wolfenbüttelschen Bibliothek aufgefundene Fragmente Lessing seit dem Jahr 1774 herauszugeben anfieng. Sie betrafen, ausser Mehrerem, was gegen eine geoffenbarte Religion überhaupt gesagt war [10]), theils das alte [11]), theils das neue Testament [12]). In Bezug auf jenes fand dieser Verfasser die Männer, welchen dasselbe einen unmittelbaren Umgang mit Gott zuschreibt, so schlecht, dafs Gott durch ein solches Verhältnifs, seine Wirklichkeit angenommen, aufs Äusserste compromittirt würde; die Ergebnisse dieses Umgangs aber, die vorgeblich göttlichen Lehren und Gesetze, so crafs und zum Theil verderblich, dafs sie unmöglich Gott zugeschrieben werden können; die begleitenden Wunder endlich so ungereimt und unglaublich, dafs aus Allem zusammengenommen erhelle, der Umgang mit Gott sei nur vorgegeben, die Wunder Blendwerke gewesen, um gewisse, den Herrschern und Priestern vortheilhafte

10) In Lessings Beiträgen zur Geschichte und Literatur, das Fragment im dritten Beitrag, S. 195 ff., und im vierten Beitrag das erste Fragment S. 265. und das zweite S. [illegible]

11) In Lessings viertem Beitrag das dritte und [illegible] Fragment, und S. 366. u. 384., und die von Semler 1781 herausgegebenen übrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttelschen Fragmentisten.

12) In Lessings viertem Beitrag das fünfte Fragment, über die Auferstehungsgeschichte, und das Fragment über den Zweck Jesu und seiner Jünger, von Lessing besonders herausgegeben 1778.

Gesetze in Vollzug zu setzen. So findet der Verf. an den Patriarchen und den ihnen angeblich zu Theil gewordenen göttlichen Mittheilungen, wie der an Abraham ergangenen Aufforderung, seinen Sohn zu opfern, Vieles auszusetzen; ganz besonders aber sucht er in einem langen Abschnitte den Moses mit aller Schmach eines Betrügers zu beladen, der die schändlichsten Mittel nicht gescheut habe, um sich zum despotischen Beherrscher eines freien Volkes zu machen. Zur Einleitung dieses Plans habe er Gotteserscheinungen erdichtet, und göttliche Befehle zu Maſsregeln vorgegeben, welche, wie die Entwendung der Geräthe aus Ägypten und die Ausrottung der Bewohner Kanaans, sonst als Betrug, Strassenraub, unmenschliche Grausamkeit gebrandmarkt werden würden, nun aber durch das Hinzukommen der paar Worte: Gott hat es gesagt — plötzlich zu gotteswürdigen Handlungen gestempelt werden sollen. Ebensowenig vermag der Fragmentist in der neutestamentlichen Geschichte eine göttliche zu finden. Der Plan Jesu ist ihm ein politischer; sein Verhältniſs zum Täufer ein abgeredeter Handel, daſs der Eine den Andern dem Volk empfehlen solle; Jesu Tod ist eine von ihm keineswegs vorausgesehene Vereitelung seiner Absichten, ein Schlag, den seine Jünger nur durch das betrügerische Vorgeben seiner Auferstehung und eine schlaue Änderung ihres Lehrsystems wieder gut zu machen wuſsten.

§. 6.

Die natürliche Erklärungsart der Rationalisten. Eichhorn. Paulus.

Während gegen die englischen Deisten von den dortigen zahlreichen Apologeten, und gegen den Wolfenbüttelschen Ungenannten von der groſsen Mehrheit deutscher Theologen die Realität der biblischen Offenbarung und das Göttliche in der israelitischen und urchristlichen Geschichte im supranaturalistischen Sinne festgehalten wurde: ergriff eine andere Klasse von Theologen in Deutschland einen neuen Ausweg. Wie

nämlich bei der euemeristischen Auffassung der alten Götterlehre der zwiefache Weg offen stand und auch eingeschlagen wurde, dafs man die Götter der Volksreligion entweder als gute und wohlthätige Menschen der Vorzeit, als weise Gesezgeber und gerechte Fürsten nahm, welche eine dankbare Mit- und Nachwelt mit dem Glanze göttlicher Würde umgeben haben sollte; oder aber in ihnen schlaue Betrüger und grausame Tyrannen fand, welche sich, um das Volk sich unterthänig zu machen, in den Nimbus der Göttlichkeit gehüllt haben: so war auch bei der rein menschlichen Auffassung der biblischen Geschichte neben dem von den Deisten betretenen Wege, die Subjekte derselben für schlechte und betrügerische Menschen anzusehen, immer noch der andre übrig, jene Subjekte zwar der unmittelbaren Göttlichkeit entkleidet zu lassen, ihnen aber dafür die reine Menschheit ungeschmälert zuzugestehen; ihre Thaten [illegible] nicht als Wunder anzustaunen, ebensowenig aber als [illegible]dwerke zu verschreien, sondern sie für natürliche zwar, aber sittlich untadelhafte Handlungen zu erklären. Während der dem kirchlichen Christenthum überhaupt feindliche Naturalismus zu jener ersteren Auffassungsweise geneigt sein mufste, so war auf die zweite der Rationalismus angewiesen, welcher innerhalb der Kirche verharren wollte. Unmittelbar gegen jenen Naturalismus ist diese Ansicht von Eichhorn gekehrt worden in einer Beurtheilung des Wolfenbüttler Fragmentisten [1]). Eine unmittelbare göttliche Einwirkung, wenigstens in der A. T. lichen Urgeschichte, nicht anzuerkennen, darin ist Eichhorn mit dem Fragmentisten einverstanden. Die mythologischen Forschungen eines Heyne hatten seinen Gesichtskreis bereits so erweitert, dafs er einsah, wie eine

1) Recension der übrigen, noch ungedruckten Werke des Wolfenbüttler Fragmentisten, in Eichhorns allgemeiner Bibliothek, erster Band 1s u. 2s Stück.

solche Einwirkung entweder allen Völkern in ihrer Urzeit zugeschrieben, oder allen abgesprochen werden müsse. Bei allen Völkern, bemerkte er, in Griechenland wie im Orient, ward alles Unerwartete und Unbegriffene auf die Gottheit zurückgeführt; die weisen Männer dieser Völker lebten immer im Umgang mit höheren Wesen. Während man diese Darstellung (so giebt Eichhorn den Stand der Sache weiter an) in Bezug auf die hebräische Geschichte immer wörtlich und buchstäblich verstand, pflegte man bei Nichthebräern solche Erscheinungen bisher insgemein durch die Voraussetzung eines Betrugs und grober Lügen, oder entstellter und verdorbener Sagen zu erklären. Offenbar aber, meint Eichhorn, fordere die Gerechtigkeit, Hebräer und Nichthebräer auf gleiche Weise zu behandeln, so dafs man entweder alle Nationen während ihres Kindheitszustandes mit den Hebräern unter gleichem Einfluss höherer Wesen stehen lassen, oder einen solchen Einfluss auf beiden Seiten leugnen müsse. Denselben allgemein anzunehmen, sei bedenklich wegen des nicht selten irrigen Inhaltes der unter jenem Einfluss angeblich geoffenbarten Religionen; wegen der Schwierigkeit, aus jenem Zustande der Bevormundung heraus das Erstarken der Menschheit zur Selbstständigkeit zu erklären; endlich weil, je heller die Zeiten und zuverlässiger die Nachrichten werden, jene unmittelbaren Einflüsse der Gottheit immer mehr verschwinden. Wenn somit die Einwirkung höherer Wesen bei Hebräern wie bei andern Völkern geleuguet werden muss: so scheint sich, nach Eichhorn, zuerst die Ansicht, welche man bisher auf das heidnische Alterthum anwendete, auch für die Urgeschichte des hebräischen Volkes darzubieten, dafs nämlich dem Vorgeben jener Offenbarungen Betrug und Lüge, oder den Berichten davon entstellte und verderbene Sagen zum Grunde liegen, eine Ansicht, welche wirklich der Fragmentist gegen die A. T.liche Geschichte gewendet hat. Allein näher betrachtet, sagt Eichhorn, muss man

vor einer solchen Vorstellung erschrecken. Die gröfsten Männer der früheren Welt, die auf die Bildung ihrer Zeitgenossen so mächtig und wohlthätig gewirkt haben, sollten alle Betrüger gewesen sein, und zwar ohne dafs es von den Mitlebenden bemerkt worden wäre? —

Zu einer solchen Mifsdeutung wird man nach Eichhorn nur dadurch verleitet, dafs man es versäumt, jene alten Urkunden im Geiste ihrer Zeit aufzufassen. Freilich, wenn sie mit der philosophischen Präcision unserer jetzigen Schriftsteller redeten, so könnten wir nur entweder wirkliche göttliche Einwirkung, oder ein betrügliches Vorgeben einer solchen in ihnen finden. So aber, als Schriften aus einer unphilosophischen, kindlichen Zeit, reden sie unbefangen von göttlicher Einwirkung nach alterthümlicher Vorstellungs- und Ausdrucksweise, und so haben wir zwar keine Wunder anzustaunen, aber auch keinen Betrug zu entlarven, sondern nur die Sprache der Vorzeit in unsere heutige zu übersetzen. So lange das Menschengeschlecht, erinnert Eichhorn, dem wahren Ursprung der Dinge noch nicht auf den Grund gekommen war, leitete es Alles von übernatürlichen Kräften oder der Dazwischenkunft höherer Wesen ab; höhere Gedanken, grofse Entschliefsungen, nützliche Erfindungen und Einrichtungen, vorzüglich auch lebhafte Träume waren Einwirkungen der Gottheit, unter deren unmittelbarem Einflufs man zu stehen glaubte. Die Proben ausgezeichneter Kenntnisse und Geschicklichkeiten, mit welchen Einer das Volk in Erstaunen sezte, galten für Wunder, für Beweise übernatürlicher Kräfte und des besondern Umgangs mit höheren Wesen, — und nicht nur das Volk war dieser Meinung, sondern auch jene ausgezeichneten Männer selbst liefsen sich keinen Zweifel dagegen beifallen, und rühmten sich mit voller Überzeugung eines geheimen Umgangs mit der Gottheit. Gegen den Versuch, alle Erzählungen der mosaischen Geschichte in natürliche Ereignisse aufzu-

n, kann Niemand etwas haben, bemerkt Eichhorn; und
t damit die Vordersätze des Wolfenbüttler Fragmenti-
zu: aber daraus zu folgern, dafs Moses ein Betrü-
gewesen, diesen Schlufssatz des Fragmentisten erklärt
für eine Übereilung und Ungerechtigkeit. So nahm
ichhorn, wie die Naturalisten, der biblischen Geschich-
ihren unmittelbar göttlichen Inhalt, nur dafs er den
rnatürlichen Schein, welcher dieselbe umkleidet, nicht
jenen aus absichtlich trügerischer Färbung, sondern
von selbst entstanden durch die alterthümliche Beleuch-
g erklärte.

Nach diesen Grundsätzen suchte nun Eichhorn die
schichten eines Noa, Abraham, Moses natürlich zu er-
ren. Im Lichte ihrer Zeit betrachtet, sei die Berufung
Letzteren nichts Andres gewesen, als dafs dieser Pa-
t den lange gehegten Gedanken, sein Volk zu befreien,
er ihm im Traume mit erneuter Lebendigkeit wieder-
arte, für eine göttliche Eingebung hielt; das Rauchen
d Brennen des Sinai bei seiner Gesetzgebung war wei-
nichts als ein Feuer, welches er, um der Einbildungs-
aft seines Volkes zu Hülfe zu kommen, auf dem Berge
zündete, womit zufällig noch ein starkes Gewitter zu-
mmentraf; das Leuchten seines Angesichts endlich war
e natürliche Folge grofser Erhitzung, was mit dem
lke auch Moses selbst, weil er dessen wahre Ursache
cht kannte, für etwas Göttliches hielt. — Sparsamer war
ichhorn in Anwendung dieser Erklärungsweise auf das
T., und es waren hauptsächlich nur einige Fakta aus
r Apostelgeschichte, welche er derselben zu unterwer-
n sich erlaubte, wie das Pfingstwunder [2]), die Bekeh-
ung des Apostels Paulus [3]) und die zahlreichen Engeler-

2) Eichhorns allgem. Bibliothek. 1. Bd. 1, 91 ff. 2, 757 ff. 3, 225 ff.
3) Ebend. 6. Bd. S. 1 ff.

scheinungen [4]). Auch hier führt er Alles auf die bildliche Sprache der Bibel zurück, in welcher, was z. B. den lezten Punkt betrifft, bald ein glückliches Ungefähr ein rettender, bald eine geistige Freudigkeit ein grüſsender, bald eine innere Beruhigung ein tröstender Engel genannt worden sei. In Bezug auf die Evangelien werden wir unten das Auffallende sehen, daſs Eichhorn theils die richtige Einsicht in die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärung hatte, theils bei manchen Erzählungen selbst zu einer höheren fortgeschritten war.

Viele Schriften in ähnlichem Geiste erschienen, welche zum Theil auch das neue Testament in den Kreis ihrer Erklärungen zogen [5]); aber den vollen Ruhm eines christlichen Euemerus sollte sich erst Dr. Paulus erwerben in seinem von 1800 an erschienenen Commentar zum N. T. Gleich in der Einleitung dieses Werkes [6]) stellt er es als die erste Anforderung an den Forscher der biblischen Geschichte hin, zu unterscheiden, was in derselben Faktum und was Urtheil sei? Faktum ist ihm dasjenige, was den bei einer Begebenheit betheiligten Personen als äussere oder innere Erfahrung gegeben war; Urtheil die Art, wie sie oder die Erzähler jene Erfahrung deuteten und auf ihre vermeintlichen Ursachen zurückführten. Diese beiden Bestandtheile mischen und verschlingen sich nun aber nach Paulus sowohl in den ursprünglich Betheiligten als in den Nacherzählern und Geschichtschreibern leicht so, daſs das Urtheil vom Faktum nicht mehr unterschieden, und mit eben der historischen Sicherheit wie dieses geglaubt

4) Ebend. 3. Bd. S. 381 ff.

5) Z. B. Ech, Versuch über die Wundergeschichten des N. T., 1795. (Venturini) die Wunder des N. T. in ihrer wahren Gestalt für ächte Christusverehrer, 1799.

6) 1. Bd. S. 5 ff. Vgl. das als neue Auflage des Commentars zu betrachtende exegetische Handbuch über die drei ersten Evangelien 1830—33. 1. Bd. 1. Abthl. S. 4 ff.

und weiter erzählt wird, eine Vermengung, welche sich besonders auch in den geschichtlichen Büchern des N. T.s zeigt, da zur Zeit Jesu noch immer die Neigung herrschend war, jedes auffallende Erlebniſs sofort von einer unsichtbaren, übermenschlichen Ursache abzuleiten. Die Hauptaufgabe des pragmatischen Historikers, namentlich in Bezug auf das N. T., ist daher, diese beiden so eng verwachsenen und doch so verschiedenartigen Bestandtheile zu sondern, und aus der Hülle von persönlichen und Zeitmeinungen den reinen Kern des Faktums herauszuschälen. Das Verfahren, welches er hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, ist, wo ihm keine reiner gehaltene Relation als berichtigende Parallele zu Gebote steht, dieſs, daſs er sich auf den Schauplatz der Begebenheiten und in den Standpunkt der Zeit möglichst lebhaft versetze, und von diesem aus die Erzählung durch vorauszusetzende erklärende Nebenumstände zu ergänzen suche, welche der Erzähler selbst, in seinem supranaturalistischen Urtheil befangen, oft nicht einmal andeutete. In welcher Weise diesen Grundsätzen zu Folge Paulus in seinem Commentar und neuerlich auch in seiner Schrift über das Leben Jesu [7]) die neutestamentliche Geschichte behandelt hat, ist bekannt. Indem er die historische Wahrheit der Erzählungen durchaus festhält, und einen engen chronologischen und pragmatischen Zusammenhang in die evangelische Geschichte zu bringen strebt, entzieht er derselben jeden unmittelbar göttlichen Gehalt, und läugnet jedes übernatürliche Einwirken höherer Kräfte. Nicht der Sohn Gottes im Sinne der kirchlichen Ansicht ist ihm Jesus, sondern ein weiser und tugendhafter Mensch, und nicht Wunder sind es, die er vollbringt, sondern Thaten bald der Freundlichkeit und Menschenliebe, bald der ärztlichen Geschicklichkeit, bald auch des Zufalls und guten Glückes [8]).

7) Heidelberg 1828. 2 Bde.

8) Wie sich unter den Vorläufern von Paulus besonders Bahrdt

Eine nothwendige Voraussetzung bei dieser Eichhornisch-Paulusschen Auffassung der biblischen Geschichte ist, dafs die Urkunden derselben, die A. und N. T.lichen Schriften, sehr genau und treu, also auch sehr bald nach den erzählten Begebenheiten, wo möglich von Augenzeugen, verfafst sein müssen. Denn soll sich in einer Erzählung das ursprüngliche Faktum von dem beigemischten Urtheil unterscheiden lassen: so mufs die Relation noch sehr rein und ursprünglich sein; bei einer später entstandenen, minder urkundlichen hätte ich ja keine Bürgschaft, ob nicht auch das, was ich für den thatsächlichen Kern halte, nur der Meinung und Sage angehöre? Daher suchte Eichhorn die Abfassung, namentlich auch der A. T.lichen Schriften so nahe als möglich zu der Zeit der Begebenheiten hinanzurücken, wobei ihm und den mit ihm gleichdenkenden Theologen selbst das Widernatürlichste, wie z. B. die Voraussetzung der Abfassung des Pentateuchs auf dem Zug durch die Wüste [9]), nicht zu hart

---

bemerklich machte (durch seine Briefe über die Bibel im Volkstone, seit 1782), so fand er einen Nacharbeiter ähnlicher Art in Venturini, dem Verfasser der natürlichen Geschichte des grossen Propheten von Nazaret (seit 1800), ein Werk, dessen spätere Theile auch im Einzelnen nach dem Paulusschen Commentar gearbeitet sind. Es ist schief, wenn man diese beiden Schriften (wie Hase, Leben Jesu, §. 26. Anm. 5.) mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten zusammenstellt; sie gehören wesentlich zu der Paulusschen Richtung, denn ihre Tendenz geht gleicherweise dahin, im Leben Jesu Alles als natürlich darzustellen, ohne doch seiner Würde als weisen und edlen Mannes etwas zu vergeben; ihr Romanhaftes aber verhält sich zu der Darstellung von Paulus nur als eine noch grössere Willkühr in Einschiebung selbsterdachter Mittelursachen. Namentlich Bauer erklärt sich ausdrücklich gegen den Fragmentisten, Briefe u. s. w. 1tes Bändchen, 14ter Brief.

9) Allgem. Biblioth. Bd. 1. S. 64.

war. Doch erlaubte sich der genannte Kritiker wenigstens bei einigen Theilen des A. T., wie z. B. bei dem Buche der Richter, die Bemerkung, die in demselben enthaltenen Berichte seien nicht gleich Anfangs aufgezeichnet worden, sondern der Geschichtschreiber habe seine Helden im Nebel der verflossenen Zeit gesehen, in welchem sie leicht zu Riesengestalten sich haben vergrößern können. Einem von ihm selbst gesehenen, oder ihm wenigstens nahe liegenden Faktum freilich würde nur derjenige Geschichtschreiber einen glänzenden Anstrich geben, welcher geflissentlich auf Kosten der Wahrheit unterhalten wollte. Ganz anders, wenn eine Geschichte längst vergangen sei. Da finde sich die Einbildungskraft nicht mehr durch den Widerstand der festen Gestalt historischer Wirklichkeit gehemmt, sondern durch die Vorstellung, daß in früheren Zeiten Alles besser und größer gewesen, ihren Schwung verstärkt, und der Schriftsteller werde zu höheren Ausdrücken und einer verherrlichenden Sprache hingerissen. Am wenigsten sei dieß dann zu vermeiden, wenn der spätere Concipient seine Erzählung aus dem Munde der Vorwelt niederschreibe, und die abenteuerlichen Thaten und Schicksale der Vorfahren, welche der Vater dem Sohne, dieser dem Enkel in begeisterter Sprache überliefert und Dichter mit poëtischem Schmucke umgeben hatten, in eben dieser erhöhten Ausdrucksweise schriftlich verzeichne [10]). Übrigens auch bei dieser Ansicht von einem Theile der A. T.lichen Bücher glaubte Eichhorn den historischen Boden noch nicht zu verlieren, sondern getraute sich noch immer, über Abzug der mehr oder minder starken traditionellen Zuthaten den natürlichen Geschichtsverlauf herausbekommen zu können.

Doch bei Einer A. T.lichen Erzählung wenigstens ist der Meister der natürlichen Erklärungsweise für das A. T.

10) a. a. O. S. 294. Vergl. Einleitung in das A. T. 3ter Band. S. 25 ff. der vierten Ausg.

über diese zu einer höhern hinausgeschritten, nämlich bei der Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalls. Hatte er in seiner so einflufsreich gewordenen Urgeschichte [11]) die erstere Erzählung gleich Anfangs für Poesie erklärt: so hatte er von der lezteren damals noch behauptet, wir haben an ihr keine Mythologie, keine Allegorie, sondern wahre Geschichte, und diese geschichtliche Grundlage bestimmte er nach Abzug alles Übernatürlichen dahin, dafs die menschliche Natur in ihren ersten Anfängen durch den Genufs einer giftigen Frucht zerrüttet worden sei [12]). Er fand es zwar an sich wohl möglich, und durch zahlreiche Beispiele aus der Profangeschichte bestätigt, dafs an der Spitze rein historischer Erzählungen eine mythische stehen könnte: aber durch eine supranaturalistische Vorstellung schlug er in Bezug auf die Bibel diese Möglichkeit wieder nieder, indem er es der Gottheit unwürdig fand, in ein Buch, das so unleugbare Spuren des Ursprungs von ihr enthalte, ein mythologisches Fragment einrücken zu lassen. Später indessen [13]) erklärte Eichhorn selbst, dafs er nun über Genes. 2 und 3. in vielen Stücken anders denke, indem er jezt in jenem Abschnitte statt historischer Nachrichten von einer Vergiftung vielmehr das mythisch eingekleidete Philosophem finde, wie die Sehnsucht nach einem besseren Zustande, als der in welchem man sich befinde, die Quelle alles Übels in der Welt sei. So sag Eichhorn wenigstens an diesem Punkte vor, lieber die Geschichte aufzugeben, um die Idee festzuhalten, als mit Aufopferung jedes höheren Gedankeninhalts an der Ge-

11) Zuerst erschienen im vierten Theil des Repertoriums für biblische und morgenländische Litteratur, später mit Anmerkungen herausgegeben von Gabler, von 1790 an.

12) Eichhorns Urgeschichte, herausgegeben von Gabler, 3. Thl. S. 584 f.

13) Allgem. Biblioth. 1. Bd. S. 989, und Einleitung in das A. T, 3. Thl. S. 82.

schichte festzukleben. Im Übrigen blieb er jedoch mit Paulus u. A. dabei, das Wunderhafte in der heiligen Geschichte für ein Gewand zu nehmen, das man nur abziehen dürfe, um die reine historische Gestalt hervortreten zu sehen.

§. 7.

Kant's moralische Interpretation.

Unter diesen natürlichen Auslegungen, welche das Ende des 18ten Jahrhunderts in reicher Fülle hervorbrachte, war es ein merkwürdiges Zwischenspiel, mit Einem Male die alte allegorische Erklärung der Kirchenväter heraufbeschworen zu sehen in Kant's moralischer Schriftauslegung. Ihm, als Philosophen, war es nicht, wie den rationalistischen Theologen, um eine Geschichte, sondern wie jenen Alten in der geschichtlichen Hülle um eine Idee zu thun, wenn er gleich diese Idee nicht wie jene als absolute, sowohl theoretische als praktische, sondern einseitig als praktische, als moralisches Sollen und dadurch mit der Endlichkeit behaftet, auffafste, auch als das diese Ideen in den biblischen Text hineinlegende Subjekt nicht den göttlichen Geist, sondern den des philosophischen Schriftauslegers, oder in einer tieferen Andeutung die moralische Anlage in den Verfassern jener Bücher bestimmte. Kant beruft sich darauf [1]), dafs es mit allen alten und neuen, zum Theil in heiligen Büchern abgefafsten Glaubensarten jederzeit so sei gehalten worden, dafs verständige und wohldenkende Volkslehrer sie so lange gedeutet haben, bis sie dieselben ihrem wesentlichen Inhalte nach mit den allgemeinen moralischen Glaubenssätzen in Übereinstimmung brachten. So haben es die Moralphilosophen unter den Griechen und Römern mit ihrer fabelhaften Götterlehre ge-

1) Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, drittes Stück. No. VI: Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben.

macht, dafs sie den gröbsten Polytheismus doch zuletzt als blofse symbolische Vorstellung der Eigenschaften des Einen göttlichen Wesens umzudeuten, und den mancherlei lasterhaften Handlungen ihrer Götter, den wildesten Träumereien ihrer Dichter einen mystischen Sinn unterzulegen wufsten, um den Volksglauben, welchen zu vertilgen nicht ersprieslich war, einer moralischen Lehre nahe zu bringen. Auch das spätere Judenthum und selbst das Christenthum bestehe aus solchen zum Theil sehr gezwungenen Deutungen, übrigens zu ungezweifelt guten und für alle Menschen nothwendigen Zwecken. Nicht minder wissen die Muhamedaner den üppigen Beschreibungen ihres Paradieses einen geistigen Sinn unterzulegen, und dasselbe thun die Indier mit ihren Veda's, wenigstens für den aufgeklärteren Theil ihres Volkes. Ebenso müssen nun nach KANT die christlichen Religionsurkunden des A. u. N. T.s durchgängig zu einem Sinn gedeutet werden, welcher mit den allgemeinen praktischen Gesetzen einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt, und es mufs eine solche Deutung, sollte sie auch, scheinbar oder wirklich, dem Text Gewalt anthun, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, welche, wie namentlich auch bei manchen biblischen Geschichten der Fall ist, entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder den moralischen Triebfedern wohl gar entgegenwirkt. So werden nun z. B. die rachschnaubenden Ausdrücke mancher Psalmen gegen Feinde auf die Begierden und Leidenschaften umgedeutet, welche wir allerdings streben müssen, nachgerade alle unter den Fu's zu bringen, und das Wundervolle, was im N. T. von Jesu Herabkunft vom Himmel, seinem Verhältnifs zu Gott u. s. f. gesagt ist, wird als bildliche Bezeichnung des Ideals der gottwohlgefälligen Menschheit genommen [2]). Dafs eine solche Deutung möglich ist, ohne eben immer wider den

2) Zweites Stück, erster Abschnitt, a und b.

buchstäblichen Sinn jener Urkunden des Volksglaubens zu sehr zu verstofsen, kommt nach Kant's tiefergehender Bemerkung daher, weil lange vor diesem lezteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Äusserungen blos auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgegangen seien, und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlafst, hiedurch aber auch etwas von dem übersinnlichen Charakter ihres Ursprungs selbst in jene Dichtungen, obwohl unvorsäzlich, gelegt haben. Auch gegen den Vorwurf der Unredlichkeit glaubt Kant diese Auslegungsweise durch die Bemerkung schützen zu können, dafs sie ja keineswegs behaupte, der Sinn, welchen sie den heiligen Büchern jezt gebe, sei von ihren Verfassern auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses lasse sie dahingestellt, und spreche für sich nur die Möglichkeit an, dieselben auch auf ihre Art zu deuten.

Wenn Kant auf diese Weise aus den biblischen Schriften auch ihrem geschichtlichen Theile nach moralische Gedanken herauszudeuten suchte, ja diese Gedanken selbst als die objektive Grundlage jener Geschichten anzuerkennen geneigt war: so nahm er doch einestheils diese Gedanken nur aus sich und der Bildung seiner Zeit, wefswegen er nur in seltenen Fällen annehmen konnte, sie haben wirklich schon bei den Verfassern jener Schriften zum Grunde gelegen; anderntheils unterliefs er eben defswegen nachzuweisen, wie sich jene Gedanken zu diesen symbolischen Darstellungen verhalten, wie es komme, dafs jene in diesen sich ausgeprägt haben.

§. 8.

Entstehung der mythischen Auffassungsweise der heiligen Geschichte, zunächst in Bezug auf das A. T.

Bei einem so unhistorischen Verfahren auf der einen Seite, und einem so unphilosophischen auf der andern

konnte um so weniger stehen geblieben werden, je mehr das immer allgemeiner und erfolgreicher betriebene mythologische Studium auch auf die Ansicht von der biblischen Geschichte seinen Einfluss äusserte. Wenn schon Eichhorn für hebräische und nichthebräische Urgeschichte gleiche Behandlung verlangt hatte, so verschwand diese Gleichheit immer mehr, je mehr man für die profane Urgeschichte den mythischen Gesichtspunkt ausbildete, für die hebräische aber bei der natürlichen Erklärungsweise stehen blieb. Und Paulus konnten es doch nicht Alle nachthun, welcher die Consequenz der Behandlung dadurch herstellte, dass er, wie die biblischen, so auch die zur Vergleichung sich bietenden griechischen Sagen natürlich zu erklären sich geneigt zeigte: sondern man half lieber auf der andern Seite und fieng an, auch manche biblische Erzählungen als Mythen zu betrachten. So wurde durch Gabler [1]), Schelling [2]) u. A. der Begriff des Mythus als ein ganz allgemein, für alle älteste Geschichte, heilige wie profane, gültiger aufgestellt, nach dem Heyne'schen Grundsatze: *a mythis omnis priscorum hominum cum historia tum philosophia procedit* [3]) und Bauer wagte es sogar, mit einer „hebräischen Mythologie des alten und neuen Testaments" aufzutreten (1802). Die älteste Geschichte aller Völker, meint Bauer, sei mythisch: warum sollte die hebräische allein eine Ausnahme machen? da vielmehr der Augenschein der heiligen Bücher zeige, dass auch sie mythische Bestandtheile enthalten. Eine Erzählung nämlich ist, wie Bauer nach Gabler und Schelling ausführt, als Mythus erkennbar, wenn sie aus einer Zeit stammt, in der es noch keine schriftlich dokumentirte Geschichte gab, sondern die Fakta nur durch mündliche Überlieferung fort-

1) In der Einleitung zu Eichhorns Urgesch. 2, S. 481 ff. (1792)
2) Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt. In Pauli Memorabilien 5. Stück S. 1 ff. (1793)
3) Comm. in Apollodor. Bibl. P. I. p. 3 und 4.

gepflanzt wurden; wenn darin entweder absolut unerfahrbare Gegenstände, wie Fakta einer übersinnlichen Welt, oder doch relativ unerfahrbare, bei welchen der Umstände wegen Niemand Zeuge sein konnte, in geschichtartiger Weise erzählt werden; oder endlich, wenn diese Erzählungen ins Wunderbare verarbeitet und in einer symbolischen Sprache vorgetragen sind. Solche Erzählungen nun finden sich auch in der Bibel nicht wenige vor, und dass man auf dieselben den Begriff des Mythischen nicht anwenden wolle, habe seinen Grund nur in falschen Vorstellungen einerseits von dem Wesen des Mythus, andrerseits von dem Charakter der biblischen Bücher. In ersterer Hinsicht verwechsle man Mythen mit Fabeln, vorsätzlichen Lügen und willkührlichen Erdichtungen, statt dieselben als die nothwendigen Träger der ersten Regungen des menschlichen Geistes erkennen zu lernen; in der andern Rücksicht sei es freilich, den Inspirationsbegriff vorausgesezt, unwahrscheinlich, dass Gott von Thatsachen oder Ideen mythische statt der eigentlichen Darstellungen eingegeben haben sollte: allein die genauere Betrachtung der biblischen Schriften zeige, dass der Begriff ihrer Inspiration, weit entfernt, ihre mythische Auffassung zu hindern, vielmehr selbst nur ein mythischer sei [4]).

Bestimmte man hienach von Seiten der genannten Forscher den Mythus im Allgemeinen als Darstellung einer Begebenheit oder eines Gedankens in geschichtlicher, aber durch die sinnliche, phantasiereiche Denk- und Sprechweise des Alterthums bestimmter Form: so unterschied man zugleich verschiedene Arten von Mythen [5]). Die Einen seien **historische** Mythen, d. h. Erzählungen wirkli-

4) Baumgarten hebr. Mythol. 1. Band. Einleitung.

5) Vgl. ausser den genannten Autoren noch Ammon, Progr. quo inquiritur in narrationum de vitae Jesu Christi primordiis fontes etc. in Pott's und Rosenmüller's Sylloge Comm. theol. No. 5, und Gabler, n. theol. Journal 5. Bd. S. 83 und 397.

cher Begebenheiten, nur gefärbt durch die alterthümliche, Göttliches mit Menschlichem, Natürliches mit Übernatürlichem vermengende Denkart; es gebe aber auch philosophische Mythen, oder solche, welche einen bloßen Gedanken, eine Speculation oder Zeitidee, in Geschichte einkleiden; überdieß aber können beide Arten theils sich mischen, theils durch dichterische Überarbeitung zu poëtischen Mythen werden, bei welchen hinter der phantasiereichen Einkleidung so ursprüngliches Faktum wie Idee beinahe verschwinden. Zwischen diesen verschiedenen Arten von Mythen ist die Unterscheidung deßwegen schwierig, weil auch diejenigen, welchen bloses Raisonnement zu Grunde liegt, mit gleichem historischem Anspruch wie die auf geschichtlichem Grunde ruhenden, auftreten. Doch geben die genannten Gelehrten auch für diese Unterscheidung einige Regeln an. Vor Allem müsse man daran sehen, ob und was für ein Zweck der Erzählung sich entdecken lasse. Wo gar kein Zweck sichtbar sei, um dessen willen die Sage erdichtet sein könnte: da werde Jedermann den historischen Mythus finden. Entsprechen aber alle Hauptumstände einer Erzählung der Verfolgung einer bestimmten Wahrheit: so sei der Zweck der Erzählung sicher nur eben dieser, und der Mythus somit ein philosophischer. Die Mischung des historischen und philosophischen Mythus sei daran kenntlich, wenn er die Tendenz zeige, gewisse Thatsachen aus ihren Ursachen abzuleiten. Daß Geschichtliches zum Grunde liege, lasse sich bisweilen auch durch anderweitige Nachrichten ersehen, bisweilen stehen gewisse Angaben eines Mythus einer bekannten wahren Geschichte in genauer Verbindung oder trage er in sich selbst unverkennbare Spuren. Wahrscheinlichkeit, so daß der Kritiker zwar die Einkleidung verwerfen, doch aber die Grundlage für geschichtlich halten könne. Am schwersten fiel es, den sogenannten poëtischen Mythus zu unterscheiden, und Bauer weiß

das negative Kriterium anzugeben, wenn einerseits die Erzählung so wunderbar klinge, dafs die Begebenheit sich unmöglich so habe zutragen können, andererseits aber doch kein Zweck erkennbar sei, einen bestimmten Gedanken zu versinnlichen: so sei zu vermuthen, dafs die ganze Erzählung der Phantasie eines Dichters ihren Ursprung zu danken habe. In Bezug auf sämmtliche Mythen macht besonders die Schelling'sche Abhandlung auf das Kunstlose und Unbefangene in ihrer Entstehung aufmerksam, indem sie theils von den historischen Mythen bemerkt, dafs das Ungeschichtliche in denselben nicht künstliches Produkt absichtlicher Erdichtung sei, sondern sich im Laufe der Zeit und Überlieferung von selbst eingeschlichen habe; theils in Bezug auf die philosophischen erinnert, dafs nicht allein zum Behuf eines sinnlichen Volks, sondern auch zu ihrem eigenen Behufe die ältesten Weisen das Gewand der Geschichte für ihre Ideen gewählt haben, um in Ermangelung abstrakter Begriffe und Ausdrücke das Dunkle ihrer Vorstellung durch eine sinnliche Darstellung aufzuhellen.

Da dem früher Bemerkten zufolge die natürliche Deutung namentlich der A. T.lichen Geschichte nur so lange sich halten konnte, als die Urkunden derselben für ganz oder nahezu gleichzeitig mit den Begebenheiten galten: so sind die Männer, welche die letztere Meinung umgestofsen haben, Vater und de Wette, zugleich diejenigen gewesen, durch welche die mythische Ansicht jener Geschichte fest begründet worden ist. So wird nach der Bemerkung des Ersteren [6]) der eigenthümliche Charakter der Nachrichten im Pentateuch erst dann begreiflich, wenn man annimmt, dafs dieselben nicht von Augenzeugen herrühren, sondern durch die Hand der Tradition hindurchgegangen

6) s. die Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs im 3ten Bande des Comm. über den Pent. S. 660.,

sind. Dann nur fallen uns nicht mehr die deutlichen Spuren einer späteren Zeit, nicht mehr die zu grofsen Zahlangaben, nebst andern Unrichtigkeiten und Widersprüchen, nicht mehr das Helldunkel auf, welches über manchen Begebenheiten schwebt, nicht mehr Vorstellungen, wie die, dafs die Kleider der Israeliten während des Zugs durch die Wüste nicht veraltet seien. Namentlich kann, nach VATER, das Wunderbare nur dann aus dem Pentateuch ohne Gewalt gegen den ursprünglichen Sinn der Schriftsteller wegerklärt werden, wenn man der Tradition einen grofsen Antheil an der Darstellung jener Begebenheiten zuschreibt.

Noch entschiedener als VATER hat sich DE WETTE gegen die natürliche und für die mythische Auffassungsweise gewisser Theile des A. T. erklärt. Um die Glaubwürdigkeit eines Berichtes zu prüfen, sagt er [7]), mufs man zuerst die Tendenz des Erzählers untersuchen. Will er nicht reine Geschichte erzählen, auf etwas anderes wirken, als auf die historische Wifsbegierde, will er ergetzen, rühren, eine philosophische oder religiöse Wahrheit anschaulich machen: so hat seine Relation keinen historischen Werth. Selbst wenn sich der Erzähler nur einer geschichtlichen Tendenz bewufst ist, kann er doch vielleicht nicht auf dem historischen Standpunkt stehen, sondern ein poëtischer Erzähler sein, nicht subjektiv als Dichter, wohl aber objektiv als begriffen in und abhängig von der Poësie. Kennzeichen davon ist, wenn er *bona fide* Dinge erzählt, welche durchaus unmöglich und undenkbar sind, welche nicht allein die Erfahrung, sondern auch die natürlichen Gesetze überschreiten. Erzählungen dieser Art entstehen namentlich durch die Tradition. Die Tradition, sagt DE WETTE, ist unkritisch und parteiisch, nicht von historischer, son-

7) Kritik der mosaischen Geschichte. Einl. S. 10 ff.

dern von patriotisch-poëtischer Tendenz, die patriotische Wifsbegierde aber begnügt sich mit Allem, was ihrem Interesse schmeichelt: je schöner, ehrenvoller, wunderbarer, desto annehmlicher, und wo die Überlieferung Lücken gelassen hat, da tritt sogleich die Phantasie mit ihren Ergänzungen ein. Indem nun, fährt DE WETTE fort, ein guter Theil der A. T.lichen Geschichtsbücher dieses Gepräge trägt, so hat man (von Seiten der natürlichen Erklärer) bisher geglaubt, die Ausschmückungen und Umbildungen des geschichtlichen Stoffs von diesem trennen und so doch noch jene Erzählungen als historische Quelle benützen zu können. Dieſs lieſse sich thun, wenn wir über dieselbe Geschichte neben der wunderhaften noch eine andre, reingeschichtliche Relation besäſsen. Das ist aber in Bezug auf die A. T.liche Geschichte nicht der Fall, sondern wir finden uns ganz an jene Berichte gewiesen, welche wir nicht für reinhistorische erkennen können. In diesen aber ist uns kein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren und Falschen gegeben, weil sie Beides in bunter Vermischung und mit gleicher Dignität enthalten. Die ganze natürliche Erklärungsweise ist nach DE WETTE im Allgemeinen schon durch den Satz widerlegt, daſs die einzige Erkenntniſsquelle einer Geschichte die Relation ist, die wir über dieselbe besitzen; und über die Relation der Historiker nicht hinausgehen darf. Diese berichtet uns aber im gegenwärtigen Falle nur den übernatürlichen Hergang der Sache, welchen wir nur entweder annehmen oder verwerfen können; im letzteren Falle aber müssen wir uns bescheiden, von dem Hergang gar nichts zu wissen, und dürfen uns nicht erlauben, einen natürlichen zu erdichten, von welchem die Relation nicht das Mindeste sagt. Es ist also [8]) inconsequent und willkührlich, der Poësie nur die Einkleidung A. T.licher Thatsachen zuzuschreiben, die Fakta aber der

8) S. die Vorrede, im Anfang.

Geschichte retten zu wollen, da vielmehr mit dem Einzelnen auch das Ganze dem poëtischen und mythischen Gebiete verfällt. So, wenn der Bund Gottes mit Abraham [9]) in dieser Gestalt als Factum aufgegeben, aber doch eine geschichtliche Grundlage der Erzählung festgehalten wird, nämlich die, es habe zwar nicht ein objektiver Verkehr Gottes mit Abraham stattgefunden, wohl aber subjektiv im Gemüthe des Mannes seien in der Vision oder im natürlichen Wachen Gedanken aufgestiegen, welche er im Geiste der alten Welt auf Gott zurückgeführt habe: so richtet DE WETTE an so verfahrende Ausleger die Frage, woher sie denn wissen, dafs Abraham aus sich selber diese Gedanken gehabt habe? Unsre Relation, bemerkt er, leitet dieselben von Gott ab; nehmen wir dieſs nicht an, so wissen wir von solchen Gedanken Abrahams gar nichts mehr, auch davon nicht, dafs sie ihm natürlich aufgestiegen. Überhaupt haben solche Hoffnungen, wie sie den Inhalt jenes Bundes bilden, Stammvater eines Volks zu werden, welches das Land Kanaan besitzen sollte, natürlicherweise gar nicht in Abraham entstehen können; wohl aber sei das natürlich, dafs die zum Volke gewordenen und in den Besitz des Landes gekommenen Israëliten jenen Bund ihrem Stammvater zur Verherrlichung angedichtet haben; — so dafs die natürliche Erklärungsweise durch ihre eigne Unnatürlichkeit immer wieder zur mythischen hinführe.

EICHHORN selbst hat die Unzulässigkeit der natürlichen Erklärungsweise, welche er in Bezug auf das A. T. ausgebildet hatte, in Betreff der evangelischen Geschichte eingesehen. Was in diesen Erzählungen einen übernatürlichen Anstrich hat, bemerkt er [10]), dürfen wir nicht verlangen, in ein natürliches Ereignifs umzubilden, weil dieſs ohne Zwang nicht möglich sei. Wenn nämlich einmal in einer

9) S. 59 ff.

10) Einleitung in das N. T. I, S. 408 ff.

Erzählung durch Zusammenfliefsen der Volksdeutung mit dem Factum etwas als übernatürlich dargestellt sei, so könne die natürliche Thatsache nur dann noch enträthselt werden, wenn über denselben Gegenstand ein zweiter Bericht vorhanden sei, der jene Vermengung nicht enthalte, wie über das Ende des Herodes Agrippa neben A. G. 12, 23. die Erzählung des Josephus [11]). Da solche controlirende Berichte über die Geschichte Jesu fehlen: so würde der Erklärer nur unerweisliche Hypothesen spinnen, wenn er bei den wunderhaft lautenden Erzählungen die natürliche Ursache noch entdecken wollte, wo sie nicht deutlich in der Erzählung liegt, eine Bemerkung, durch welche, wie Eichhorn erklärt, viele sogenannte psychologische Erklärungen der Evangelien in ihre Nichtigkeit hinfallen.

Derselbe Unterschied der natürlichen und mythischen Erklärungsart ist es, welchen mit besondrer Beziehung auf die Wundergeschichten Krug [12]) bezeichnen wollte, wenn er eine physikalische oder materiale, und eine genetische oder formelle Art der Wundererklärung unterschied. Jene untersucht nach Krug: wie mag dies wundervolle Ereignifs, welches hier erzählt ist, nach allen seinen Umständen durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen möglich gewesen sein? wogegen diese fragt: wie mag die Erzählung von diesem Wunderereignifs nach und nach entstanden sein? Jene erklärt die natürliche Möglichkeit der erzählten Sache (des Stoffs der Erzählung), diese spürt dem Ursprung des vorliegenden Berichts (der Form der Erzählung) nach. Die Versuche mit der ersteren Erklärungsart hält Krug für fruchtlos, weil sie Erklärungen zum Vorschein bringen, welche noch wunderbarer als das zu erklärende Factum seien; viel belohnender sei der andere

11) Antiquit. 19, 8, 2.

12) Versuch über die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder. In Hanau Museum 1, 3, S. 395 ff. (1803).

Weg, indem man auf demselben zu Resultaten gelange, welche ein Licht über sämmtliche Wundererzählungen verbreiten. Namentlich gewähre er dem Exegeten den Vortheil, dafs er bei Erklärung seines Textes demselben nicht die mindeste Gewalt anzuthun brauche, sondern Alles buchstäblich so auslegen könne, wie es der alte Erzähler gemeint habe, auch wenn das Erzählte unmöglich sein sollte: wogegen derjenige, welcher auf materielle oder physikalische Erklärung ausgehe, zu hermeneutischen Kunstgriffen verleitet werde, welche ihm den ursprünglichen Sinn der Erzähler aus dem Gesichte rücken, und diesen etwas ganz Andres unterschieben, als sie sagen konnten oder wollten.

Ebenso empfahl Gabler [13]) die mythische Ansicht als das beste Mittel, um den zur Mode gewordenen gekünstelten, angeblich natürlichen Erklärungen der biblischen Geschichte auszuweichen. Der natürliche Erklärer, bemerkt er, will gewöhnlich die ganze Erzählung natürlich machen, und weil dieſs nur selten gelingen kann, so erlaubt er sich die gewaltsamsten Operationen, durch welche die neuere Exegese selbst bei Laien in übeln Ruf gekommen ist. Auf dem mythischen Standpunkte hingegen braucht man dergleichen nicht, weil der gröſsere Theil einer Erzählung oft blos zur mythischen Darstellung gehört, der faktische Kern aber nicht selten ganz klein ist, wenn man die später dazu gefügten wundersamen Hüllen weggenommen hat. Auch Horst konnte sich mit dem atomistischen Verfahren nicht vereinigen, welches aus wunderhaften Erzählungen der Bibel nur einzelne Züge als unhistorische herausnahm, und andere, natürliche, an ihre Stelle setzte,

13) In der Abhandlung: ist es erlaubt, in der Bibel, und sogar im N. T. Mythen anzunehmen (aus Gelegenheit einer Recens. von Bauers hebr. Mythol.) im Journal für auserlesene theol. Literatur, 2ten Bandes 1tes Heft. S. 43 ff.

statt das Ganze solcher Erzählungen als religiös-moralischen Mythus, in welchem irgend eine Idee sich darstelle, zu erkennen [14]).

Besonders entschieden hat ein Ungenannter in Bertholdt's kritischem Journal sich gegen die natürliche Erklärungsweise der heiligen Geschichte und für die mythische ausgesprochen. Wesentliche Gebrechen der natürlichen Auslegung, wie sie im Paulus'schen Commentar culminire, sind nach diesem Verfasser vor Allem das durchaus unhistorische Verfahren, welches sie sich erlaubt, Urkunden durch Vermuthungen zu ergänzen, eigne Speculationen für gegebnen Buchstaben zu halten; das höchst gezwungene und immer undankbare Bemühen, natürlich darzustellen, was doch die Urkunde als etwas Wunderbares geben will; endlich die Entleerung der biblischen Geschichte von allem Heiligen und Göttlichen, die Herabwürdigung derselben zur eiteln Unterhaltungslectüre, die selbst den Namen der Geschichte nicht verdient. Diese Mängel der natürlichen Erklärungsweise, wenn man sich doch bei der supranaturalistischen auch nicht beruhigen kann, führen nach dem Verfasser zu dem mythischen Gesichtspunkte, welcher das Material der Erzählung unangefochten läfst, und es nicht wagt, daran im Einzelnen zu deuteln, dafür aber das Ganze nicht für wahre Geschichte, sondern für heilige Sage nimmt. Für diese Auffassung spricht die Analogie mit dem ganzen politischen und religiösen Alterthum, da so manche Erzählungen des A. und N. T.s den Mythen des profanen Alterthums aufs Genaueste ähnlich sehen; hauptsächlich aber diefs, dafs die zahllosen, sonst nie zu lösenden Schwierigkeiten der heiligen Geschichte in Bezug auf die Harmonie der Evangelien und die Chronologie bei der mythischen Ansicht wie mit Einem Schlage verschwinden [15]).

14) Über die beiden ersten Kapitel des Lukas, in Hasse's Museum 1, 4, S. 695 ff.

15) Die verschiedenen Rücksichten, in welchen und für welche

§. 9.

Die mythische Erklärungsweise in ihrer Anwendung auf das N. T.

So war die mythische Auslegungsweise nicht allein in das alte Testament, sondern auch in das neue aufgenommen, doch nicht ohne dafs man diesen Schritt besonders zu rechtfertigen sich veranlafst gesehen hätte. Schon Gabler hatte an dem Paulus'schen Commentar das ausgesetzt, dafs er zu Weniges über den mythischen Gesichtspunkt gebe, der bei gewissen N. T. lichen Erzählungen angenommen werden müsse. In manchen von diesen Erzählungen nämlich finden sich nicht blos unrichtige Urtheile, wie sie auch von Augenzeugen gefällt werden können, so dafs sich durch deren Berichtigung ein natürlicher Hergang gewinnen liefse: sondern nicht selten finden sich auch falsche Thatsachen und unmögliche Erfolge angegeben, welche von keinem Augenzeugen so erzählt, sondern nur in der Überlieferung haben fingirt werden können, also mythisch aufgefafst werden müssen [1]).

Die Hauptschwierigkeit, welche bei Übertragung des mythischen Gesichtspunktes aus dem A. T. in das neue zu beseitigen war, ist diese, dafs man Mythen nur in der fabelhaften Urzeit unsres Geschlechtes zu suchen pflegte, in welcher überhaupt noch keine Begebenheiten schriftlich verzeichnet wurden: wogegen zur Zeit Jesu das mythische Zeitalter lange vorüber und namentlich die jüdische Nation längst eine schriftstellerische geworden war. Indefs schon Schelling (in der angeführten Abhandlung) hatte wenigstens in einer Anmerkung eingeräumt, im weiteren Sinne könne auch diejenige Geschichte mythisch genannt werden, welche noch zu einer Zeit, da Alles längst schrift-

---

der Biograph Jesu arbeiten kann. In Bretschneiders krit. Journal 5. Bd. S. 235 ff.

1) Recens. von Paulus Commentar, im neuesten theol. Journal. 7, 4, 105 ff. (1801).

lich verzeichnet zu werden pflegte, im Munde des Volks sich fortgepflanzt habe. Demgemäfs ist nach Bauer [2]) im N. T. zwar nicht eine Reihe von Mythen, eine total mythische Geschichte zu suchen, doch aber können einzelne Mythen in demselben vorkommen, sei es, dafs sie aus dem A. T. in das neue übertragen, oder dafs sie ursprünglich in diesem entstanden sind. So findet sich nach Bauer namentlich in der Jugendgeschichte Jesu Manches, was vom mythischen Gesichtspunkte betrachtet sein will. Wie von einem berühmten Manne bald allerlei Anekdoten sich bilden, welche unter einem wundersüchtigen Volke die Sage mit Wunderlingen aller Art vergrössert: so wurde Jesu in Dunkelheit verlebte Jugend, da er später so berühmt und endlich durch seinen Tod noch mehr verherrlicht war, mit den wunderhaftesten Erzählungen ausgeschmückt. Wenn in dieser Jugendgeschichte himmlische Wesen mit Namen und in Menschengestalt erscheinen, die Zukunft verkündigen u. dgl.: so haben wir, meint Bauer, doch wohl ein Recht, hier einen Mythus anzunehmen, und als den Grund seiner Entstehung den zu vermuthen, dafs man die grossen Wirkungen Jesu aus übersinnlichen Ursachen erklärt, und diese Erklärung mit der Geschichte vermischt habe. — In gleicher Beziehung bemerkte Gabler [3]), wie der Begriff von alter Zeit ein relativer sei; gegen die mosaische Religion gehalten, sei die christliche allerdings jung, doch aber an sich selber alt genug, um die Urgeschichte ihres Stifters zu den alten Zeiten rechnen zu dürfen. Dafs es aber damals über andere Gegenstände bereits schriftliche Urkunden gegeben habe, beweise bisher nichts, sobald es sich zeigen lasse, dafs man eben über Jesum, besonders

2) Hebräische Mythologie 1. Thl. Einl. §. 8.

3) Ist es erlaubt, in der Bibel u. sogar im N. T. Mythen anzunehmen? Im Journal für ausgelesene theol. Literatur 2, 1, 49 ff.

über seine ersten Lebensumstände, längere Zeit nichts Schriftliches, sondern nur mündliche Erzählungen gehabt habe, welche leicht allmählig in's Wunderbare gemalt, mit jüdischen Zeitideen versetzt, und so zu historischen Mythen werden konnten. Über manches Andre hatte man nach Gabler gar keine Tradition, man war also der eigenen Muthmafsung überlassen, man machte um so mehr Schlüsse, je weniger Geschichte man hatte, und diese historischen Conjecturen und Raisonnements im jüdisch-christlichen Geschmacke kann man die philosophischen Mythen der christlichen Urgeschichte nennen. Wenn auf diese Weise, schliefst Gabler, der Begriff des Mythus bei mehreren Erzählungen des N. T.s Anwendung findet, warum sollte man die Sache nicht beim rechten Namen nennen dürfen, warum, — im wissenschaftlichen Verkehr versteht sich, — einen Ausdruck vermeiden, der nur bei Befangenen oder Falschberichteten Anstofs erregen kann? — Aus dem Wesen des Christenthums selber suchte Horst die Entstehung einer christlichen Mythologie zu erklären. Nach ihm ist das Christenthum seiner ursprünglichen Natur nach mystisch, d. h. nur in inneren Gefühlen und Ideen sich bewegend; aber schon die ersten Stifter desselben, und noch mehr die folgenden Zeiten, bezogen diese Ideen auf bestimmte Objekte und Fakta, und sobald der Mysticismus seine Gedanken und Empfindungen aus sich heraus und auf äussere Objekte überträgt, ist er Mythologie [4]).

Wie aber auf Seiten des A. T.s die mythische Auffassung nur von denjenigen festgehalten werden konnte, welche zugleich die Abfassung der A. T.lichen Geschichtsurkunden durch Augenzeugen und Zeitgenossen bezweifelten: so auch auf Seiten des N. T.s. Nur mittelst der Annahme, dafs durch die drei ersten Evangelien sich blos ein

4) Ideen über Mythologie u. s. w. in Henke's neuem Magazin, 6ter Band. S. 454.

dünner Faden des apostolisch beglaubigten Urevangeliums hindurchziehe, welcher selbst im Matthäusevangelium von einer Masse unapostolischer Zusätze umgeben sei, wufste Eichhorn viele ihm anstössige Erzählungen aus allen Theilen des Lebens Jesu als unhistorische Sagen aus dem Wege zu räumen, wie ausser dem *evangelium infantiae* z. B. das Nähere der Versuchungsgeschichte, mehrere von Jesu verrichtete Wunder, die Auferstehung der Heiligen bei seinem Tode, die Wache an seinem Grabe u. s. f. [5]). Besonders aber seit sich die Ansicht von dem Ursprung der drei ersten Evangelien aus mündlicher Tradition festgestellt hat [6]), sind in denselben immer mehr theils mythische Ausschmückungen, theils ganze Mythen gefunden worden [7]). Dagegen halten jezt die Meisten das Johanneische Evangelium als authentisch und damit auch als historisch zuverlässig fest; nur wer mit Bretschneider [8]) seine apostolische Abfassung bezweifelt, kann auch in diesem Evangelium dem mythischen Elemente eine bedeutende Stelle einräumen.

§. 10.

Der Begriff des Mythus in seiner Anwendung auf die heilige Geschichte von den Theologen nicht rein gefasst.

Der hiemit auch für die Erklärung der biblischen Geschichte gewonnene Begriff des Mythus wurde indessen noch geraume Zeit weder selbst rein gefafst, noch in gehörigem Umfang angewendet.

Nicht rein gefafst. Mit der Unterscheidung historischer Mythen nämlich von den philosophischen hatte der Begriff

---

5) Einleitung in das N. T. I, S. 422 ff. 453 ff.

6) Besonders durch Gieseler, über die Entstehung und die frühsten Schicksale der schriftlichen Evangelien.

7) S. den Anhang der Schulz'schen Schrift über das Abendmahl, und die Schriften von Sieffert und Schneckenburger über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums.

8) In den Probabilien.

des Mythus ein Merkmal in sich aufgenommen, welches ihn leicht wieder zu der kaum verlassenen natürlichen Erklärungsweise hinunterziehen konnte. Auch beim historischen Mythus entstand ja für den Kritiker die Aufgabe, aus der unhistorischen, wunderhaften Ausschmückung einen natürlichen und als geschichtlich festzuhaltenden Kern herauszuschälen, — und durch den allerdings wesentlichen Unterschied, dafs bei der Annahme eines historischen Mythus jene Ausschmückung nicht wie bei der natürlichen Erklärungsart aus dem Urtheil der Betheiligten und der Erzähler selbst, sondern aus der Tradition hergeleitet wird, liefs man das Verfahren nur wenig modificirt werden. Konnte der Rationalist, ohne seine Methode wesentlich zu verändern, historische Mythen in der Bibel aufzeigen: so war auch dem Supranaturalisten die Annahme historischer Mythen, durch welche doch die geschichtliche Auffassung der heiligen Erzählungen nicht ganz aufgehoben wird, weniger anstöfsig, als die Voraussetzung sogenannter philosophischer, bei welchen auch die letzte historische Grundlage aufgegeben wird. Kein Wunder daher, dafs die Ausleger, wo sie den mythischen Gesichtspunkt in Anwendung brachten, fast durchaus nur von historischen Mythen sprachen, dafs Bauer unter einer ziemlichen Anzahl von Mythen, die er aus dem N. T. namhaft macht, nur einen einzigen philosophischen hat, und dafs ein Gemische von mythischer und natürlicher Erklärung entstand, welches noch widersprechender als die rein natürliche Auslegung war, deren Schwierigkeiten man hatte entgehen wollen. So glaubte Bauer [1]) die Erzählung von der Verheifsung Jehova's an Abraham historisch-mythisch zu erklären, wenn er als das zum Grunde liegende Faktum diefs annahm, dafs Abraham bei Betrachtung des sternbesäten Himmels seine Hoffnung auf zahlreiche Nachkommenschaft neubelebt gefunden ha-

1) Geschichte der hebr. Nation, Thl. I. S. 123.

be; ein Andrer glaubte den mythischen Gesichtspunkt anzuwenden, wenn er von der Verkündigung der Geburt des Täufers zwar alles Wunderbare hinwegräumte, doch aber das Verstummen des Zacharias als historische Grundlage stehen liefs [2]); ebenso legt Krug (in der angef. Abhandlung), nachdem er eben versichert hatte, nicht die Materie der Geschichte (natürlich), sondern die Entstehung der Erzählung (mythisch) erklären zu wollen, der Erzählung von den Weisen aus Morgenland eine zufällige Durchreise orientalischer Kaufleute zum Grunde; am schreiendsten aber ist der Widerspruch, wenn man in einer Mythologie des N. T.s, wie die Bauer'sche, ein solches Nichtverstehen dessen, was ein Mythus ist, findet, dafs z. B. bei den Eltern des Täufers wirklich eine lange, unfruchtbare Ehe angenommen, die Engel bei Jesu Geburt durch ein feuriges Phänomen erklärt, bei seiner Taufe ein Bliz und Donnerschlag sammt einer zufällig überhin fliegenden Taube vorausgesezt, bei der Verklärung ein Gewitter zum Grunde gelegt, und die Engel im Grabe des Auferstandenen zu weissen Leintüchern gemacht werden. Auch Kaiser, welcher über das Unnatürliche so mancher natürlichen Erklärungen Klage führt, läfst doch mit der Bemerkung, es wäre einseitig, alles Wunderbare im N. T. auf Eine und dieselbe Weise zu erklären, die natürliche Auslegung neben der mythischen stehen. Erkenne man nur an, dafs der alte Autor ein Wunder habe erzählen wollen, so sei die natürliche Erklärung oft gar wohl zulässig. Sie sei bald eine physikalisch-historische, wie bei der Erzählung vom Aussätzigen, welchem Jesus ohne Zweifel die nahe Genesung angesehen habe; bald eine psychologische, indem bei manchen Kranken der Ruf Jesu und das Vertrauen auf ihn das Meiste gewirkt habe; bald sei auch der Zufall in Rechnung zu

2) E. F. über die zwei ersten Kapitel des Matthäus und Lukas. In Hazaz's Magazin 5ten Bdes 1tes Stück. S. 165.

bringen, indem, wenn in Jesu Gegenwart Scheintodte von selbst wieder zum Leben kamen, er als Ursache davon angesehen worden sei. Bei andern Wundergeschichten übrigens ist nach Kaiser die mythische Erklärung anzuwenden, nur dafs er auch hier dem historischen Mythus viel mehr einräumt, als dem philosophischen. Die meisten Wunder des A. u. N. T.s sind nach Kaiser wirkliche Vorfälle, mythisch ausgeschmückt, wie der Stater im Fischmaul, die Verwandlung des Wassers in Wein, welcher nach ihm ursprünglich wohl ein humaner Scherz Jesu zum Grunde lag; Weniges nur ist rein nach jüdischen Ideen erdichtet, wie Jesu wundervolle Geburt, der Bethlehemitische Kindermord u. dergl. [3])

Gabler besonders machte auf den Mifsgriff aufmerksam, dafs man bisher manchen philosophischen Mythus als historischen behandelt, und so Thatsachen angenommen habe, welche niemals vorgefallen seien [4]). Zwar will er ebensowenig lauter philosophische Mythen im N. T. annehmen als lauter historische, sondern, einen Mittelweg einschlagend, je nach Beschaffenheit des Inhalts bald die eine bald die andre Art. Man müsse sich ebensosehr vor der Willkührlichkeit hüten, welche da blofs Philosopheme annehme, wo wirkliche Fakta durchschimmern, als vor der entgegengesetzten Neigung, Manches natürlich und geschichtlich zu erklären, was doch nur zur mythischen Einkleidung gehöre. Namentlich wenn die Ableitung eines Mythus aus einem Räsonnement sehr leicht und natürlich ist, hingegen jeder Versuch, das reine Faktum aus demselben hervorzusuchen und dadurch die wunderbare Geschichte natürlich zu erklären, entweder sehr gekünstelt ist, oder gar in's Lächerliche fällt, so ist dieſs, nach Gabler, ein sicherer Beweis, dafs man hier einen philosophischen,

3) Kaiser's biblische Theologie, 1. Thl. S. 194 ff. (1813).
4) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur. 2, 1. 46.

nicht einen historischen Mythus zu suchen hat. Die philosophisch-mythische Deutung, schliefst er, sei überdiefs in manchen Fällen weit weniger anstöfsig, als die Behandlung aus dem historisch-mythischen Gesichtspunkt [5]). — Bei dieser Neigung Gabler's zum philosophischen Mythus in Bezug auf die biblische Geschichte mufs man sich wundern, wenn man sieht, wie er selbst *in concreto* nicht zu wissen scheint, weder was ein historischer, noch was ein philosophischer Mythus ist. Wenn er nämlich (in der angef. Abh.) von den bisherigen mythologischen Erklärern des N. T.s sagt, Einige von ihnen sehen in der Geschichte Jesu nur historische Mythen, wie Dr. Paulus, Andre lauter philosophische, wie der ungenannte E. F. in Henke's Magazin: so ist klar, dafs er natürliche Erklärungen mit historisch-mythischer Auffassung verwechselt, denn in Paulus Commentar sind nur die ersteren zu finden, da ja die Sage nicht als Vermittlung der Erzählungen gefafst wird; ebenso wiederum historische Mythen mit philosophischen, denn jene Abhandlung steht nach der oben mitgetheilten Probe so sehr nur auf dem historisch-mythischen Standpunkt, dafs man ihre Erklärungen sogar für natürliche halten könnte. — Am entschiedensten erklärte sich gegen den Versuch, in den Mythen des N. T.s noch eine historische Grundlage zu suchen, der Ungenannte in Bertholdt's kritischem Journal [6]). Ihm scheint auch der von Gabler vorgeschlagene Mittelweg zwischen ausschliefsender Annahme von historischen und von philosophischen Mythen nicht anwendbar zu sein, da zwar den meisten Nachrichten des N. T.s etwas wirklich Geschehenes zum Grunde liegen möge, ohne dafs es jedoch jezt noch möglich wäre,

---

5) Gabler's neuestes theol. Journal, 7. Bd. S. 83. vgl. 397 u. 409.

6) Über die verschiedenen Gesichtspunkte, in welchen und für welche der Biograph Jesu arbeiten kann. In Bertholdt's krit. Journal 5, S. 233 ff.

es von der mythischen Beimischung zu sondern und zu entscheiden, wie viel zu diesem, wie viel zu jenem Bestandtheile gehöre.

Es zeigte sich somit die Unfähigkeit, den Begriff des Mythus in Bezug auf die biblische Geschichte rein zu fassen einestheils in der überwiegenden Neigung zur Annahme historischer Mythen, welche nichts andres ist, als Mangel an Zutrauen zum Geist und zur Idee, als ob diese nicht im Stande wären, rein aus sich heraus Erzählungen zu erzeugen, sondern es hiezu durchaus einer äusseren, wenn auch noch so zufälligen Begebenheit als Veranlassung bedürfte; andrerseits in einer Vermengung des historisch-mythischen Standpunkts mit der natürlichen Erklärung, indem ohne Rücksicht auf den zugestandenen sagenhaften Charakter des Berichts seine einzelnen Züge in der Erklärung so urgirt wurden, als ob er aus dem Munde von Augenzeugen aufgenommen wäre.

§. 11.

Der Begriff des Mythus nicht umfassend genug angewendet.

Aber nicht nur unrein gefafst wurde der Begriff des Mythus bei seinem ersten Aufkommen unter den Theologen, sondern auch auf die biblische Geschichte nicht umfassend genug angewendet.

Wie Eichhorn nur an der allerersten Schwelle der A. T.lichen Urgeschichte einen wirklichen Mythus anerkannte, alles Folgende aber als historisch auf natürliche Weise erklären zu müssen glaubte; wie man hierauf eine Zeit lang zwar im A. T. mythische Bestandtheile zugab, aber im N. T. an nichts dergleichen denken mochte: so mufste, einmal in das N. T. zugelassen, der Mythus auch wieder lange an dessen erster Schwelle, der Kindheitsgeschichte Jesu, stehen bleiben, und jeder weitere Schritt

wurde ihm streitig gemacht. Ammon [1]), der ungenannte E. F. in Henke's Magazin u. A. machten einen bedeutenden Unterschied geltend zwischen dem historischen Werthe der Nachrichten von Jesu öffentlichem Leben und von seiner Kindheit. Die Geschichte der letzteren könne unmöglich gleichzeitig geschrieben sein, da damals noch Niemand so sehr auf Jesum geachtet habe; ebensowenig in seinen drei letzten Lebensjahren, weil sie nicht den kämpfenden und leidenden, sondern den verherrlichten Jesus im Sinne habe; also könne sie erst nach seiner Auferstehung verfafst sein. Damals aber liefsen sich keine sichern Nachrichten mehr über die Kindheit Jesu einziehen; denn die Apostel waren nicht selbst Genossen derselben gewesen; Joseph lebte wahrscheinlich nicht mehr; der Maria, welche noch übrig war, hatten sich indefs manche Umstände in der Erinnerung herrlicher ausgemalt, und wurden noch mehr von denen, welche es von ihr hörten, nach ihren Messiasbegriffen, verherrlicht; Manches bildete sich auch ohne historische Nachrichten nach Zeitbegriffen und A. T.lichen Orakeln (wie von der schwanger werdenden Jungfrau) aus. Durch alles dieses aber soll nach jenen Verfassern die Glaubwürdigkeit der Evangelisten bei der folgenden Geschichte des Lebens Jesu nicht das Mindeste verlieren. Ihr Zweck und ihre Aufgabe war blos, eine sichere Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu zu geben, und in dieser verdienen sie allen Glauben, weil sie theils selbst gegenwärtig gewesen waren, theils, was sie schrieben, aus dem Munde anderer glaubwürdiger Zeugen wissen konnten. — Diese Grenzlinie zwischen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu und der Fabelhaftigkeit seiner Jugendgeschichte wurde dadurch noch schärfer gezogen, dafs manche Theologen geneigt waren, die

1) S. das §. 8. Anm. 5. angeführte Programm.

beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, welche die Jugendgeschichte enthalten, als unächt und spätere Zusätze zu verwerfen [2]).

Wie den ersten Anfang, so fassten aber bald einige Theologen auch das letzte Ende der Lebensgeschichte Jesu, seine Himmelfahrt, mythisch auf [3]), so dafs dieselbe nun an ihren beiden äussersten Rändern von kritischen Zweifeln angefressen wurde, während ihr eigentlicher Kern, die Periode von der Taufe bis zur Auferstehung, immer noch unangetastet bleiben sollte, oder dafs man, wie ein Recensent von Gfrörer's Leben Jesu sich ausdrückt [4]), durch das Prachtthor der Mythe in die evangelische Geschichte hinein, und durch ein ähnliches wieder hinausfuhr, für das Dazwischenliegende aber mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung sich begnügte.

Etwas mehr erweitert findet sich die Anwendung des mythischen Gesichtspunktes bei Gabler [5]), wenn er den Unterschied zwischen Wundern, die Jesus that, und solchen, die an ihm vorgiengen, in der Art geltend macht, dafs zwar die letzteren mythisch, die ersteren aber natürlich erklärt werden sollen. Gleich nachher übrigens spricht Gabler wieder so, als ob er mit den oben erwähnten Theologen blos die Wunder aus der Kindheit Jesu mythisch zu fassen gesonnen wäre, was eine Beschränkung des vorigen Gesichtspunktes ist, da zwar alle Kindheitswunder in unsern Evangelien an ihm vorgegangene (nicht von ihm gethane) sind, dergleichen aber auch in seinem folgenden Leben manche vorkommen. Ungefähr nach der Gabler'a

2) Vgl. Kuinöl, Prolegom. in Matthaeum, §. 5. in Lucam §. 6.
3) z. B. Ammon, in der Diss.: Ascensus J. C. in coelum historia biblica, in seinen Opusc. nov.
4) In Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 248.
5) Gabler's neuestes theol. Journal Bd. 7. S. 395.

schen Unterscheidung von Wundern Jesu und an Jesu scheint auch Bauer in seiner hebräischen Mythologie die Auswahl dessen eingerichtet zu haben, was er im N. T. mythisch fassen zu dürfen glaubte, indem er nur die übernatürliche Empfängniſs Jesu nebst den ausserordentlichen Umständen bei seiner Geburt, die Scene bei der Taufe, die Verklärung, den Engel in Gethsemane und die am Grabe mythisch behandelte, was zwar Wundergeschichten aus allen Theilen des Lebens Jesu, aber nur solche sind, die an Jesu vorgiengen, nicht von ihm verrichtet wurden, obgleich auch jene nicht vollständig.

Wie unzulänglich und inconsequent ein solches unvollständiges Anwenden des Mythusbegriffs auf die Lebensgeschichte Jesu sei, hat besonders der schon mehrmals angeführte Verfasser der Abhandlung über die verschiedenen Gesichtspunkte, in welchen der Biograph Jesu arbeiten kann, anschaulich zu machen sich bemüht [6]). Der gemischte Gesichtspunkt, auf welchem die evangelische Erzählung zum Theil als reine Geschichte, zum Theil als mythisch betrachtet wird, verdankt nach ihm seinen Ursprung solchen Theologen, welche die Geschichte nicht aufgeben, und doch auch bei ihren klaren Resultaten sich nicht beruhigen mögen, und auf diesem Mittelwege beide Parteien vereinigen zu können meinen: ein eitles Bemühen, welches der strenge Supranaturalist verketzern, der Rationalist verlachen wird. Indem diese Vermittler, bemerkt der Verf., gerne begreiflich machen möchten, was nur irgend möglich ist, so ziehen sie sich alle die Vorwürfe zu, die man der natürlichen Erklärung mit Recht macht; indem sie aber auch noch der Mythe Raum geben, so trifft sie die Klage über Inconsequenz mit aller ihrer Schwere, der schlimmste Vorwurf, der einem Gelehrten gemacht werden kann. Überdiefs ist das Verfahren dieser Eklektiker das allerwill-

6) a. a. O. S. 243 f.

kührlichste, da sie meist nach subjektiven Gründen entscheiden, was der Geschichte, und was der Mythe angehören solle, — wenigstens wissen die Evangelisten, die Logik und die ihr angehörige historische Kritik nichts von solchen Unterscheidungen. Den Begriff des Mythus auf den ganzen Umfang der Lebensgeschichte Jesu anzuwenden, in allen Theilen derselben mythische Erzählungen oder wenigstens Ausschmückungen zerstreut zu finden, dieß ist der Standpunkt dieses Verfassers, welcher nicht blos die Wundererzählungen aus der Kindheit Jesu, sondern auch die aus seinem öffentlichen Leben, und nicht blos die an ihm vorgegangenen, sondern auch die von ihm verrichteten Wunder unter die Kategorie des Mythischen stellt.

Wenn DE WETTE den drei ersten Evangelien einen sagenhaften und zum Theil sogar mythischen Charakter zuschreibt, und aus diesem ihre Abweichung in den Erzählungen und selbst in ihrer Darstellung der Reden und Lehren Jesu erklärt [7]), wenn er das Wunder bei Jesu Taufe als Mythus betrachtet [8]), wenn er zugiebt, daß manche von Jesu angeblich verrichtete Wunder in der Überlieferung entstanden, oder doch vergrößert worden sein mögen [9]), und endlich selbst den Zweifel stehen läßt, ob Jesus leiblich oder nur geistig auferstanden und wiedererschienen sei [10]): so scheint er ziemlich auf demselben Standpunkte mit dem zuletzt angeführten Verf. zu stehen, und man begreift schwer, wie er dazu kommt, den Standpunkt jener Abhandlung als zu weit geführte mythische Ansicht zu bezeichnen [11]). Es mag dieß wohl daher rühren, daß DE WETTE das Johannes-Evangelium als Richtschnur der

7) Biblische Dogmatik §. 226. (2te Ausgg.).
8) A. a. O. §. 208.
9) A. a. O. §. 222.
10) A. a. O. §. 224.
11) §. 226. Anm. a.

für den Inhalt der Geschichte und Lehre Jesu ge-
hen zu können glaubt [12]; wozu noch in dem gan-
er Geschichte Jesu gewidmeten Abschnitt seiner bi-
en Dogmatik ein gewisses Schwanken zwischen my-
er und natürlicher Erklärung kommt [13].

Die ausgedehnteste Anwendung des Begriffs von phi-
hischem Mythus, welchen man aber in Beziehung auf
lte und neue Testament besser als den dogmatischen
chnet, auf das Leben Jesu war schon 1799 in der
men Schrift über Offenbarung und Mythologie ge-
worden. Das ganze Leben Christi, heißt es hier,
r im Allgemeinen thun sollte und wollte, war lange
r in der Idee und Anschauung der Juden abgezeich-
Jesus als Individuum war nicht so da, lebte nicht
ich so, wie er nach den Erwartungen jenes Volkes
haben sollte. Nicht einmal das, worin alle Anna-
lie seine Thaten berichten, übereinstimmen, ist durch-
virkliche Thatsache. Aus verschiedenen Volksbeiträ-
ildete sich eine Volksstimme von seinem Leben, und
dieser erst sind die Evangelien gemacht [14]. Freilich
kte dagegen ein Recensent, der Verfasser scheine
veniger Historisches anzunehmen, als den Erzählungen
ch zum Grunde liege; er hätte besser gethan, sich
nüchterne Kritik des Einzelnen, als durch einen all-
nen Skepticismus leiten zu lassen [15].

§. 12.

tung und Vertheidigung der mythischen Ansicht von der evangelischen Geschichte.

Durch den im Bisherigen dargelegten mythischen Ge-
punkt für die biblische Geschichte hatte man sich der

ebendems. §.
gl. besonders die §§. 222 und 224.
103 f.
Gabler's neuest. theol. Journal Bd. 6. 4tes Stück. S. 350.

alten allegorischen Auslegung wieder genähert. Denn während die natürliche Erklärungsweise der Rationalisten sammt der schmähenden der Naturalisten der Richtung angehört, welche mit Aufopferung des göttlichen Gehaltes der heiligen Geschichte die leere historische Form derselben festhält: so geht die mythische wie die allegorische darauf aus, lieber umgekehrt mit Aufopferung der historischen Wirklichkeit des Erzählten seine absolute Wahrheit festzuhalten. Nach der den beiden letzteren Erklärungsarten (wie auch der moralischen) zum Grunde liegenden Ansicht giebt der Geschichtschreiber zwar etwas scheinbar Historisches: aber ihm bewufst oder unbewufst [1]) hat ein höherer Geist diefs Geschichtliche als blofse Hülle einer übergeschichtlichen Wahrheit oder Meinung zubereitet, und nur der wesentliche Unterschied findet zwischen den zuletzt angeführten Erklärungsweisen statt, dafs nach der allegorischen dieser höhere Geist unmittelbar der göttliche selbst, nach der mythischen der Geist eines Volks oder einer Gemeinde (nach der moralischen in der Regel der des auslegenden Subjektes) ist, und somit die Erzählung nach der ersteren Ansicht aus übernatürlicher Eingebung sich herschreibt, nach der andern auf dem natürlichen Wege der Sagenbildung sich entwickelt hat; womit noch diefs zusammenhängt, dafs die allegorische Auslegung (und die moralische) mit der ungebundensten Willkühr jeden Gedanken, den sie für gotteswürdig (moralisch) hält, der Geschichte als Inhalt unterschieben kann, wogegen die my-

1) Nach Philo hat Moses selbst den tieferen Sinn seiner Schriften beabsichtigt, s. Gratzens I, S. 94.; auch nach Origenes Comm. in Joann. Tom. 6, §. 2. Tom. 10, §. 4., hat der Prophet und Evangelist ein gewisses Bewusstsein des tieferen Sinns seiner Worte und Erzählungen: der mythischen Ansicht zufolge wird sich der Berichterstatter der in seiner Erzählung verkörperten Idee nicht rein als solcher, sondern nur in der Form jener Erzählung bewusst.

thische durch die Rücksicht auf die Angemessenheit an den Geist und die Vorstellungsweise eines Volks und einer Zeit in Aufsuchung der den Erzählungen zum Grunde liegenden Ideen gebunden ist.

Gegen diese neue Ansicht von der heiligen Geschichte sprachen sich übrigens beide Parteien, Orthodoxe wie Rationalisten, aus. Gleich Anfangs, so lange die mythische Auffassung noch innerhalb der Grenzen der A. T.lichen Urgeschichte stand, hat sich von ersterer Seite namentlich Hess gegen dieselbe geäussert [2]). So unglaublich man es finden mag, so läuft doch der ganze Inhalt seiner ziemlich umfangreichen Abhandlung auf die drei Schlüsse hinaus, welche jede weitere Bemerkung überflüssig machen, ausser der, dafs Hess keineswegs der letzte Orthodoxe war, welcher die mythische Erklärungsart durch solche Waffen bekämpfen zu können meinte. 1) Mythen sind uneigentlich zu verstehen; nun wollen aber die biblischen Geschichtschreiber eigentlich verstanden sein: folglich erzählen sie keine Mythen. 2) Mythologie ist etwas Heidnisches; die Bibel ist ein christliches Buch: also enthält sie keine Mythologie. Der dritte Schlufs ist complicirter, und wie sich unten zeigen wird, auch mehrsagend: Wenn blos in den ältesten biblischen Büchern, die weniger historisch verbürgt sind, Wunderbares vorkäme, in den späteren aber nicht mehr, so könnte man das Wunderbare für ein Kennzeichen des Mythischen halten; nun aber kommt das Wunderbare in den späteren, unleugbar historischen Büchern noch ebenso vor, wie in den frühsten: folglich kann es nicht als ein Kriterium des Mythischen gelten. Selbst die schaalste natürliche Erklärung, wenn sie nur noch etwas von Geschichte stehen liefs, mochte sie auch jeden höhe-

2) Grenzbestimmung dessen, was in der Bibel Mythus u. s. f., und was wirkliche Geschichte ist. In seiner Bibliothek der heiligen Geschichte 2. Bd. S. 155 ff.

ren Inhalt derselben vernichten, war diesen Orthodoxen noch lieber, als die mythische Auslegung. Das Schlechteste von natürlicher Deutung ist doch gewifs jene Eichhorn'sche Ansicht von dem Baum der Erkenntnifs als einem Giftbaum, indem hier die Erzählung vom Sündenfall in dem Stande der tiefsten Erniedrigung und Entäusserung von ihrem absoluten Gehalte erscheint, wogegen desselben Gelehrten spätere mythische Erklärung der Erzählung einen immerhin würdigen Gedankeninhalt in derselben findet [3]). Dennoch erklärte sich Hess mit der ersteren Deutung weit mehr zufrieden, und nahm sie gegen die spätere, mythische in Schutz [4]): — so gewifs ist es, dafs einem solchen Supranaturalismus nach der Weise der Kinder die bunte historische Hülse, auch ausgeleert von jedem göttlichen Inhalte, doch immer noch weit lieber ist, als der reichste Inhalt, welchem man jenes farbige Gewand ausgezogen.

So unangenehm es aber den Orthodoxen war, durch die aufkommende mythische Erklärungsweise in ihrem historischen Glauben gestört zu werden, so waren doch die Rationalisten nicht minder ungehalten, dafs das kunstreiche Gewebe ihres Pragmatismus durch dieselbe zerrissen und die Kunststücke ihrer natürlichen Erklärung nun mit Einemmale für verlorene Mühe erklärt werden sollten. Nur ungern läfst Dr. Paulus die Ahnung an sich kommen, dafs man in Bezug auf seinen Commentar vielleicht ausrufen werde: wozu alle die Mühe, dergleichen Legenden historisch zu erklären? wie sonderbar, dafs man Mythen wie Geschichte behandeln, wunderbare Dichtungen nach dem Causalgesetz sich begreiflich machen will [5])! Der Quälerei seiner natürlichen Erklärungen gegenüber erscheint

3) s. o. §. 6.
4) Bibl. d. h. G. 2, S. 251 f.
5) Exegetisches Handbuch 1, 2, S. 1. 71.

dem genannten Theologen die mythische Auffassungsweise nur als eine Geistesträgheit, welche mit der evangelischen Geschichte auf dem leichtesten Wege fertig zu werden wünsche, deßhalb alles Wundersame und Schwerverständliche durch das dunkle Wort: Mythus auf die Seite schiebe, und um sich der Mühe der Sonderung des Wunderbaren vom Natürlichen, des Faktums vom Urtheil zu überheben, die ganze Erzählung in die *camera obscura* alter heiliger Sage zurückstelle [6]).

Mit noch stärkerer Mißbilligung hatte sich Greiling gegen Krug's Empfehlung der genetischen d. h. mythischen Wundererklärung ausgesprochen, aber es war ihm begegnet, fast mit jedem Streich, den er auf diese führen wollte, vielmehr seine eigene, natürliche Auslegungsweise zu treffen. Unter allen Versuchen, meinte er, dunkle Stellen des N. T.s aufzuklären, könne schwerlich einer der ächthistorischen Auslegung, der Ausmittelung der eigentlichen Thatsachen und ihrer verständigen Absicht nachtheiliger sein (d. h. dem Fürwiz natürlicher Erklärer mehr Abbruch thun), als der Versuch, mit Hülfe einer dichtenden Phantasie (so verhält sich die des natürlichen Erklärers, wenn er Nebenumstände einschiebt, von welchen im Text keine Spur ist; der mythische Erklärer verhält sich nicht dichtend, sondern nur Dichtung erkennend und aufdeckend) der Geschichtserzählung aufzuhelfen. Eine solche unnöthige, willkührliche Dichtung der Phantasie ist nach Greiling die genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder (sezt man noch einen grübelnden Verstand dazu, so ist genau die natürliche Erklärung geschildert). Viele Thatsachen, die sich als solche wohl noch retten lassen, heißt es weiter, werden dadurch entweder in das Fabelland gespielt, oder an deren Stelle selbsterfundene Dichtungen gesezt (mit Unterschiebung solcher Dichtungen giebt

6) a. a. O. S. 4.

sich nur etwa die historisch-mythische Erklärungsweise a
aber eben sofern sie keine ächt-mythische, sondern mit d
natürlichen identisch ist). Namentlich eine Erklärung d
Wunder, meint Gabler, dürfe das Faktum selbst nic
verändern und durch die Auslegung taschenspielerisch ei
andres unterschieben (was nur die natürliche Erklärun
thut), sonst würde ja das dem Verstand anstößige Objek
nicht erklärt, sondern das vorausgesetzte Faktum gelegn
net, womit die Aufgabe nicht gelöst wäre (es ist falsch
zu behaupten, daß ein Faktum zur Erklärung vorliege
was unmittelbar vorliegt, ist nur ein Bericht, von welchem
erst ausgemacht werden muß, ob ihm ein Faktum zu
Grunde liegt, oder nicht). Statt dessen müssen nach den
angeführten Gelehrten namentlich die von Jesu verrichte
ten Wunder natürlich, näher psychologisch, erklärt wer
den, wobei man dann am wenigsten Ursache habe, die er
zählten Thatsachen zu verändern, zu beschneiden, mi
Deutungen so lange zu versetzen, bis sie selbst zur Dich
tung werden (mit welchem Rechte dieß der natürliche
Erklärungsweise nachgerühmt wird, geht schon aus dem
Bisherigen hervor) [7]).

Ueberhaupt, durchgeht man die Gründe, mit welchen
von den bezeichneten beiden Seiten die mythische Erklä-
rungsweise bekämpft worden ist: so findet man zum grö-
ßeren Theile nur Mißverständnisse und Cirkel im Beweise.
Was soll man z. B. sagen, wenn Paulus die Einleitung zu
seinem exegetischen Handbuch mit einer Freude darüber
eröffnet, daß das Lukas-Evangelium in seinem Prologe
uns recht angelegentlich von der Glaubwürdigkeit der ge-
sammelten Thatsachen, und von der prüfenden Sorgfalt
des Sammlers versichere; wenn er zuversichtlich fragt, was
dadurch entschiedener werde, als daß wir in diesem Evan-
gelium keine Mythen, sondern reine Thatsachen bekommen

7) Gabler in Henke's Museum 1, 4, S. 621 ff.

sollen, da doch Niemand mythische Dichtungen mit einem solchen Vorwort beginnen würde. Diese ganze Argumentation fällt durch die einfache Unterscheidung, daſs Lukas zwar allerdings so nicht sprechen konnte, wenn er das von ihm zu Erzählende selbst als Mythen erkannte, wohl aber, wenn er davon nichts ahnte, was nach dem Geiste seiner Zeit zum Voraus wahrscheinlich ist. Ebendamit fällt das Andere, was Dr. Paulus hinzusetzt, es sei nicht begreiflich, wie es dem Pauliner Lukas möglich gewesen wäre, Mythisches in sein Evangelium aufzunehmen, da gerade sein Lehrer Paulus so oft und stark gegen judaisirende Mythen eifere (1. Tim. 1, 4. 4, 7. Tit. 1, 14.). Zugegeben auch die paulinische Authentie der citirten Briefe, und das enge Verhältniſs des Verfassers des dritten Evangeliums zum Apostel Paulus, so waren einmal die in jenen Briefen bekämpften Mythen offenbar andrer Art, nämlich unerbauliche Ausgeburten einer jüdischen oder christlichen Gnosis, wogegen das, was in dem Evangelium als mythisch in Anspruch genommen wird, auf die erbaulichste Weise christlichen, wenn auch judaisirenden, Ideen dient; dann aber konnte den Lukas die paulinische Abneigung gegen Mythen nicht von der Aufnahme solcher Erzählungen abhalten, welche er selbst nicht als Mythen erkannte. Aber freilich, Dr. Paulus kennt in Bezug auf das N. T. nur eine absichtliche Einkleidung in Mythen, um welche also auch Lukas bei der Aufnahme mythischer Stücke in sein Evangelium gewuſst haben müſste, und stützt so eine irrige Voraussetzung durch eine andre noch verkehrtere.

Das Wort Mythus, erklärt er in dieser Beziehung [8], sollte schon deſswegen auf die evangelische Geschichte nicht angewendet werden, weil man es bei dieser Anwendung in einem ganz andern Sinn nehmen müsse, als die Wortbedeutung und der ursprüngliche Gebrauch mit sich brin-

8) s. a. O. S. 2 ff.

ge. Von der alten classischen Mythologie nämlich
Paulus die richtige Einsicht, dafs in ihr die Voraussetz
eines Eingreifens höherer Wesen in das menschliche T
ben nicht blos Einkleidung, noch weniger frommer Bet
gewesen sei: es stand, wie er ausdrücklich versichert, ni
so, als ob die Menschen, und namentlich die Dichter,
sichtbaren und natürlichen Ursachen der Fakta, für
richtig gewufst, und nur zur Verherrlichung des Gesc
hesen die übersinnlichen Ursachen hinzugedacht hätt
vielmehr haben alle, und auch die Dichter, das Da
und Einwirken unsichtbarer Wesen so gewifs, als
Sichtbare selbst, geglaubt. Nun aber auf die Anfänge
N. T.lichen Geschichte angewendet, solle, meint Dr. P
lus, das Wort Mythus gewöhnlich die Bedeutung ei
Einkleidung haben, in welche man erst in der Folge
die frühsten, nicht genau bekannten Ereignisse absichtl
eingehüllt habe; es solle also hier nicht wie dort eine
wufstlose, unwillkührliche, sondern eine bewufste und
sichtliche Dichtung bezeichnen. Allein wer giebt dem
nannten Ausleger das Recht, einen so verkehrten Beg
von N. T.lichen Mythen zum Grunde zu legen, als sollt
sie künstliche Produkte absichtsvoller Dichtung sein, e
Vorstellung, welche von allen, die auf gründliche We
über Mythen in der heiligen Geschichte gehandelt hab
ausdrücklich ausgeschlossen worden ist? 9) Freilich den
er sich die Sache eigentlich so, im classischen Alterth
sei das Mythische die psychologische Täuschung der
der Sache Gegenwärtigen, Mitredenden und Mithande

9) s. o. §. 8. namentlich die in Anmerkung 2 und 7. angefüh
ten Schriften. — In demselben Irrsal mit Paulus zeigt si
auch Hase in der oben angeführten Abhandlung befange
wenn er daraus, dass die biblischen Schriftsteller eigentli
verstanden sein wollen, beweisen zu können meint, da
ihre Erzählungen keine Mythen seien.

den gewesen, welche durch natürliche Erklärung zurecht zu stellen sei; wogegen die im N. T. angenommenen Mythen die auf vergangne Fakta zurückgetragne Meinung der später Lebenden enthalten, und dadurch der natürlichen Erklärung entzogen werden sollen. Allein, was Paulus als Beleg dieser Ansicht von der heidnischen Mythologie anführt, das sind doch nur solche Punkte, wie Begeisterung des Dichters durch die Musen, Einsprache der Götter im Traum u. dgl., was nur mythische Vorstellungen, nicht aber eigentliche Mythen sind; diese selber, die mythischen Erzählungen, z. B. vom Argonautenzug, vom trojischen Krieg u. s. f., würde ihm doch schwer fallen, aus psychologischer Täuschung der Mitlebenden zu erklären, und es würde ihm kaum etwas Andres übrig bleiben, als sie für zurückgetragene Vorstellungen der Nachgeborenen zu halten, also sie ebenso zu behandeln, wie, wer im N. T. Mythen anerkennt, mit diesen verfährt.

Kaum einer Erwähnung werth sind solche Einwände, wie man sie dessen ungeachtet nicht selten noch zu lesen und zu hören bekommt: da das Christenthum eine historische Religion sei, so können in seinen Urkunden keine Mythen sich finden (als ob nicht nach der vorgefundenen Beschaffenheit der Urkunden unsre Vorstellung von dem historischen Charakter des Christenthums sich zu richten hätte); mythologisch sei nur der Polytheismus, der Monotheismus sei antimythologisch; bei den Völkern, welche Mythen haben, laufe Alles auf das Suchen eines Höheren, einer Gottheit hinaus, und so lasse sich der Mythenbegriff auf das A. und N. T. schon deßhalb nicht anwenden, weil in ihnen die Lehre von dem wahren Gott schon gefunden sei [10]) (allerdings drückt die mythische Darstellung ein Suchen und Ringen, das noch nicht gefunden hat,

10) Wegner, geschichtliche Auffassung der 3 ersten Kapitel des ersten Buchs Mosis, S. 49.

aus, aber nicht nach einem Inhalte, der nun im Christ
thum gefunden wäre, sondern nach einer Form, der d
klaren Begriffs, und diese war in der ersten Christen
meinde noch nicht vorhanden, weswegen sich in ihr,
erachtet ihrer Erkenntnifs der religiösen Grundwahrheit
doch ein Bedürfnifs nach mythischer Darstellung derselb
äussern konnte). Wenn ferner geltend gemacht wird,
angeblich mythischen Erzählungen im N. T. seien viel
genau und umständlich auch in Nebenzügen, die man si
nicht die Mühe genommen haben würde, zu erdichten
so braucht man sich nicht einmal mit Horst zu bemühe
daran zu erinnern, dafs gerade diese redselige Umstä
lichkeit einer Erzählung als Kennzeichen des Sagenhaft
und Dichterischen angesehen werden könne, da der ern
Geschichtschreiber selten so glücklich sei, mit den Beg
benheiten so ganz bis auf deren leiseste Schattirungen
Reine zu kommen[12]); sondern man darf in der Regel
demselben Verfasser nur einige Blätter umschlagen, um
rade auf die entgegengesetzte Argumentation zu stosse
wie sich nämlich da oder dort eine fingirte Legende de
wegen nicht annehmen lasse, weil in einer solchen All
ausführlicher und ausgeschmückter sich zeigen müfste[13]
Indem so die Erzählung der Evangelisten bald zu ausfüh
lich, bald zu wenig ausführlich, das Einemal zu gen
bis in die kleinsten Züge hineingezeichnet, das Andre
nicht ausgemalt genug sein soll, um für mythisch ange
hen werden zu können, indem also die Bestreiter der m
thischen Auffassung sich das Entgegengesetzte gleicherw
se zu Nutze zu machen wissen: so kann man sie in di
sem Stücke durch ihren eigenen Widerspruch als wid

11) Hasselhuhn, über die Unzulässigkeit der mythischen A
fassung des Historischen im N. T. 1. Abthl. S. 87.
12) In Hasse's Museum I, 4, S. 705.
13) Hasselhuhn a. a. O. S. 91.

legt betrachten. Übrigens hat gegen das zuletzt angeführte Argument Schneckenburger mit Recht erinnert, dafs es auch im Kreise des Mythischen ein Mehr oder Minder gebe [14]), was näher dahin zu bestimmen ist, dafs die Mythenproduktion überall zwei Perioden, eine primäre und eine secundäre hat, und dafs die gesunden Produkte der ersten immer, wie unsre kanonischen Evangelien, durch edle Simplicität, die krankhaften Erzeugnisse der zweiten aber durch Unnatur und Übertreibung, wie die N. T.lichen Apokryphen, sich bemerkbar machen. Verdientermafsen hat daher schon Schelling über diejenigen, welche, um den mythischen Charakter einer alten Sage zu bestreiten, mit grofsem Triumph ausrufen: es ist doch gar keine Kunst in ihr bemerkbar, sie ist viel zu einfältig, sie macht zu wenig Jagd auf das Wunderbare, als dafs man sie einen Mythus nennen könnte, — das *procul este profani*! ausgesprochen [15]).

Was einer der neuesten Bestreiter der mythischen Auslegung, Heydenreich, insbesondere gegen die Wunderscheue, als die Hauptquelle, wie der alten natürlichen, so der neuen mythischen Ansicht vorbringt [16]), ist theils gar zu obsolet, theils für seine eigne supranaturalistische Ansicht gefährlich. Einer verschollenen Weltansicht gehört es an, wenn er sagt, obgleich Gott für gewöhnlich nur mittelbar auf die Welt einwirke, so werde doch hiedurch nicht ausgeschlossen, dafs er nicht bisweilen ausnahmsweise auch unmittelbar auf dieselbe sollte wirken können, sobald er es zur Erreichung eines besondern Zweckes nöthig finde, und wenn sofort an den einzelnen göttlichen Eigenschaften der Reihe nach gezeigt wird, wie ihnen ein solches Einwirken nicht widerspreche, und an den einzelnen Wun-

14) Über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums S. 72.
15) In der §. 8. Anm. 2. angeführten Abhandlung, am Schlusse.
16) a. a. O. S. 46 ff. 61 ff.

dergeschichten, wie bei ihnen gerade ein göttliches Eingreifen ganz besonders schicklich gewesen sei. Wenn aber hierauf Heydenreich, nach Herder's Vorgange [17]), manche Wunder als symbolische Vorgänge betrachtet, wenn er bemerkt, es habe sich durch dieselben wie im leiblichen Sinnbilde dasjenige dargestellt, was Jesus an der Menschheit geistig bewirken sollte; es habe, wenn er körperlich Kranke heilte und Todte erweckte, dadurch die Heilung der kranken, die Neubelebung der sittlich erstorbenen Seele symbolisch angedeutet und das Verlangen nach solcher geistigen Hülfe geweckt werden sollen: so führt er durch diese Betrachtungsweise die gefährliche Möglichkeit herbei, diesen symbolischen Charakter der Wundergeschichten so zu verstehen, dafs der Geist der ersten Christengemeinde sich eben jene Ideen in der symbolischen Hülle nicht wirklich vorgefallner Geschichten zum Bewufstsein zu bringen gesucht habe.

Der gewichtigste, oder eigentlich der einzige gewichtige Einwurf, welchen die Bestreiter des mythischen Gesichtspunktes für die Erklärung des N. T.s vorbringen, ist der, dafs der Ursprung zweier Evangelien von Augenzeugen, und auch bei den beiden andern die wahrscheinlich sehr frühe Abfassung das Einschleichen unhistorischer Sagen in dieselben undenkbar mache; weswegen sich dann auch dieser Einwurf bei den neuesten, von dem mythischen Standpunkt her besonders bedrohten Auslegern vorzüglich häufig wiederholt. Die dabei zum Grunde liegende Ansicht über den Ursprung unsrer Evangelien wird theils auf innere Gründe, theils auf äussere Zeugnisse gestützt. In ersterer Beziehung sind alle diejenigen Stücke in den Evangelien, welche sich weigern, anders als mythisch sich auslegen zu lassen, eben so viele innere Gründe gegen die

17) Von Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium. S. 13 ff. 115 ff.

Voraussetzung einer Abfassung derselben durch Apostel oder solche, welche unmittelbar von Aposteln ihre Erkundigungen eingezogen hätten; auf innere Gründe also kann die Authentie der Evangelien nicht gebaut werden, ehe sämmtliche Erzählungen derselben darauf angesehen sind, ob sie eine historische oder eine mythische Auffassung verlangen. Freilich, wenn die äussern Zeugnisse für einen apostolischen Ursprung der Evangelien zwingend wären: so würde dieſs ein bedenkliches Hinderniſs der mythischen Ansicht von ihren Berichten sein. Allein so sind jene äussern Gründe keineswegs beschaffen. Denn so hoch gehen doch die Zeugnisse weder für das Matthäus- noch für das Johannes-Evangelium hinauf, daſs uns ein Bekannter dieser Apostel die Mittheilung machte, sie haben Evangelien, und zwar eben diejenigen geschrieben, welche wir jezt unter ihren Namen lesen. Für das johanneische Evangelium findet sich gerade bei Polykarpus, welcher den Johannes gekannt haben soll, nicht blos in dem, was uns von ihm Schriftliches übrig ist, kein Zeugniſs, sondern auch Irenäus, sein Schüler, weiſs sich für die Ächtheit jenes Evangeliums auf keinen Ausspruch seines Lehrers zu berufen [18]). Auch aus Papias, der als Ἰωάννου ἀκουστής bezeichnet wird, wissen die Väter, welche die alten Zeugnisse für unsre Evangelien sorgfältig aufgesammelt haben, nichts für das johanneische Evangelium beizubringen. Dagegen bezeugt Papias von Matthäus, daſs er ein Evangelium (denn das will er allerdings durch τὰ λόγια bezeichnen [19]) geschrieben habe [20]); allein theils wird Papias nicht wie des Johannes, so auch des Matthäus Bekannter

18) DE WETTE, Einleitung in das N. T. §. 100 (2te Ausgabe).

19) vgl. LÜCKE, in TZSCHIRNER's und WEGSCHEIDER's Studien, 1833, 2. Heft S. 499 ff., gegen SCHLEIERMACHER, über Papias Zeugnisse von unsern beiden ersten Evangelien, Studien, 1832, 4, S. 735 ff.

20) Euseb. H. E. 3, 39.

genannt; theils führt er keine Stellen aus dem von ih
dem Matthäus zugeschriebenen Werke an, aus welch
wir beurtheilen könnten, ob es dasselbe mit dem uns vo
liegenden angeblichen Matthäus-Evangelium sei; theils en
lich hat nach ihm Matthäus hebräisch geschrieben, und da
nun unser erstes Evangelium gerade eine Uebersetzung di
ser Apostelschrift sei, beurkundet weder er noch ein andr
Kirchenschriftsteller, sondern man setzt es nur voraus
Man wird die Forderung überspannt nennen, für die A
thentie eines Buchs ein Zeugniſs von einem Bekannten d
Verfassers, also gleichsam von einem Augenzeugen d
Aktes der Abfassung und einem Ohrenzeugen der Versich
rung des Autors, es geschrieben zu haben, zu verlange
Sie wäre es, wenn es sich nur um Wahrscheinlichkei
wenn auch noch so hohe, der Authentie einer Schrift ha
delte: hier aber wird Nothwendigkeit, oder ein Zeugni
verlangt, welcher uns auch gegen das etwaige Ergebni
der inneren Kritik doch bei der Annahme eines apostol
schen Ursprungs der genannten Evangelien zwingend fe
hielte. Ein zwingendes Zeugniſs müſste die angeführ
Beschaffenheit haben, und da ein solches fehlt: so blei
uns die Möglichkeit offen, je nach der inneren Beschaf
fenheit jener Evangelien sie als Werke von Aposteln od
Nichtaposteln zu behandeln. — Die beiden mittleren Eva
gelien sollen Werke von Apostelgehülfen sein. Vo
zweiten meldet Papias, aus dem Munde des πρεσβύτερο
Ἰωάννης, daſs es von Markus, der dem Apostel Petru
als Dolmetscher gedient, aus Erinnerungen an dessen Vo
träge geschrieben worden sei [21]), und Andre lassen dies
Schrift noch dazu von Petrus durchgesehen und gebilli
werden [22]). Allein wie sich diese letztere Notiz durc
den eigenen Widerspruch ihres Gewährsmanns wide

21) Bei Eusebius a. a. O.
22) Clem. Alex. bei Eusebius H. E. 2, 15.

legt [23]): so trifft die erstere Angabe, dafs Markus nach den Vorträgen des Petrus, also nach einer eigenthümlichen Quelle gearbeitet habe, bei unsrem jetzigen zweiten Evangelium durchaus nicht zu, welches augenscheinlich aus Matthäus und Lukas zusammengeschrieben ist [24]); abgesehen davon, dafs das ἡ τάξις, welches Papias von der Schrift des Markus prädicirt, auf die uns vorliegende in keiner Hinsicht Anwendung finden kann, so dafs auch hier der anfängliche Schein verschwindet, als rede Papias von unsrem jetzigen Markus-Evangelium [25]). — Das Lukas-Evangelium hat ein starkes Zeugnifs seiner Abkunft von einem Apostelschüler in der Apostelgeschichte desselben Verfassers, in welcher er einigemale als Begleiter des Paulus, namentlich auch auf seiner Reise nach Rom, erscheint. Und zwar hat man aus dem abgebrochenen Schlufs der Apostelgeschichte, welcher nur noch eines zweijährigen Aufenthalts Pauli zu Rom, aber keines Ausgangs seiner Sache Meldung thut, folgern zu dürfen geglaubt, dafs Lukas die Apostelgeschichte eben während seines Zusammenseins mit Paulus in Rom, in den Jahren 63—65 geschrieben, folglich sein Evangelium, welches er im Eingang der Apostelgeschichte als den πρῶτον λόγον bezeichnet, etwas früher, also zu einer Zeit verfafst habe, in welcher er bei Paulus und andern Aposteln die genauesten Erkundigungen über das Leben Jesu einziehen konnte. Allein aus dem Schweigen der Apostelgeschichte über den weiteren Verlauf und das Ende der Gefangenschaft des Paulus ihre Abfassung während der Dauer von dieser zu schliefsen, ist ein un-

23) Derselbe ebendaselbst 6, 14. Vgl. de Wette, Einleitung in das N. T. §. 99.

24) Dies ist zur Evidenz erhoben durch Griesbach in der Commentatio, qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse demonstratur. In dessen opuscula acad. ed. Gabler Vol. 2. No. XXII. Vgl. Saunier, über die Quellen des Evangeliums des Markus, 1825.

25) Vgl. Schleiermachern a. a. O.

zulässiges *argumentum ex silentio*, welches, um einiges Gewicht zu bekommen, durch innere Gründe verstärkt werden müsste [26]); so dass Lukas immerhin sein Evangelium möglicherweise viel später, und zu einer Zeit geschrieben haben könnte, in welcher er der Unterstützung des Paulus (der übrigens mit den Thatsachen des Lebens Jesu nur mittelbar, und wegen seines seltenen Zusammenseins mit Aposteln auch nur unvollkommen bekannt gewesen zu sein scheint), und ebenso der übrigen Augenzeugen entbehrte, also der Möglichkeit ausgesetzt war, im Geiste seiner Zeit mythische Elemente unter die historischen aufzunehmen.

Ist somit die Augenzeugenschaft, oder ein solches Verhältniss zu Augenzeugen, welches die Aufnahme von Mythen undenkbar machte, von keinem der Verfasser unsrer Evangelien durch äussere Zeugnisse streng zu beweisen: so fragt sich noch, ob nicht, abgesehen von den Verfassern, die Zeit ihrer Abfassung so frühe zu setzen ist, dass sie die Annahme mythischer Nachrichten in denselben unmöglich macht? Da diess, in Ermanglung verlässlicher Zeugnisse, nur aus der inneren Beschaffenheit der Evangelien erhellen kann: so wollen wir uns, um der folgenden Untersuchung nicht vorzugreifen, vorläufig nur etwa dreissig Jahre Zwischenzeit zwischen Jesu Tod und der Entstehung unsrer Evangelien ausbedingen. Wer die Möglichkeit der Entstehung von Mythen in dieser Zwischenzeit leugnete, der würde, um mit Usteri [27]) zu reden, wenig Kenntniss davon verrathen, wie kurze Zeit dazu nöthig ist, dass nicht etwa blos verborgene und geheime, sondern öffentliche und bekannte Thatsachen durch die Tradition eine neue Wendung und einen Anstrich des Wunderbaren erhalten, wenn einmal die Gemüther hiezu disponirt sind. Herodot bezeugt (1, 95.), dass zu seiner

26) Vgl. DE WETTE, Einleitung in das N. T. §. 116.

27) In ULLMANN's und UMBREIT's theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1832, 4tes Heft, S. 787 f.

Zeit, also beiläufig 70 Jahre nach Cyrus Tode, ausser dem von ihm mitgetheilten Berichte solcher über Cyrus, welche nicht darauf ausgehen, στρωτὰ τὰ περὶ Κῦρον, noch τερφασίης ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι. Wenn Heydenreich gegen diese Instanz zuversichtlich fragt, welches von unsern Evangelien denn, wie von den Urhebern der von Herodot verworfenen Berichte nach seinen Worten vorausgesetzt werden müsse, ein βέλτεσθαι στρωτὰ τὰ περὶ Ἰησοῦν zeige? [28]) so antworten wir eben so getrost: alle. Wenn er aber weiter mit Paulus bemerkt, dafs in dem angeführten Falle der zwischen Faktum und Sagenbildung liegende Zeitraum ungleich gröfser sei, als der zwischen Jesu Tod und dem Ursprung unsrer Evangelien anzunehmende [29]): so haben wir uns allerdings hiefür keine 70 Jahre erbeten, sondern vorläufig nur dreissig. Wenn aber nun Paulus, als ob das angeführte Beispiel die kürzeste Zeit für mögliche Sagenbildung angäbe, darauf sogleich die Behauptung baut, dafs nur etwa erst in der dritten Generation nach dem Faktum mythische Verschönerungen ihren Anfang nehmen können: so sind ihm aus demselben Herodot die offenbaren Legenden entgegen zu halten, welche dieser nicht blos über Cyrus, sondern auch über den nur etwa 30 Jahre hinter der Abfassungszeit seiner Geschichte zurückliegenden zweiten Perserkrieg zu erzählen weifs, wie, dafs das von den Barbaren bedrohte Delphi durch Erdbeben und kämpfende Heroën gerettet worden sei (8, 37 f.); dafs der von den Persern verbrannte heilige Oelbaum auf der athenischen Burg über Nacht wieder einen ellenhohen Sprofs getrieben (8, 55.); dafs zum Beginne der Salaminischen Schlacht ein φάσμα γυναικὸς mit vernehmlichen Worten aufgefordert habe (8, 84.). Freilich gerade gegen Dr. Paulus ist mit diesen Instanzen wenig auszurichten, da vor seinem Scharf-

28) a. a. O. 2te Abtheilung, S. 55 f.

29) Heydenreich a. a. O. Paulus exeget. Handbuch I, 2, S. 61.

ginn auch die angeführten Herodotischen Wunder sich alsbald in natürliche aber treu berichtete Begebenheiten verwandeln werden, wie er ja manche profane Mythen, deren man sich als Analogieen zur Unterstützung der mythischen Ansicht von gewissen neutestamentlichen Erzählungen zu bedienen pflegt, durch Umdeutung in wirkliche, aber natürliche Vorfälle zu jener Beweisführung unbrauchbar zu machen gesucht hat. Wenn aber der genannte Gelehrte darauf noch besonderes Gewicht legt, wie undenkbar es sei, dafs sich in Palästina selbst, wo die Augenzeugen noch lebten, Sagen über Jesum und Sammlungen von solchen gebildet haben: so darf man sich hier nur die Vorstellungen von Palästina und von Augenzeugen näher entwickeln, um zu sehen, dafs sie die Entstehung von Sagen in so früher Zeit keineswegs undenkbar machen. Zugegeben, dafs sich diese Sagen alle in Palästina gebildet haben: wer sagt uns denn, dafs dies gerade an denjenigen Orten geschehen sein müsse, wo Jesus am längsten sich aufgehalten hatte, wo also seine wahren Schicksale bekannt waren? Was aber die Augenzeugen betrifft, so müfste, sofern die Apostel darunter verstanden sein sollen, diesen eine wahre Allgegenwart zugeschrieben werden, wenn sie an allen Orten und Enden, wo unhistorische Sagen über Jesum aufkeimten und fortwucherten, zu deren Ausjätung sollten zugegen gewesen sein; Augenzeugen im weiteren Sinne dagegen, welche Jesum nicht ununterbrochen begleitet, sondern ihn nur das eine oder andere Mal gesehen hatten, mufsten wohl sehr geneigt sein, die Lücken ihrer Kenntnifs von seinem Lebensgang durch mythische Vorstellungen auszufüllen. Dafs endlich zu Lebzeiten der Apostel auch schon Sammlungen von Sagen über das Leben Jesu in allgemeinen Umlauf gekommen, und dafs namentlich eines von unsern Evangelien einem Apostel bekannt und von ihm anerkannt worden sei, wird niemals bewiesen werden können.

Ein besonders kräftiges und erfreuliches Wort hat noch am Ende seiner Laufbahn Usteri für die mythische Auffassung mancher N. T.lichen Erzählungen ausgesprochen [30]). Wie er diejenigen bekämpft, welche die Zeit zwischen den Begebenheiten und der Abfassung der Evangelien für zu kurz halten zur Ausbildung von Mythischem, ist theils oben angegeben, theils macht er noch auf den religiösen Sinn und die keineswegs unpoëtische Natur des jüdischen Volkes, als auf die günstigste Disposition zu dergleichen Produktionen, aufmerksam; auf ähnliche Weise begegnet er dem Einwand, die evangelischen Erzählungen seien viel zu vortrefflich, als dafs sie erdichtet sein könnten, durch die Bemerkung, dafs sie nur eine Vertrautheit mit dem A. T. nebst einigem plastischen Sinne voraussetzen, den man den ersten geistbegabten Christen am wenigsten Grund habe, abzusprechen. Namentlich, meint der angeführte Theologe, sollten diejenigen, welche stets darauf dringen, dafs man die orientalische Phantasie und Begeisterung doch ja nicht mit dem scholastischen occidentalischen Sinne verwechsle (Dr. Paulus), nicht die Unmöglichkeit behaupten, dafs von einem religiösen Palästinenser, zumal auf Veranlassung einer Tradition, solche symbolisch-dogmatische Scenen, wie die vorausgesetzten evangelischen Mythen sind, haben erdichtet werden können. Sollte es denn, fragt er, ausser abgeschmackten und betrügerischen Fiktionen und historischen Relationen von Augen- und Ohrenzeugen nicht noch ein Drittes geben können? Nur mufs man sich nach Usteri die Entstehung solcher Erzählungen nicht so denken, es habe sich Einer zu seinem Tisch gesetzt und aus seinem eignen Kopfe der-

30) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, 1832, 4tes Heft, 781 ff.

gleichen, wie Dichtungen, verfertigt und niedergeschrieben; sondern der Ursprung derselben verliert sich in ein Dunkel, wie bei jeder Sage, und ist nicht mehr nachweisbar; sie entstanden allmählig, gewannen allmählig Consistenz, und das bleibende Resultat sind unsre schriftlichen Evangelien. Auch von den oben gerügten beiden Fehlern einer unreinen Auffassung und einer unvollständigen Anwendung des Begriffs von Mythus hat Usteri den ersteren durch die richtige Einsicht vermieden, welche er ausspricht, wie viel an den so entstandenen Mythen geschichtliche Grundlage auf der einen und poëtische Symbolik auf der andern Seite sei, lasse sich jetzt nicht mehr unterscheiden, durch kein noch so scharfes kritisches Messer lassen sich diese beiden Elemente jetzt noch von einander sondern, höchstens könne es zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit gebracht werden, dafs bei der einen Sage mehr Historisches zu Grunde liege, bei einer andern mehr das Poëtische und Symbolische vorherrsche. Auf den Umfang der Anwendbarkeit des Mythusbegriffs bezieht sich die Bemerkung Usteri's, wenn Mythen nur in einer vorgeschichtlichen Zeit sich bilden können, so haben wir auch im N. T. eine relativ vorgeschichtliche Zeit, nämlich die vor dem öffentlichen Auftritt Jesu und seinem Zusammensein mit den Jüngern; über diese Periode haben daher ganz natürlich mythische Erzählungen entstehen können. Hier zeigt sich Usteri in dem oben gerügten Fehler einer ungehörigen Beschränkung des Mythischen in der Lebensgeschichte Jesu noch befangen. Eine solche Schranke will sich nirgends ziehen lassen, und sowohl vom Anfang als vom Ende der evangelischen Geschichte dringt das Mythische mit Macht auch in den Kern derselben ein. Setzt man nämlich von vorn herein die Taufe Jesu durch Johannes als den Endpunkt des Mythischen: so ist nicht nur diese selbst noch mythisch erzählt, sondern es folgt auf

sie die auch von Usteri mythisch gefaſste Versuchungsgeschichte; einmal aber durch jene Pforte eingedrungen, weiſs ich nicht, ob der Mythusbegriff nicht auch noch andere Erzählungen aus der Periode des öffentlichen Lebens Jesu sich vindiciren wird, wie das Wandeln auf dem Meer, den Stater im Fischmaul u. dgl. Ebenso, wenn man am Ende der Geschichte Jesu zwar die Himmelfahrt mit ihren Engeln der mythischen Auffassung preisgeben will: so findet sich doch auch in der Engelerscheinung am Grabe des Auferstandenen etwas Analoges, und noch weiter zurück in dem Engel in Gethsemane etwas, das deutlich nach Legende schmeckt, endlich selbst die am Anfang der Leidensverkündigung stehende Verklärungsgeschichte will sich so wenig als die Himmelfahrt einer historischen Auffassung bequemen: so daſs, jener willkührlichen Grenzmarken spottend, das Mythische auf allen Punkten der Lebensgeschichte Jesu zum Vorschein kommt.

Wer gegen diesen Augenschein dennoch darauf bestehen wollte, daſs die historische Zeit, in welche das öffentliche Leben Jesu fällt, die Bildung von Mythen über dasselbe undenkbar mache, dem ist zu erwiedern, daſs um ein groſses Individuum, zumal wenn an dasselbe eine in das Leben der Menschen tief eingreifende Umwälzung geknüpft ist, sich frühzeitig, selbst in der trockensten historischen Zeit, ein unhistorischer Kreis sagenhafter Verherrlichung bildet. Man denke sich eine junge Gemeinde, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeinde, geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeinde von Orientalen, von gröſstentheils ungelehrten Menschen, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der concreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten

sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren: so wird man erkennen: es mufste unter diesen Umständen entstehen was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter, so wie alter, auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, dafs er zu Nazaret aufgewachsen sei, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sei, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, dafs er aber am Ende dem Hafs und Neid der pharisäischen Partei erlegen, und am Kreuze gestorben sei: — dieses Gerüste wurde mit den mannichfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe eingewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das alte Testament, in welchem die erste, vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeinde lebte und webte. Jesus als der gröfste Prophet mufste in seinem Leben und seinen Thaten Alles vereinigt und überboten haben, was die alten Propheten, von welchen das A. T. erzählt, gethan und erlebt hatten; er als der Erneurer der hebräischen Religion durfte hinter dem ersten Gesetzgeber in keinem Stücke zurückgeblieben sein [31]); an ihm,

---

31) Die A. T. liche Fundamentalstelle für dieses vorbildliche Verhältniss des Moses zum Messias ist die auch im N. T. A. G. 3, 22. 7, 37. messianisch gedeutete Stelle 5. Mos. 18, 15., wo Moses zu dem Volke spricht: προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου, ὡς ἐμέ, ἀναστήσει σοι Κύριος ὁ Θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε (LXX.). Daher denn das jüdische Dogma:

dem Messias, endlich mufste Alles, was im A. T. Messianisches geweissagt war, in Erfüllung gegangen sein, er konnte nicht anders, als dem von den Juden im Voraus entworfenen Schema des Messias, so weit die in seinen historisch bekannten Schicksalen und Reden an diesem Schema gemachten Abänderungen es erlaubten, entsprochen haben. Dafs bei dieser Uebertragung des Erwarteten in die Geschichte des wirklich Erfolgten, überhaupt bei der mythischen Ausschmückung des Lebens Jesu keine Art von

---

כְּגוֹאֵל רִאשׁוֹן כֵּן גּוֹאֵל אַחֲרוֹן wie es sich z. B. Midrasch Kohelcth f. 73, 3. (bei Schöttgen, horae hebraicae et talmudicae, 2, S. 251 f.) ausgesprochen findet: R. Berechias nomine R. Isaaci dixit: Quemadmodum Goël primus (Moses), sic etiam postremus (Messias) comparatus est. De Goële primo quidnam scriptura dicit? Exod. 4, 20: et sumsit Moses uxorem et filios, eosque asino imposuit. Sic Goël postremus, Zachar. 9, 9.: pauper et insidens asino. Quidnam de Goële primo nosti? Is descendere fecit Man, q. d. Exod. 16, 14.: ecce ego pluere faciam vobis panem de coelo. Sic etiam Goël postremus Manna descendere faciet, q. d. Ps. 72, 16.: erit multitudo frumenti in terra. Quomodo Goël primus comparatus fuit? Is ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas, q. d. Joël 4, 18: et fons e domo Domini egredietur, et torrentem Sittim irrigabit. — Auch auf die Propheten wird dieses vorbildliche Verhältniss zum Messias ausgedehnt, Tanchuma f. 54, 4. (bei Schöttgen a. a. O. S. 74.): R. Acha nomine R. Samuelis bar Nachmani dixit: Quaecumque Deus S. B. facturus est לעתיד לבא (tempore messiano) ea jam ante fecit per manus justorum בעולם הזה (seculo ante Messiam elapso). Deus S. B. suscitabit mortuos, id quod jam ante fecit per Eliam, Elisam et Ezechielem. Mare exsiccabit, prout per Mosen factum est. Oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit. Deus S. B. futuro tempore visitabit steriles, quemadmodum in Abrahamo et Sara fecit.

betrügerischer Absichtlichkeit und schlauer Erdichtung stattgefunden, sollte in unsrer Zeit nicht mehr zu bemerken nöthig sein. Sagen eines Volks oder einer Religionspartei sind ihren ächten Grundbestandtheilen nach nie das Werk eines Einzelnen, sondern des allgemeinen Individuums jener Gesellschaft, ebendaher auch nicht bewufst und absichtlich entstanden. Ein solches unmerkliches gemeinsames Produciren wird dadurch möglich, dafs dabei die mündliche Ueberlieferung das Medium der Mittheilung ist; denn während durch die Aufzeichnung das Wachsthum der Sage sistirt, oder doch nachweisbar gemacht wird, wie viel jedem folgenden Schreiber Antheil an den Zuthaten gebühre: so kommt bei mündlicher Ueberlieferung die Sache so zu stehen, dafs das Ueberlieferte im zweiten Munde vielleicht nur um Weniges anders sich gestaltet als im ersten, im dritten ebenfalls nur Weniges hinzukommt im Verhältnifs zum zweiten, auch im vierten dem dritten gegenüber nichts Wesentliches geändert wird: und doch kann im dritten und vierten Munde der Gegenstand ein ganz andrer geworden sein, als er im ersten war, ohne dafs irgend ein einzelner Erzähler diese Änderung auf bewufste Weise vorgenommen hätte, sondern sie kommt auf Rechnung aller zusammen, und entzieht sich eben um dieser Allmählichkeit willen dem Bewufstsein, wie dieis schneeballartige Anwachsen der Tradition schon von Lessing in Bezug auf die evangelische Geschichte bemerkt worden ist [32]).

Nimmt man dieis Alles zusammen, so wird der Annahme von Mythen in allen Theilen der evangelischen Geschichte wenig mehr im Wege stehen. Die Benennung,

---

32) Neue Hypothese über die Evangelisten, §. 3. Anmerkung. Lessing's Werke, Berlin bei Voss, 6ter Bd. S. 223.

Mythen, selbst aber wird bei Verständigen ebenso wenig Anstofs erregen, als jemals ein bloſses Wort einen solchen hervorbringen sollte. Denn Alles, was durch die Erinnerung an die heidnische Mythologie jenem Worte Zweideutiges anklebt, schwindet ja durch die bisherige Ausführung, welcher zufolge unter neutestamentlichen Mythen nichts Andres, als geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage, zu verstehen sind.

Durch das Bisherige ist gezeigt, daſs, wer den mythischen Standpunkt auf die evangelische Geschichte in Anwendung bringt, nicht einem Einfall von heute, sondern dem vielhundertjährigen Gang der Sache selbst folgt. Nach dieser Rechtfertigung des Standpunkts der folgenden Untersuchungen könnte nun aber noch eine Darlegung der leitenden kritischen Grundsätze derselben, und namentlich der Kriterien erwartet werden, durch welche ein Element der evangelischen Geschichte sich als mythisches erweisen soll. Da jedoch diese Grundsätze und Kriterien doch nur aus der durchgearbeiteten Masse einzelner Fälle ihrer Anwendung abstrahirt werden könnten, und abgesehen von diesen sich nicht einmal mit gehöriger Anschaulichkeit darstellen lassen: so ist es wohl besser, ihre Exposition dem Verlauf der Untersuchung einzuflechten; ob Einheit in denselben und Consequenz in ihrer Anwendung sei, wird der kundige Leser auch ohne eine vom Verfasser vorangestellte Zusammenfassung selbst finden. — Was man weiter hier erwarten könnte, eine vorgängige Untersuchung über die zu Grunde zu legende Eintheilung des Lebens Jesu in Perioden, hat mehr nur für eine pragmatische Bearbeitung desselben Wichtigkeit, während für die kritische die gewöhnliche Eintheilung beibehalten werden kann; ebenso muſs die weitere Zerfällung des Stoffes in Kapitel und Unterabtheilungen zwar bei einem der reinen Wis-

senschaft angehörigen Gegenstande aus diesem selber n
Nothwendigkeit hergeleitet werden, bei einer Kritik hi
gegen, welche den Stoff durchweg von aussen nimm
dient sie mehr nur der äusseren Bequemlichkeit der Üb
sicht, weſswegen über die Freiheit, mit welcher sich i
dieser Hinsicht die folgende Untersuchung bewegt, wo
Niemand im Ernste mit dem Verfasser rechten wird.

Erster Abschnitt.

Geschichte der Geburt und Kindheit Jesu.

Erstes Kapitel.

Verkündigung und Geburt des Täufers.

§. 13.

Die Erzählung des Lukas *) und deren unmittelbare, supranaturalistische Auffassung.

Dem öffentlichen Auftritt Jesu schicken alle unsre Evangelisten den des Täufers Johannes voraus: seinem ersten Eintritt in das Leben den Lebensanfang des Täufers voranzustellen, ist dem einzigen Lukas eigen. Diese Erzählung kann auch von einer, eigentlich nur dem Leben Jesu gewidmeten Betrachtung nicht übergangen werden, theils wegen des engen Zusammenhangs, in welchen schon von vorn herein das Leben des Täufers mit dem Leben Jesu gesetzt wird, theils wegen des Beitrags, welchen der bezeichnete Abschnitt zur Charakteristik der evangelischen Berichte bietet. Denn dafs derselbe, sammt dem Übrigen der beiden ersten Kapitel des Lukas, unächt und spätere Zuthat sei, war eine unkritische Vermuthung Solcher, welche den damals noch neuen mythischen Standpunkt, welchen diese Kindheitsgeschichte zu fordern schien, auf das übrige Evangelium anzuwenden sich scheuten [1]).

*) Ein für allemal mag hier erinnert werden, dass, wo in den folgenden Untersuchungen kurzweg von Lukas, Matthäus u. s. f. gesprochen wird, immer nur der Verf. des dritten, ersten u. s. w. Evangeliums gemeint ist, unentschieden, ob sie die apostolischen Männer dieses Namens, oder spätere Unbekannte waren.

1) z. B. J. E. Ch. Schmidt, das ächte Evangelium des Lukas, in Hanxa's Magazin 5, 3, S. 475 ff., R. Ch. L. Schmidt im

Ein frommes priesterliches Ehepaar ist kinderlos gealtert: als auf Einmal dem Priester beim Räuchern im Heiligthum der Engel Gabriel erscheint, und ihnen in ihren alten Tagen einen Sohn verheifst, der als Gottgeweihter leben, und der wegbereitende Vorläufer des in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden Gottes sein werde. Als Zacharias wegen seines und der Elisabet hohen Alters die Verheifsung bezweifelt, wird ihm vom Engel als Zeichen und Strafe zugleich bis zur Erfüllung Stummheit auferlegt, welche wirklich andauert, bis bei der Beschneidung des nunmehr geborenen Sohnes der Vater ihm den vom Engel vorgeschriebenen Namen beilegen soll, worauf er mit wiedererlangtem Sprachvermögen in einen Hymnus ausbricht (Luk. 1, 5—25. 57—80.).

Dafs hiemit der evangelische Bericht wirklich eine Reihe äusserer, und zwar wunderbarer Vorgänge: eine von Gott veranstaltete, durch die Erscheinung eines der höchsten Geister vermittelte Vorherverkündigung des messianischen Vorläufers, eine nicht ohne besonderen göttlichen Segen bewirkte Schwangerschaft, und eine auf ausserordentliche Weise sowohl eingetretene als gehobene Stummheit erzählen wolle, scheint sich zunächst von selbst zu verstehen. Eine andere Frage ist, ob auch wir dieser Ansicht des Referenten beitreten und uns überzeugen können, dafs wirklich der Geburt des Täufers eine solche Reihe von wunderbaren Ereignissen vorangegangen sei?

Den ersten Anstofs, welchen die neuere Bildung an der vorgelegten Erzählung nimmt, bildet die Engelerscheinung theils als solche überhaupt, theils diese in ihrer besonderen Beschaffenheit. Was das Letztere betrifft, so giebt sich

---

Repertorium für die Literatur der Bibel 1, S. 58 ff., Hasse in Hasse's Museum, 1, 3, S. 462 ff. Vgl. Eichhorn's Einleitung, 1. Bd. S. 650 f. — Dagegen: Süsman, symbolarum ad illustranda quaedam evangeliorum loca, P. 2. in seinen vermischten Aufsätzen, S. 25 ff.

der Engel selbst zu erkennen als *Γαβριήλ, ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (1, 19.), und hier findet man es nun undenkbar, dafs der göttliche Geisterstaat wirklich gerade so beschaffen sein sollte, wie sich die nachexilischen Juden denselben dachten, und dafs sogar die Namen der Engel in der Sprache dieses Volkes gegeben sein sollten [2]). Selbst der Supranaturalist auf seinem Boden kommt hier in einiges Gedränge. Wären nämlich Namen und Rangordnung der Engel, wie sie hier vorausgesetzt werden, ursprünglich auf dem Boden der geoffenbarten hebräischen Religion erwachsen, hätte Moses oder einer der älteren Propheten dieselben festgesetzt: so könnten und müfsten sie auf supranaturalistischem Standpunkt als richtig angenommen werden. Nun aber finden sich jene näheren Bestimmungen der Engellehre erst in dem makkabäischen Daniel [3]) und dem Apokryphum Tobia [4]), offenbar in Folge des Einflusses der Zendreligion, wie denn die Juden selbst bezeugen, dafs die Engelnamen ihnen aus Babylon gekommen seien [5]). Hieraus ergiebt sich eine Reihe für den Supranaturalisten

---

2) Paulus, exeget. Handbuch 1, a, S. 78 f. 96. Baur, hebr. Mythol. 2. Bd. S. 218 f.

3) Hier Michaël als אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים bezeichnet 10, 13. Gabriel 8, 16. 9, 21.

4) Hier Raphaël als *εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἱ — εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου* (12, 15), fast wie Gabriel bei Lukas, die Zahlbestimmung ausgenommen. Diese ist der Zahl der persischen Amschaspands nachgebildet, vgl. m. Werke, biblische Dogmatik §. 171 b).

5) Hieros. rosch haschanah f. 56, 4. (bei Lightfoot, horae hebr. et talmud. in IV Evangg., p. 723.): R. Simeon ben Lachisch dicit: nomina angelorum ascenderunt in manu Israëlis ex Babylone. Nam antea dictum est: advolavit ad me unus τῶν Seraphim, Seraphim steterunt ante eum, Jes. 6; at post: vir Gabriel, Dan. 9, 21, Michaël princeps vester, Dan. 10, 21.

äusserst bedenklicher Fragen. Sind diese Vorstellunge
so lange sie noch blofs bei auswärtigen Völkern vare
falsch gewesen, und erst, als sie zu den Juden übe
giengen, wahr geworden? oder sind sie von jeher wa
gewesen, und haben also abgöttische Völker eine so hoh
Wahrheit früher entdeckt, als das Volk Gottes? Ware
jene Völker von besondrer göttlicher Offenbarung ausg
schlossen, können sie also durch ihre eigne Vernunft früh
auf jene Entdeckung, als die Juden mittelst ihrer Offenb
rung? so scheint ja die Offenbarung überflüssig, oder nu
negativ, d. h. zur Verhinderung eines zu frühen Bekann
werdens wirksam zu sein; nimmt man aber, um dies
Consequenz auszuweichen, lieber auch bei jenen nichtisra
litischen Völkern einen offenbarenden Einfluss Gottes an
so löst sich der supranaturalistische Standpunkt auf, un
wir dürfen, da in den sich gegenseitig widerstreitende
Religionen doch nicht Alles geoffenbart sein kann, kritisc
auswählend verfahren. Da werden wir es nun einer g
läuterten Idee von Gott keineswegs angemessen finden, ih
wie einen menschlichen König, von einem Hofstaat umg
ben zu denken, und wenn Olshausen sich für die Realit
solcher Thronengel auf die vernünftigerweise anzunehme
de Stufenleiter der Wesen beruft [4]), so wird hiemit nich
die hebräische Vorstellung gerechtfertigt, sondern ihr ein
moderne untergeschoben. Man wäre also auf den Auswe
hingetrieben, eine Accommodation von Seiten Gottes anz
nehmen, d. h. dafs er einen höheren Geist abgesendet hab
mit der Weisung, sich, um bei dem Vater des Täufer
Glauben zu finden, der jüdischen Vorstellung gemäfs, e
nen Rang und Titel beizulegen, die er eigentlich nich
hatte. Da aber, wie sogleich der Erfolg zeigte, Zacharia
auch so dem Engel nicht glaubte, sondern erst dem Er
folge, so war jene ganze Accommodation unnütz und kan

4) Biblischer Commentar, 1. Thl. S. 99. (3te Auflage).

daher nicht von Gott veranstaltet worden sein. Was im Besondern noch den Namen des erscheinenden Engels betrifft, und die Unwahrscheinlichkeit, dafs die Engel gerade hebräische Namen haben sollen: so macht zwar Olshausen darauf aufmerksam, dafs der Name Gabriel appellativisch in der Bedeutung: Mann Gottes genommen, ganz richtig die Natur eines solchen Wesens bezeichne, und indem er sich in dieser Bedeutung in allen Sprachen wiedergeben lasse, keineswegs an die hebräische gebunden sei [7]: aber damit umgeht er eben das eigentlich Anstöfsige, was er lösen sollte, indem er das offenbar als Eigennamen sich gebende Wort als bloſses Appellativum nimmt. Es müſste also auch hier eine Accommodation angenommen werden, dafs nämlich der Engel, um sich nach seinem Wesen zu bezeichnen, einen Namen sich beigelegt hätte, welchen er nicht wirklich führte, — eine Accommodation, welche mit der vorigen beurtheilt ist.

Aber nicht allein Name und angebliche Stellung des Engels, sondern auch sein Reden und Benehmen hat man anstöfsig gefunden. Zwar wenn Paulus sich dahin äussert, nur ein levitischer Priester, nicht aber ein Engel Jehova's habe für nothwendig erachten können, dafs der Knabe in nasiräischer Abstinenz leben sollte [8]: so läfst sich dagegen geltend machen, dafs auch der Engel wissen konnte, unter dieser Form werde Johannes am Meisten auf seine Nation zu wirken im Stande sein. Bedenklicher aber ist das Andre. Als nämlich Zacharias in einem aus Überraschung und einer nahe liegenden Reflexion hervorgegangenen Zweifel sich ein Zeichen erbittet: so wird ihm das vom Engel alsbald zum Verbrechen gerechnet, und er mit der Strafe des Verstummens belegt. Wenn man nun auch nicht mit Paulus behaupten mag, ein wirklicher Engel

7) a. a. O. S. 98 f.
8) a. a. O. S. 77.

würde den Untersuchungsgeist des Priesters vielmehr gelobt haben: so wird man ihm doch in der Bemerkung beistimmen können, dafs ein so imperioses Verfahren weniger einem wirklichen himmlischen Wesen, als der damaligen jüdischen Meinung von einem solchen angemessen sei. Auch auf supranaturalistischem Boden hat man keine rechte Parallele zu diesem harten Verfahren. Denn gegen die Paulus'sche Berufung auf das ungleich mildere Verfahren Jehova's mit Abraham, welchem die ganz gleiche Frage selbst ohne Tadel hingeht, gilt es nur in Bezug auf die Stelle 1. Mos. 15, 8., was Olshausen erinnert, Abraham habe diefs, nach V. 6, aus einer gläubigen Gesinnung herausgesprochen; wogegen nicht allein nach Kap. 18, 12. der weit markirtere Unglaube der Sara in gleichem Falle ungestraft bleibt, sondern auch nach 17, 17. Abraham selbst die göttliche Verheifsung bis zum Lachen unglaublich findet, ohne auch nur getadelt zu werden. Noch näher liegt das Beispiel der Maria, welche Luk. 1, 34. eigentlich ganz dieselbe Frage wie Zacharias macht, so dafs man immer mit Paulus wird sagen müssen, gewifs nicht das Verfahren Gottes oder eines höheren Wesens, sondern nur die Vorstellung der Juden von demselben werde so inconsequent gewesen sein. — Eben weil es ihnen in der Art, wie es vorlag, selbst ein Anstofs war, haben die orthodoxen Theologen für dieses Verstummenlassen allerhand Gründe ausgesonnen. Hase glaubte das Verfahren des Engels gegen den Vorwurf der Willkührlichkeit dadurch rechtfertigen zu können, dafs er die Stummheit des Zacharias als das einzige Mittel betrachtete, eine Sache auch wider seinen Willen geheim zu halten, deren frühzeitiges Bekanntwerden für das Kind Johannes ähnliche gefährliche Folgen hätte haben können, wie das Bekanntwerden der Geburt Jesu durch die Magier sie für das Jesuskind hatte [9]). Al-

9) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, sammt dessen Jugendgeschichte. Tübingen 1779. 1. Bd. S. 12.

ein erstlich sagt von einem solchen Zwecke der Engel nichts, ondern einzig als Strafe und Zeichen zugleich verhängt er ie Stummheit (V. 20.); dann aber mufs Zacharias den lauptinhalt der gehabten Erscheinung doch auch während einer Stummheit wenigstens seiner Gattin schriftlich mitgeheilt haben, wie wir daraus sehen, dafs diese, noch ehe ann ihren Mann befragt, den dem Kinde bestimmten Naen kennt (V. 60.); endlich, was half es, das ungeborne Kind zwar durch erschwerte Mittheilung seiner wundervollen Ankündigung sicher zu stellen, wenn das kaum geborene sogleich aller Gefahr dadurch preifsgegeben wurde, dafs durch die gelöste Zunge des Vaters und das Aufsehen der Scene bei seiner Beschneidung die ganze Umgegend des Redens von dieser Sache voll ward (V. 65.)? Annehmlicher wäre, wie Olshausen die Sache ansieht, indem er die ganze wundervolle Begebenheit, also namentlich auch das Verstummen, als ein sittliches Erziehungsmittel für Zacharias betrachtet, durch welches er seinen Unglauben kennen und überwinden lernen sollte[10]); allein auch hievon steht theils nichts im Texte, theils würde das unverhoffte Eintreten des für unmöglich gehaltenen Erfolgs gewifs auch, wenn der Engel statt des Verstummens nur etwa einen Verweifs angebracht hätte, seinen Unglauben gehörig beschämt haben, so dafs auch durch diesen angeblichen Zweck, als einen keineswegs einzig durch das angegebne Mittel erreichbaren, die Verhängung der Stummheit über den Zacharias nicht gerechtfertigt werden kann.

Möchte übrigens der dem Zacharias erschienene Engel sich noch so gottesw ürdig benommen haben: schon die Engelserscheinung als solche würden Viele in unsern Tagen unglaublich finden. Der Verfasser der hebräischen Mythologie hat geradezu den Satz aufgestellt: wo Angelopha-

10) Bibl. Comm. I. S. 119.

nien sind, da ist ein Mythus, wie im A. T., so im neuen [11]). Vorausgesetzt auch, dafs es Engel gebe, so können sie doch, urtheilt man, den Menschen nicht erscheinen, denn sie gehören der übersinnlichen Welt an, welche auf unsre Sinnorgane nicht einwirken kann, so dafs es immer gerathen bleibt, ihre angeblichen Erscheinungen auf die blofse Einbildungskraft zurückzuführen [12]). Es sei nicht wahrscheinlich, sagt man ferner, dafs Gott sie der gewöhnlichen Vorstellung gemäfs gebrauche, denn es lasse sich kein rechter Zweck ihrer Sendungen erkennen, indem sie gewöhnlich nur der Neugier dienen, und noch dazu ihr Einwirken die Menschen von selbstständiger Leitung ihres Lebens abziehen würde [13]). Auch das müsse auffallen, dafs diese Wesen in der alten Welt zwar bei den geringsten Veranlassungen sich geschäftig zeigen, in der neuen aber selbst bei den wichtigsten Begebenheiten müssig bleiben [14]). Wenn aber ihr Erscheinen und Einwirken in die Menschenwelt, so ist ebendamit auch ihr Dasein überhaupt bezweifelt, weil eben in jenen Funktionen ein Hauptzweck ihrer Existenz liegen müfste. In Bezug auf das Dasein der Engel darf gewifs die Schleiermacher'sche Kritik als abschliefsend betrachtet werden, weil sie das Ergebnifs der Bildung neuerer Zeit der alten gegenüber auf das Adäquateste ausspricht [15]). Zwar lasse sich, meint Schleiermacher, das Dasein von Engeln nicht als unmöglich nachweisen, doch sei die ganze Vorstellung eine solche, welche in unsrer Zeit nicht mehr entstehen würde, sondern ganz nur der alterthümlichen Weltanschauung angehöre. Denn wenn der Engelglaube eine gedoppelte Quelle und

11) Hebr. Mythol. 2, S. 218.
12) Bauer a. a. O. 1, S. 129. Paulus exeget. Handbuch I, a, 74.
13) Paulus Commentar 1, S. 12.
14) Bauer a. a. O.
15) Glaubenslehre, 1. Thl. §. 42 und 43 (2te Ausgabe).

Wurzel habe, die eine in dem natürlichen Verlangen unseres Geistes, mehr Geist in der Welt vorauszusetzen, als in der menschlichen Gattung verwirklicht ist: so ist nach Schleiermacher dieses Verlangen für uns jetzt Lebende durch die Vorstellung befriedigt, dafs auch andre Weltkörper ausser dem unsrigen auf entsprechende Weise bevölkert seien, womit diese erste Quelle des Engelglaubens abgeleitet ist; die andre aber, die Vorstellung Gottes als eines von seinem Hofstaat umgebenen Königs, ist ohnehin nicht mehr die unsere, auch die Veränderungen in Natur und Menschenwelt, welche man sich sonst als von Gott selbst durch dienende Engel bewirkt dachte, wissen wir uns jetzt aus Naturursachen zu erklären, — so dafs der Engelglaube jedes wahren Anknüpfungspunktes an einen in der Bildung der neueren Zeit wahrhaft Begriffenen entbehrt, und nur noch auf todte, traditionelle Weise vorhanden ist.

Diesem für die Annahme von Engeln negativen Resultate der Zeitbildung gegenüber sucht Olshausen ebendenselben, nach ihrer speculativen Seite, positive Gründe für die Realität der vorliegenden Erscheinung abzugewinnen. Die evangelische Erzählung, meint er, widerspreche einer richtigen Weltansicht keineswegs, da ja Gott der Welt immanent, sie von seinem Hauche bewegt sei [16]). Allein, eben wenn Gott der Welt immanirt, so braucht er am wenigsten durch Intervention von Engeln auf sie zu wirken; nur wenn er ferne, oben im Himmel thront, braucht er Engel herabzusenden, um auf der Erde etwas vorzunehmen. Man würde sich wundern müssen, wie Olshausen auf jene Weise argumentiren könne, wenn nicht aus der Art, wie dieser Ausleger die Angelologie und Dämonologie durchweg behandelt, erhellte, dafs ihm die Engel nicht sowohl individuelle, persönlich für sich bestehende Wesen

16) Bibl. Comm. 1. Thl. S. 119.

sind, als vielmehr nur göttliche Kräfte, vorübergehende Ausflüsse und Fulgurationen des göttlichen Wesens, so dafs die Vorstellung Olshausen's von den Engeln in ihrem Verhältnifs zu Gott der sabellianischen von der Trinität zu entsprechen scheint; dafs aber dieſs nicht die biblische Vorstellung sei, folglich auch, was für jene vorgebracht wird, für diese nichts beweise, ist hier nicht weiter auseinander zu setzen. Auch was der genannte Theologe ferner sagt, man dürfe die Gemeinheit des Alltagslebens nicht auch für die reichsten Lebensmomente unsres Geschlechtes postuliren; in der Zeit, als das ewige Wort sich in das Fleisch versenkte, seien Erscheinungen der geistigen Welt in die unsrige eingetreten, die in minder reich bewegten Zeiten kein Bedürfnifs waren [17]) — beruht auf einem Mifsverständnifs. Denn die Alltäglichkeit wird in solchen Momenten eben dadurch unterbrochen, dafs Geister wie der des Täufers in die Menschheit eintreten, und es würde kindisch sein, die Zeiten und Umstände, unter welchen ein Johannes entstand und sich heranbildete, deſswegen alltäglich zu nennen, weil es ihnen an Verzierung durch Engelerscheinungen gefehlt hätte; ebenso, was in solchen Zeitpunkten die intelligible Welt für die unsrige thut, ist eben, dafs sie ausserordentliche Menschengeister sendet, nicht dafs sie Engel auf- und niedersteigen läfst.

Wenn zur Vertheidigung der buchstäblichen Auffassung dieser Abschnitte endlich angedeutet wird, eine solche Vorzeichnung des Erziehungsplans für das zu gebärende Kind durch den Engel sei nöthig gewesen, um es zu dem Manne zu machen, der es werden sollte [18]): so würde das zu viel voraussetzen, nämlich, dafs alle grofsen Männer, um zu solchen erzogen zu werden, auf ähnliche Weise in die Welt

17) a. a. O. S. 92.

18) Hase Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 13. 35.

eingeführt werden müfsten; überhaupt würde hiedurch zu viel Gewicht auf die Erziehung zum Nachtheil der Entfaltung des Geistes von innen heraus gelegt; endlich aber ist umgekehrt gegen die Auffassung der Erzählung als einer wirklichen Wundergeschichte mit Recht das geltend gemacht worden, dafs vielmehr Vieles in dem folgenden Leben des Täufers ganz unerklärlich werde bei der Voraussetzung, dafs sich wirklich so viele wundervolle Begebenheiten vor und bei seiner Geburt ereignet haben. Denn allerdings, wenn Johannes schon von Anfang an so wunderbar auf Jesus, als den, dessen Vorläufer er sein sollte, hingewiesen war: so ist es nicht zu begreifen, wie er ihn vor seiner Taufe nicht gekannt haben, und selbst später noch an seiner Messianität irre geworden sein kann (Joh. 1, 30. Matth. 11, 2.) [19]).

Man wird somit der rationalistischen Kritik und Polemik in dem negativen Resultate Recht geben müssen, dafs es vor und bei der Geburt des Täufers nicht so übernatürlich zugegangen sein könne; nur fragt es sich jetzt, welche positive Ansicht von der Sache an die Stelle der umgestossenen zu setzen ist?

§. 14.

Die natürliche Deutung der Erzählung.

Die leichteste Änderung, welche mit der vorliegenden Erzählung durch Unterscheidung des reinen Faktums von dem Urtheil der betheiligten Personen im Sinne der rationalistischen Auslegung vorgenommen werden könnte, wäre nun diese, die Thatsache nach ihren beiden Haupttheilen, der Erscheinung des Engels und dem Verstummen des Zacharias als wirklichen äusseren Erfolg stehen zu lassen, nur aber sie auf natürliche Weise zu erklären. Dies wäre in

19) Horst in Hasse's Museum 1, 4. S. 735f. Gabler in seinem neuest. theol. Journal, 7, 1, S. 403.

Bezug auf die Angelophanie so möglich, dafs das Ersc
neue für einen Menschen genommen würde, der dem
charias, was dieser zu hören glaubte, wirklich gesagt
te, von dem Priester aber für einen himmlischen Boten
halten worden wäre. Da jedoch diese Ansicht in Betra
der Umstände gar zu unwahrscheinlich ist, so sah
sich genöthigt, einen Schritt weiter zu gehen, und
Thatsache aus einer äussern zu einer innern zu mach
sie vom Gebiete des physischen in das des psychischen
schehens zu verlegen. Hiezu bildet schon die Bahrdt'
Andeutung, das von Zacharias für einen Engel Gehalt
könne vielleicht ein Bliz gewesen sein [1]), einen Uebergа
weil hiebei doch das Meiste Zacharias selbst aus sein
Innern hinzugethan haben müfste. Dafs aber in gewöh
chem Seelenzustande Jemand aus einem einfachen Bli
eine solche Reihe von Reden und Gegenreden sich her
spinnen werde, ist nicht glaublich; es müfste also ein
sonderer Zustand stattgefunden haben, sei es eine du
Schrecken über den Bliz bewirkte Ohnmacht [2]), wo
aber im Texte keine Spur (kein Niederfallen, wie e
A. G. 9, 4.), oder ohne Veranlassung durch den Bliz
Traum, welcher aber beim Räuchern im Tempel ni
wohl stattfinden konnte; daher wird man genöthigt,
Paulus sich darauf zu berufen, dafs es auch im Zusta
des Wachens Ekstasen gebe, in welchen der Seele s
jektive Bilder mit dem Scheine von objektiven Begegnis
vorschweben [3]). Solche Ekstasen sind freilich nichts
wöhnliches; aber bei Zacharias, meint Paulus, kam a
Manches zusammen um einen so ungewöhnlichen Zust
bei ihm hervorzurufen. Die lange Sehnsucht nach Na

---

1) Briefe über die Bibel im Volkstone (Ausg. Frankfurt
Leipzig 1800), 1tes Bändchen, 6ter Brief, S. 51 f.

2) Bahrdt a. a. O. S. 52.

3) Exeget. Handb. 1, a, S. 74 ff.

kommenschaft; nun das auszeichnende Loos, im Heiligen des Tempels mit dem Weihrauch die Gebete des Volks zu Jehova aufsteigen zu lassen, was ihm für ein günstiges Vorzeichen der Erhörung auch seines Gebetes gelten konnte; vor seinem Abgang von Hause vielleicht noch eine Anmahnung von seiner Frau, wie die von Rahel an Jakob, 1. Mos. 30, 1. (!). In der erhöhten Stimmung im halbdunkeln Heiligthum denkt er nun betend auch seines höchsten Wunsches, jezt oder nie erwartet er Erhörung, und ist daher geneigt, in Allem, was sich darbieten möchte, ein Zeichen derselben zu erblicken. Der aufsteigende Weihrauch, erhellt von den Lampen des Leuchters, bildet Figuren: da glaubt der Priester eine himmlische Gestalt zu sehen, von der er anfänglich erschreckt wird, bald aber die Gewährung seiner Wünsche zu vernehmen glaubt. Kaum ist ihm ein leiser Zweifel hiegegen aufgestiegen: so hält der überfromme Priester diefs bereits für frevelhaft, glaubt sich vom Engel dafür gescholten und — hier ist nun wieder eine gedoppelte Erklärung möglich — entweder lähmt wirklich ein Schlagfluss auf einige Zeit seine Zunge, was er für gerechte Strafe seines Zweifels nimmt, bis sich dann bei dem freudigen Anlafs der Beschneidung seines Sohns die Sprache wieder einfindet, so dafs dieser Zug als äussere, physische, wiewohl wunderlose Begebenheit festgehalten wird [4]); oder wird auch dieser Vorgang blos als ein psychischer gefafst, dafs nämlich Zacharias aus jüdischer Superstition den Gebrauch der vermeintlich mifsbrauchten Zunge sich selbst auf einige Zeit untersagt habe [5]). Neubelebt übrigens durch den ausserordentlichen Vorfall kehrt diesen Deutungen zufolge der Priester zu seiner Gattin zurück, und sie wird eine zweite Sara.

4) Bauer a. a. O. 7ter Brief. S. 60. — E. F. über die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas, in Hasse's Magazin 5, 1, S. 163. Baur, hebr. Mythol. 2, S. 220.

5) Exeget. Handb. 1, a, S. 77. 80.

Was nun die Paulus'sche Erklärung der Engelerscheinung betrifft, auf welche alle andern entweder im Wesentlichen hinauslaufen, oder durch ihre offenbare Unhaltbarkeit hingetrieben werden: so kann man geradezu sagen, dafs sie das Wunderbare, zu dessen Entfernung sie so viele Mühe anwendet, nicht einmal vermeide. Denn ihr Urheber gesteht selbst zu, dafs von einer solchen Vision, wie er sie hier voraussetzt, die meisten Menschen keine Erfahrung haben [6]); sollen nun doch in einzelnen Fällen dergleichen Zustände vorkommen, so mufs doch theils eine besondre Disposition dazu vorhanden sein, von welcher bei Zacharias sonst keine Spur zu finden, die auch bei seinem vorgerückten Alter nicht zu vermuthen ist, — theils mufs eine bestimmte Veranlassung hinzutreten, welche hier durchaus fehlt [7]); denn ein so lange gehegter Wunsch äussert sich nicht mehr in ekstatischer Heftigkeit, und das Räuchern im Tempel konnte einen alten, gedienten Priester nicht wohl ausser sich bringen. So hat Paulus hier nur ein göttliches Wunder in ein Wunder des Zufalls umgewandelt; ob aber gesagt wird: bei Gott ist kein Ding unmöglich; oder: dem Zufall ist kein Ding unmöglich, ist beides gleich precär und unwissenschaftlich.

Aber auch das Verstummen des Zacharias wird auf diesem Standpunkte nur sehr unbefriedigend erklärt. Denn war dasselbe nach der einen Erklärung durch einen Schlufs herbeigeführt, so hat dieſs zwar nicht die Schwierigkeit, welche Paulus darin finden will, dafs ein stumm gewordener Priester nach 3. Mos. 21, 16. ff. sogleich von den Funktionen hätte abtreten müssen, während doch nach V. 23. Zacharias erst nach dem Ende seiner Dienstwoche von Jerusalem weggieng; dieſs nämlich erledigt sich leicht durch die Bemerkung, welche schon Lightfoot gemacht

6) a. a. O. S. 73.

7) Vgl. Schleiermacher über die Schriften des Lukas S. 23.

hat [8]), dafs eine, wenn auch nur vermeintlich, auf wunderbare Weise entstandene Sprachlosigkeit nicht mit einer Stummheit als natürlichem Gebrechen in Eine Klasse würde gestellt worden sein. Wohl aber wird man sich mit Schleiermacher darüber verwundern müssen, wie Zacharias unerachtet jenes Schlagflusses frisch und übrigens gesund nach Hause geht [9]), so dafs er gerade mit dieser theilweisen Lähmung anderntheils die Kraft erhalten haben müfste, seinem langgehegten Wunsche Realität zu erhalten. Auch das mufs als ein sonderbarer Zufall bezeichnet werden, dafs gerade am Beschneidungstage des Sohnes die Lähmung der Zunge des Vaters gewichen sein soll, da, wenn dieſs der Gewalt der Freude zugeschrieben wird [10]), diese gewifs am Tage der Geburt des Sohnes gröfser gedacht werden mufs als an dem späteren Beschneidungstage, wo sich der Vater an den Besitz des Kindes bereits gewöhnt hatte. — Die andre Erklärung aber, dafs das Nichtredenkonnen des Zacharias nicht eine physische Unmöglichkeit, sondern nur ein psychologisch zu erklärendes Meinen, nicht reden zu dürfen, gewesen sei, ist dem Wortsinn bei Lukas zuwider. Denn was beweisen alle die Stellen, welche Paulus zum Beweis dafür aufhäuft, dafs ὁ δύνασθαι nicht allein ein wirkliches *non posse*, sondern auch ein bloſses *non sustinere* bedeuten könne [11]), gegen den klaren Zusammenhang unsrer Stelle? Wenn nämlich etwa auch das erzählende ἐν ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς (V. 22.) mit Noth in jenem Sinne genommen werden könnte: so würde doch V. 20. der Engel in der visionären Vorstellung des Zacharias, wenn er diesem das Reden nur

8) Horae hebr. et talmud. ed. Carpzov. p. 722.

9) a. a. O. S. 26.

10) Wofür man sich auf Beispiele aus A. Gellius 3, 9, und Valerius Maximus 1, 8. beruft.

11) a. a. O. S. 97 f.

verbieten, nicht unmöglich machen wollte, nicht gesagt
ben: καὶ ἰδοὺ σιωπῶν, μὴ δυνάμενος λαλῆσαι, sondern:
σιωπῶν, μηδ' ἐπιχειρήσας λαλῆσαι, wie auch das δι
κωφός (V. 21.) am natürlichsten von wirklicher Stu
heit verstanden wird. Soll also der Bericht, was auf
sem Standpunkte durchaus vorausgesetzt wird und we
mufs, genau das wiedergeben, was Zacharias selbst
das ihm Begegegnete erzählte: so müfste, wenn man
wirklich eingetretene Stummheit leugnet, da er doch d
den Engel sich wirklich eine solche ankündigen läfst,
genommen werden, er habe, unerachtet er hätte re
können, sich doch für stumm gehalten, was auf Verrü
heit führen würde, die man doch dem Vater des Johan
ohne Nöthigung durch den Text nicht wird aufbür
wollen.

Auch das berücksichtigt diese natürliche Erklärung
wenig, dafs ihr zufolge einer aus so abnormem Seelen
stande entsprungenen Vorherverkündigung der Erfolg
unbegreiflicher Genauigkeit entsprochen haben müfste.
solchen Eintreffen einer visionären Voraussagung w
der Rationalist in keinem andern Gebiete glaublich fin
Wie, wenn etwa Dr. Paulus von einer Somnambüle
lesen bekäme, sie habe in einer Ekstase die den Um
den nach im höchsten Grade unwahrscheinliche Erzeug
eines Kindes, und nicht nur eines Kindes überhaupt,
dern speciell eines Knaben, und zwar mit genauer An
sogar seiner künftigen Geistesentwickelung und geschi
lichen Stellung vorausgesagt, und Alles sei aufs Genau
eingetroffen: würde er ein solches Zusammentreffen
nehmlich finden? Gewifs, er würde einen solchen Blick
die geheimste Werkstätte der zeugenden Natur kei
Menschen in keinem Zustande zugestehen; namentlich w
de er über Frevel an der menschlichen Freiheit Klage
heben, welche durch die Annahme aufgehoben wer
dafs sich der ganze intellektuelle und moralische Entw

lungsweg eines Menschen wie der Ablauf eines Uhrwerks vorherbestimmen lasse, und er würde ebendeswegen über Ungenauigkeit der Beobachtung und Unzuverlässigkeit eines Berichtes sich beschweren, welcher so unmögliche Dinge als geschehene erzähle. Warum thut er dieſs nicht auch in Bezug auf unsern N. T.lichen Bericht? warum findet er hier annehmlich, was er dort verwirft? Herrschen denn in der biblischen Geschichte andere Gesetze als in der übrigen? Dieſs muſs der Rationalist voraussetzen, wenn er das sonst Unglaubliche in der evangelischen Geschichte glaublich findet; damit aber kehrt er zum supranaturalistischen Standpunkt zurück, denn eben die Annahme, daſs die sonst gewöhnlichen Naturgesetze für jene Geschichte nicht gelten, ist das Eigenthümliche des Supranaturalismus.

Vor dieser Selbstvernichtung sich zu retten, bleibt der dem Wunder ausweichenden Erklärungsart nichts Anderes übrig, als die buchstäbliche Richtigkeit der Erzählung zu bezweifeln. Daſs dieses die einfachste Auskunft wäre, bemerkt auch Paulus, wenn er selbst vermuthet, man werde sein Bemühen mit natürlicher Erklärung eines Berichtes überflüssig finden, welcher nichts Andres als eine von den lobpreisenden Jugendgeschichten sei, wie sie von jedem groſsen Manne nach seinem Tode oder selbst noch zu seinen Lebzeiten gedichtet werden. Dennoch glaubt Paulus nach unparteiischer Erwägung diese Analogie hier nicht anwenden zu dürfen. Sein vornehmster Grund ist die allzukurze Zwischenzeit zwischen der Geburt des Täufers und der Abfassung des Lukas-Evangeliums [12]), was wir nach dem in der Einleitung Bemerkten geradezu umkehren und den genannten Ausleger fragen können, wie er begreiflich machen wolle, daſs von einem so gefeierten Manne wie Johannes, in einer so aufgeregten Zeit, seine

12) a. a. O. S. 72 f.

Geburtsgeschichte nach mindestens 60 Jahren noch mit
kundlicher Genauigkeit habe überliefert werden könne
Hier hat Paulus die auch von Andern (wie Heydenreic
Olshausen) gebilligte Antwort bereit, vermuthlich
der von Lukas 1, 5—2, 39. eingerückte Aufsaz eine un
der Verwandtschaft des Täufers und Jesu circulirend
wahrscheinlich von Zacharias verfaßte Familiennachric
gewesen [13]), — eine aus der Luft gegriffene, moder
Hypothese, welche viel zu ernsthaft behandelt wird, we
man ihr mit K. Ch. L. Schmidt entgegenhält, eine so e
stellte (wir würden blos sagen: ausgeschmückte) Erz
lung könne unmöglich ein Familienaufsaz sein, sonde
wenn sie nicht ganz in die Klasse der Legenden gehö
so sei doch ihre etwaige geschichtliche Grundlage ni
mehr zu unterscheiden [14]). Weiter wird angeführt,
der Erzählung selbst finden sich Züge, welche kein Di
ter hätte ersinnen können, welche somit darauf hinweis
daß der Bericht ein unmittelbarer Abdruck des Faktu
sei. Ein solcher Zug soll von Allen der sein, daß
messianischen Erwartungen der verschiedenen Luc. 1. u.
redend eingeführten Personen so richtig nach ihren U
ständen und Verhältnissen gezeichnet seien [15]): allein di
Unterschiede sind gar nicht so scharf vorhanden, wie sie P
lus dafür ausgiebt, sondern sie verhalten sich mehr nur
Fortschritt vom Allgemeinen zum Bestimmteren, der auch
nem Dichter oder einer Volkssage natürlich ist. Ueb
haupt wird man mit Schleiermacher sagen müssen, di
Reden lassen sich gerade am wenigsten als historisch
nam im engsten Sinne nehmen, und behaupten, Zacha
habe wirklich in dem Augenblick, als er die Sprache w
der erhielt, sie auch zu jenem Lobgesang benüzt, e

13) a. a. O. S. 69.
14) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese 3, 1, S.
15) Paulus a. a. O.

durch die Freude und Verwundrung der Versammlung gestört zu werden, durch welche doch der Erzähler selbst sich unterbrechen läfst, — sondern es müfste auf jeden Fall angenommen werden, dafs der Verfasser von dem Seinen hinzugefügt, und die Geschichtserzählung durch die lyrischen Ausbrüche seiner Muse bereichert habe [16]); denn was Kuinöl vermuthet, Zacharias habe den Lobgesang erst nachher verfertigt und niedergeschrieben, ist doch, neben dem Wunderlichen, dem Texte zu sehr zuwider. — Endlich, wenn die Erklärer sich darauf berufen, am allerwenigsten würde ein Erfinder gewisse andre Züge so richtig getroffen haben, wie das Zuwinken, den Streit des Familienraths, und dafs der Engel gerade zur rechten Hand des Altars gestanden [17]): so zeigen sie nur, dafs sie von Poësie und Volkssage entweder keinen Begriff haben, oder hier keinen haben wollen, da ja ächte Dichtung und Sage gerade durch Anschaulichkeit und Natürlichkeit der einzelnen Züge sich auszeichnet [18]).

§. 13.

Die mythische Ansicht von der Erzählung auf verschiedenen Stufen.

Die oben nachgewiesene Nothwendigkeit und die zuletzt dargelegte Möglichkeit, die historische Treue des vorliegenden Berichts zu bezweifeln, hat mehrere Theologen veranlafst, die ganze Relation über die Verkündigung der Geburt des Täufers für eine Sage zu erklären, entstanden aus der Wichtigkeit, welche Johannes als Vorläufer für die Christen hatte, und aus Nachbildung einiger A. T.lichen Erzählungen, in welchen Isaaks, Samuels und nament-

16) Über die Schriften des Lukas, S. 23.

17) Paulus und Olshausen z. d. St., Heydenreich a. a. O. 1, S. 87.

18) Vergl. Hase, in Hasse's Museum, 1, 4, S. 705.

lich Simsons Geburt auf ähnliche Weise angekündigt wird
Doch nicht rein erdichtet sollte die Sache sein, sonder
als historische Wahrheit möge zum Grunde liegen, daſ
Zacharias mit Elisabet lange in einer unfruchtbaren Eh
gelebt, daſs ihm einmal im Tempel eine Stockung des Blut
seine alte Zunge gelähmt, bald darauf aber seine bejahrt
Frau ihm einen Sohn geboren, und er in der Freude hier
über das Sprachvermögen wieder bekommen habe. Scho
damals, noch mehr aber als Johannes ein merkwürdige
Mann wurde, machte die Geschichte Aufsehen, und es bi
dete sich die vorliegende Sage [1]).

Man muſs verwundert sein, unter anderem Titel hie
beinahe wieder dieselbe Erklärung sich vorgeführt zu se
hen, welche bisher als natürliche beurtheilt worden ist, s
daſs die aufgenommene Voraussetzung möglicher Einm
schung späterer Sagen in die Relation fast keinen Einflu
auf die Ansicht von der Sache selbst gehabt hat. Da di
Erklärungsweise, auf deren Boden wir jetzt getreten sin
das Vertrauen zu den Berichten, als ächthistorischen, ei
mal aufgegeben hat: so müssen ihr alle Züge derselben a
sich gleich problematisch sein, und ob sie einige doch a
geschichtlich festhalten soll, kann sich nur darnach bestim
men, ob ein und der andere Zug theils für sich nicht z
schwierig, theils nicht so im Geist, Interesse und Zusam
menhang der Sage ist, daſs sein Ursprung aus dieser wah
scheinlich würde. Als solche Züge werden hier festgeha
ten die lange Unfruchtbarkeit der Elisabet und das plö
liche Verstummen des Zacharias, so daſs nur die Erschei
nung und Vorhersagung des Engels preisgegeben wir
Da aber eben durch die Wegschaffung der Angelophan
die Stummheit des Zacharias in ihrem plözlichen Eintre
ten und Wiederaufhören ihre einzig genügende übernatü

1) E. F. über die zwei ersten Kapitel u. s. w. in Hanna's M
gazin 5, 1, S. 162 ff., und Bauer hebr. Mythol. 2, 220 f.

liche Ursache verliert: so kehren hier alle die Schwierigkeiten zurück, welche an der natürlichen Deutung in's Licht gestellt worden sind; wozu noch die Inconsequenz kommt, dafs man bei einmal betretenem mythischen Standpunkt gar nicht nöthig hat, sich in diese Verlegenheit zu begeben, da man ja nicht mehr durch die Voraussetzung historischer Treue der Berichte an Festhaltung derselben gebunden ist. Das Andre aber, was als geschichtlich beibehalten wird, die lange Kinderlosigkeit der Eltern des Täufers, ist so ganz im Geist und Interesse der hebräischen Sagenpoësie, dafs von diesem Zuge am wenigsten der mythische Ursprung verkannt werden sollte. Wie verworren hat dieses Verkennen z. B. das Räsonnement von Bauer gemacht! Man habe, sagt er [2]), im jüdischen Geiste so geschlossen: Alle nach langer Unfruchtbarkeit im vorgerückten Alter der Eltern gebornen Kinder werden grofse Männer; Johannes war von alten Eltern da und wurde ein angesehener Lehrer der Busse: folglich glaubte man berechtigt zu sein, seine Geburt durch einen Engel ankündigen zu lassen. Welch ein Ungethüm von einem Schlusse, und das aus keinem andern Grunde, als weil er das Spätgebornsein des Johannes als gegeben voraussezt. Man mache es zu etwas erst Erschlossenem: so gestaltet sich der Schlufs ohne alle Schwierigkeit. Von grofsen Männern, lautet er nun, nahm man gerne an, dafs sie Spätgeborene seien [3]), und ihre, menschlicherweise nicht mehr

2) a. a. O. S. 221.

3) Warum man dies annahm, erklärt am besten eine, für diese Materie classische Stelle im Evangelium de nativitate Mariae, bei Fabricius codex apocryphus N. Ti 1, p. 22 f., bei Tischendorf 1, p. 322, welche zugleich einen Katalog der ausgezeichneten Spätgebornen aus der jüdischen Geschichte enthält. Deus — heifst es hier — cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit, ut mirabilius denuo aperiat, et non libidinis esse, quod nascitur, sed divini muneris cōg-

zu erwartende Geburt durch himmlische Boten verkündigt werde; Johannes war ein grofser Mann und Prophet: also machte die Sage auch ihn zu einem Spätgeborenen, und liefs seine Geburt durch einen Engel verkündigt werden.

Weil auf diese Weise die Deutung der vorliegenden Erzählung als eines halben (sogenannten historischen) Mythus von allen Schwierigkeiten einer halben Mafsregel gedrückt ist: so hat sich schon Gabler lieber der Annahme eines reinen (sogenannten philosophischen, besser: dogmatischen) Mythus zugewendet [4]), und Horst hielt, wie die ganzen zwei ersten Kapitel des Lukas, so auch diesen Theil derselben für eine sinnreiche Dichtung, in welche mit der Geburtsgeschichte des Messias auch die seines Vorläufers aufgenommen, und die Vorhersagen über dessen Charakter und Wirksamkeit nach dem Erfolge gebildet seien; wobei gerade auch die redselige Umständlichkeit der Erzählung den Dichter verrathe [5]). Ebenso hat Schleiermacher wenigstens das erste Kapitel des Lukas für ein kleines poëtisches Kunstwerk erklärt, in der Art mehrerer jüdischer Dichtungen, die wir noch unter den Apokryphen finden. Er will zwar nicht das Ganze für durchaus ersonnen erklären, sondern es mögen Thatsachen und weit-

---

noscatur. Prima enim gentis vestrae Sara mater nonne usque ad octogesimum annum infecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedictio omnium gentium. Rachel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacob amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti, sed plurimarum gentium fame perituraram liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone, vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres habuere. — ergo — crede — dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere.

4) neuestes theol. Journal 7, 1, S. 402 f.

5) In Hanne's Museum, 1, 4, S. 702 ff.

verbreitete Tradition zu Grunde liegen, wobei jedoch der Dichter sich die Freiheit genommen, das Entfernte zusammenzurücken und das Schwankende der Ueberlieferung in festen Bildern zu bestimmen; weſswegen das Bestreben, die geschichtliche und natürliche Grundlage noch herauszufinden, leer und vergeblich sei [6]). Als Verfasser des Stücks hat schon Horst einen judaisirenden Christen vermuthet, und auch Schleiermacher nimmt an, daſs es von einem Christen aus der veredelten jüdischen Schule zu einer Zeit verfaſst sei, in welcher es noch reine Johannisjünger gab, welche es zum Christenthum herüberlocken sollte, indem es die Beziehung des Johannes auf Christus als seine eigentliche höchste Bestimmung angab, selbst aber von der Wiederkunft Christi noch zugleich eine äusserliche Verherrlichung des Volkes erwartete.

Daſs eine solche Ansicht des Abschnitts die einzig richtige sei, wird vollends ganz klar werden, wenn wir die A. T.lichen Erzählungen genauer betrachten, welchen, wie die meisten Erklärer erinnern, diese Verkündigungs- und Geburtsgeschichte des Täufers auffallend ähnlich ist. Das älteste Urbild aller Spätgeborenen ist Isaak, und aus dessen Geschichte ist in unserer Erzählung namentlich der auf das hohe Alter der beiden Eltern gegründete Unglaube des Vaters und seine Frage nach einem Zeichen genommen. Wie nämlich Abraham, als ihm Jehova von einem Leibeserben eine Nachkommenschaft verheiſsen hatte, welche das Land Kanaan besitzen werde, zweifelnd fragte: κατὰ τί γνώσομαι, ὅτι κληρονομήσω αὐτήν; (sc. τὴν γῆν. 1. Mos. 15, 8. LXX): so hier Zacharias: κατὰ τί γνώσομαι τοῦτο; (V. 18.). Der Unglaube der Sara ist für Elisabet nicht benützt; dieser Name der θυγάτηρ Ἀαρών aber könnte an den gleichen Namen von Aarons Gattin (2. Mos. 6, 23. LXX) erinnern. — Aus der Geschichte eines andern

6) a. a. O. S. 24 f.

Spätgebornen, des Simson, ist der Engel genommen, w
cher die Geburt des Sohnes verkündigt. Dafs er in uns
Erzählung dem Vater im Tempel erscheint, während
dort (Richter 13.) zuerst der Mutter, dann dem Va
auf dem Felde sich zeigt, ist eine Umänderung, wel
sich von selbst aus der Standesverschiedenheit der beid
seitigen Eltern ergab, indem die Priester nach spät
jüdischer Vorstellung eben beim Räuchern im Tempel ni
selten Angelo- und Theophanien hatten [7]). Ebendaher
die Vorschrift genommen, welche den Johannes schon
seiner Geburt zum Nasiräat bestimmt, indem bei Sim
schon seiner Mutter während der Schwangerschaft We
starke Getränke und unreine Speisen verboten werd
dann aber auch dem Sohne die gleiche Diät vom Engel v
geschrieben wird [8]), und zwar ähnlich wie bei Johann
mit dem Beisatz, dafs der Knabe schon von Mutterleib
Gott geheiligt sein werde [9]). Auch die Verheifsung
für ihr Volk segensreichen Wirksamkeit beider Männer
analog (vgl. Luc. 1, 16. 17. mit Richter 13, 5.), so
die Schlufsformel über das hoffnungsvolle Heranwach
der beiden Knaben [10]). — Aus der Geburtsgeschichte

---

7) S. die Stellen aus Josephus und den Rabbinen bei Wets
zu Luc. 1, 11. S. 647 f.

8) Richt. 13, 14 (LXX.): καὶ οἶνον καὶ σίκερα μὴ πι
Luc. 1, 15: καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ.

9) Richt. 13, 5: ὅτι ἡγιασμένον ἔσται τῷ θεῷ τὸ παιδά
ἐκ τῆς γαστρός. Luc. 1, 15: καὶ πνεύματος ἁγίου
σθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ.

10) Richt. 13, 24 f.: Καὶ ηὐλόγησεν αὐτὸν Κύριος, καὶ
ξήθη τὸ παιδάριον· καὶ ἤρξατο πνεῦμα Κυρίου συμ
ρεύεσθαι αὐτῷ ἐν παρεμβολῇ Δάν, ἀναμέσον Σαρὰ
ἀναμέσον Ἐσθαόλ. Luc. 1, 80: τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε
ἐκραταιοῦτο πνεύματι, καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἕως ἡμ
ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ.

nes dritten Spätgebornen, des Samuel, möchte es zwar zu kühn sein, die levitische Abstammung des Johannes als blofse Nachbildung abzuleiten (vgl. mit 1. Sam. 1, 1. 1. Chron. 7, 27.); aber die lyrischen Ergüsse sind dieser Geschichte abgesehen, welche sich im ersten Kapitel des Lukas finden. Wie nämlich Samuels Mutter bei der Übergabe ihres Sohnes an den Hohenpriester in einen Hymnus ausbricht (1. Sam. 2, 1 ff.): so hier der Vater des Täufers bei der Beschneidung seines Sohns; nur dafs im Einzelnen dem Loblied der Hanna weniger das des Zacharias, als das der Maria nachgebildet erscheint, auf welches wir später kommen werden. Der einzige ungewöhnliche Zug, für welchen eine Analogie in diesen A. T.lichen Stellen fehlt, ist das Verstummen des Zacharias, worauf sich Olshausen gegen die mythische Ansicht von unsrer Erzählung beruft [11]). Allein bedenkt man nur, dafs das Fordern und Bekommen von Zeichen zur Versicherung einer Voraussagung bei den Hebräern gewöhnlich war (vgl. Jes. 7, 11 ff.), und dafs als ausserordentliche Strafe nach einer himmlischen Erscheinung auch sonst der Verlust eines Sinnes bis auf eine gewisse Zeit verhängt wird (A. G. 9, 8. 17 f.): so kann man sich die Entstehung dieses Zuges in der Sage auch ohne geschichtliche oder vorbildliche Veranlassung gar wohl erklären. — Von zwei wunderlosen Nebenzügen ist der eine, die gesetzliche Gerechtigkeit der Eltern des Johannes (V. 6.) in jedem Falle blos auf den Schluss gegründet, dafs nur ein so gottseliges Ehepaar mit einem solchen Sohne habe begnadigt werden können, und hat also keinen historischen Werth; wogegen die Angabe (V. 5.), dafs Johannes unter dem König Herodes (dem Grofsen) geboren sei, eine ohne Zweifel richtige Berechnung ist.

---

11) Commentar 1, S. 119.

So stehen wir also hier ganz auf poëtisch-mythisch
Grunde, und was wir als sichre historische Thatsache f
halten können, ist nur diefs: der Täufer Johannes
durch seine spätere Wirksamkeit und deren Beziehung
Jesus so bedeutenden Eindruck gemacht, dafs sich die chr
liche Sage zu einer solchen Verherrlichung seiner Geb
in Verbindung mit der Geburt Jesu getrieben fand.

Zweites Kapitel.

Jesu Davidische Abkunft nach zwei Stammbäumen.

§. 16.

Die beiden Genealogieen Jesu ohne Bezug auf einander betrachtet.

Hatten wir für die Geburtsgeschichte des Täufers nur den einzigen Bericht des Lukas: so fällt bei dem Übergang auf die Abstammung Jesu auch Matthäus ein, so daſs nun durch die gegenseitige Controle zweier Erzähler unser kritisches Geschäft theils vervielfältigt, theils aber doch erleichtert wird. Auch die zwei ersten Kapitel des Matthäus übrigens, welche die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu enthalten, sind, wie die parallelen Abschnitte des Lukas, in Bezug auf ihre Ächtheit angezweifelt worden [1]: doch nur von demselben befangenen Standpunkt aus wie jene, weſswegen auch hier durch gründliche Widerlegungen die Zweifel zum Schweigen gebracht sind [2].

1) Strauss, über Interpolationen im Evang. Matth. In Eichhorn's Repertorium 9, S. 99 f. — Hase Bibliothek der heiligen Geschichte 1, 208 ff. — Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1, S. 422 ff. spricht die zwei ersten Kapitel zwar dem Apostel Matthäus ab, erklärt sie aber wegen des gleichen Pragmatismus, der in denselben wie im übrigen ersten Evangelium herrscht, für ein Werk desselben Verf., welchem wir unsere gegenwärtige Überarbeitung des Matthäus-Evangeliums verdanken.

2) Gratzbach, epimetron ad comm. crit. in Matth. p. 57 ff. vgl. Paulus exeg. Handb. 1, 2, S. 137. Fritzsche, Comment. in Matth., Excurs. 3.

Der Geschichte der Verkündigung und Geburt Jes
ist bei beiden Evangelisten eine Stammtafel — bei Matthäu
voran - (1, 1—17.), bei Lukas nachgeschickt (3, 23—38.)
welche die Davidische Abkunft Jesu als des Messias d
cumentiren soll. Von einer genaueren Untersuchung di
ser Genealogieen mahnt uns zwar Luther ab, da ja Pa
lus ausdrücklich 1. Tim. 1, 4. vor den γενεαλογίαις ἀπ
ράντοις warne, weil sie mehr nur ζητήσεις, als οἰκονομί
θεοῦ τὴν ἐν πίστει zur Folge haben [3]); indessen geben sie, s
wohl jede für sich, als beide in Vergleichung mit einan
der betrachtet, so wichtige Aufschlüsse über den Charak
ter der evangelischen Nachrichten in diesem Abschnit
dafs eine genaue Prüfung derselben nicht umgangen we
den kann. Nehmen wir zuerst jede ohne Rücksicht a
die andere, so ist wiederum jede, und zwar soll es zuvö
derst die des Matthäus sein, theils an sich, theils in B
ziehung auf die A. T.lichen Stellen zu betrachten, n
welchen sie parallel läuft.

Bei der von dem Verfasser des ersten Evangeliums m
getheilten Genealogie ist eine Vergleichung derselben m
sich selber deswegen von Erfolg, weil sie an ihrem Schlu
se (V. 17.) ein Resultat, eine Summe, zieht, und nun durc
Vergleichung des Vorausgeschickten untersucht werd
kann, wiefern demselben jenes Resultat wirklich entsprich
Es sagt nämlich die Zusammenfassung am Schlusse au
von Abraham bis auf Christus seien es dreimal 14 Glieder
einmal von Abraham auf David, dann wieder von diese
zum babylonischen Exil, und endlich von da bis auf Chr
stus herab. Zählen wir nun nach, so treffen von Abr
ham bis auf David, beide miteingeschlossen, die Vierze
zu (V. 2—5.); ebenso von Salomo bis auf denjenigen, na
welchem des babylonischen Exils gedacht ist, Jechoni

3) Anmerkungen über den Evangelisten Matthäum. Werke, Wal
Ausg. Bd. 14. S. 8 f.

(6—11.); aber von diesem bis auf Jesus bringt man, den letzteren selbst noch mitgezählt, blos 13 Glieder heraus (V. 12—16.). Wie ist diese Differenz zwischen der vom Verf. gezogenen Summe und den vorausgeschickten Zahlen zu erklären? Die Vermuthung, dafs von den Gliedern der dritten Tessareskaidekade eines durch Versehen der Abschreiber weggefallen sei [4]), wird durch die Notiz höchst unwahrscheinlich, dafs schon Porphyrius dieses Glied vermifste [5]); der von einigen Handschriften und Versionen zwischen Josias und Jechonias eingeschobene Ἰωακεὶμ [6]) aber würde nicht die dritte, mangelhafte Tessareskaidekade ergänzen, sondern die zweite, die schon ohne ihn voll ist, überfüllen [7]). Da somit dieser Mangel ohne Zweifel schon vom Verfasser der Genealogie herrührt, so fragt sich nur, auf welche Weise er gezählt hat, dafs er auch für seine dritte Abtheilung 14 Glieder herausbrachte? Eine Möglichkeit, verschieden zu zählen, ergiebt sich leicht durch den Unterschied des Inclusiven und Exclusiven. Freilich sollte man denken, wer bei der vorhergehenden Klasse eingeschlossen war, der müsse bei der folgenden ausgeschlossen werden; doch könnte es sein, der Verfasser dieser Stammtafel hätte anders gedacht; wenigstens nennt er in seiner Zusammenrechnung den David zweimal: wie, wenn er ihn auch, so falsch dieſs gerechnet wäre, sowohl zur ersten als zur zweiten Reihe gezählt hätte? Freilich würde dieſs, wie oben die Einschaltung des Jojakim, den Mangel in der dritten Reihe nicht ersetzen, sondern nur die zweite überzählig machen; man müfste denn mit einigen Auslegern [8]) die zweite Reihe nicht, wie gewöhnlich geschieht, mit Je-

4) Paulus a. a. O. S. 292.

5) Nach Hieron. in Daniel. init.

6) S. Wetstein z. d. St.

7) Paulus a. a. O.

8) Z. B. Fritzsche, Comment. in Matth. p. 13.

chonia, sondern schon mit seinem Vormann Josia schlie
sen, dann käme der durch die doppelte Zählung Davi
in der zweiten Reihe überflüssig gewordene Jechonia d
dritten zu Gute, und sie hätte mit Jesus ihre 14 Glieder
Allein es scheint doch gar zu willkührlich, dafs der Ve
fasser zwar das abschliefsende Glied der ersten Dekatetr
auch wieder zur zweiten gezählt haben soll, nicht ab
ebenso das Schlufsglied der zweiten noch einmal zur dri
ten; weswegen man es mit Andern vorziehen könnte
wie den David, so auch den Josias doppelt zu zählen, w
durch dann die dritte Klasse schon ohne Jesum 14 Glied
bekäme [9]). Aber, indem diese Zählung eine Anomalie ve
meidet, fällt sie in eine andere, dafs nämlich V. 17. zwe
in dem Satze: ἀπὸ Ἀβραὰμ ἕως Δαυὶδ κ. τ. λ. der Letz
tere eingerechnet wird, in dem Satze aber: ἀπὸ τῆς με
οικεσίας Βαβυλῶνος ἕως τοῦ χριστοῦ dieser ausgeschlossen. Noc
ein gröfseres Gebrechen haben die beiden zuletzt angefüh
ten Zählungsweisen mit einander gemein. Indem nämlic
der Verfasser der Genealogie V. 11. und 12. sagt: Ἰωσία
δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν — ἐπὶ τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος
μετὰ δὲ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος Ἰεχονίας ἐγέννησε τὸ
Σαλαθιήλ: so setzt er augenscheinlich den durch das Ex
gebildeten Abschnitt zwischen der zweiten und dritten De
katetras nicht schon hinter Josia, sondern erst nach Je
chonia, dessen Namen er dann zu Anfang der dritten Re
he ganz ebenso wiederholt, wie am Anfang der zweite
den Namen Davids. Da also, um nicht gegen den klare
Sinn des Schriftstellers zu verstossen, jede Erklärung z
vermeiden ist, bei welcher schon mit Josia die zweite Ab

---

9) Nur nicht aus dem mystischen Grunde Origenes's, Comm.
S. 46: weil es passend sei, Jesum selbst nicht mit in di
Geschlechter einzureihen, sondern als die Blüthe des Ga
zen allein zu stellen. Was könnte aus solchen Gründen nicht
Alles „passend" gefunden werden!

theilung geschlossen werden müfste, dennoch aber der dritten Reihe zu ihrer 14 Zahl geholfen werden mufs: so bleibt nichts übrig, als den, wenn David nur einfach gezählt wird, die zweite Reihe abschliessenden Jechonia am Anfang der dritten noch einmal zu zählen, um so mit Jesus 14 Glieder zu bekommen. Dabei findet dann freilich wieder das Ungleichmäfsige statt, dafs nur bei dem Schlufsglied der zweiten Klasse die doppelte Zählung angewendet wird, nicht aber auch bei dem der ersten; allein da jeder andre Ausweg gröfsere Schwierigkeiten hat, so bleibt nur dieser übrig, welchem zufolge der Redacteur dieser Genealogie, falls ihm für diese dritte Reihe keine bestimmte Zahl von Gliedern vorlag, aus Versehen eines zu wenig genommen haben müfste, falls ihm aber in irgend einer unbekannten Quelle nur 13 Glieder gegeben waren, sich, um die 14 Zahl zu erhalten, vielleicht bewufst und absichtlich durch die doppelte Zählung des Jechonia geholfen hätte.

Halten wir hierauf die Genealogie des Matthäus, — immer noch ohne Rücksicht auf die des Lukas, — mit den entsprechenden Stellen des A. T.s zusammen: so stimmt sie mit diesen nicht durchaus überein, und es zeigt sich das dem eben gewonnenen äusserlich entgegengesetzte Resultat, dafs, wenn für sich betrachtet die Genealogie ein Glied verdoppeln mufste, um ihr Schema zu füllen: sie in Vergleichung mit dem A. T. von den in diesem an die Hand gegebenen Gliedern mehrere ausläfst, um ihre 14 Zahl nicht zu überschreiten. Mit A. T. lichen Angaben nämlich läfst sich diese Genealogie, als die berühmte Stammtafel des Davidischen Königsgeschlechts, vergleichen von Abraham bis auf Serubabel und seine Söhne, von wo an das Davidische Haus in die Dunkelheit zurückzutreten anfängt, und bei dem Schweigen des A. T.s von demselben die Controle für die Matthäische Genealogie aufhört. Und zwar ist das Geschlechtsregister von Abraham bis Juda, Perez und Esron hinlänglich aus der Genesis bekannt; das von Pe-

res bis David finden wir am Schlusse des Buchs Ruth und im 2ten Kapitel des ersten Buchs der Chronik; das von David bis auf Serubabel im dritten Kap. desselben Buchs. Parallelen für Einzelnes noch ungerechnet. Vollziehen wir nun die Vergleichung: so finden wir die Linie von Abraham bis David, also die ganze erste Tessareskaidekade unserer Genealogie in den Männernamen den A. T. lichen Angaben gleichlautend, nur fügt sie einige Frauen ein, von welchen Eine Schwierigkeit macht. Dafs nämlich (nach V. 4.) Rahab des Boas Mutter gewesen, ist nicht nur ohne Bestätigung im A. T., sondern es sind auch, wenn sie zur Urgrofsmutter Isai's, des Vaters von David, gemacht wird, zwischen ihrer Zeit und dem Davidischen Zeitalter beiläufig von 1450—1050 v. Chr. zu wenige Generationen gesetzt, nämlich, die Rahab oder den David mitgezählt, 4 für 400 Jahre. Doch dieser Fehler fällt insofern auf die A. T. lichen Genealogieen selber zurück, als Isai's Urgrofsvater Salmon, welchen Matthäus zum Gatten der Rahab macht, nach Ruth 4, 20. wie bei Matthäus, Sohn eines Nahasson ist, welcher nach 4. Mos. 1, 7. noch der Zeit des Zugs durch die Wüste angehörte [10]), von wo aus es denn nahe lag, seinen Sohn mit jener Rahab, welche die israëlitischen Kundschafter gerettet hatte (Jos. 2.), in Verbindung zu bringen, um diese Frau, auf welche der patriotische Israëlite einen besondern Werth legte (vgl. Jak. 2, 25. Hebr. 11, 31.), in das Geschlecht Davids und des Messias hereinzuziehen. — Mehrere Abweichungen finden sich in dem Abschnitt von David bis zu Serubabel und dessen Sohn, oder der 2ten Dekatetras sammt den ersten Gliedern der dritten.

---

10) Hiedurch wird die Auskunft Rumöl's, Comment. in Mat. p. 3., die hier genannte Rahab von der berühmten zu unterscheiden, ausser dem Willkührlichen auch vollends überflüssig.

Erstlich, während es hier V. 8. heifst: *Ἰωρὰμ ἐγέννησε τὸν Ὀζίαν*: so wissen wir aus 1. Chron. 3, 11. 12., dafs Usia nicht der Sohn, sondern der Enkel des Sohns von Joram war, und drei Könige zwischen beide fallen, nämAhasja, Joas und Amazia, hierauf erst Usia (2. Chron. 26, 1.; oder, wie er 1. Chron. 3, 12. und 2. Kön. 14, 21. heifst, Asarja).

Zweitens heifst es in unsrer Stelle V. 11: *Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ*. Aber aus 1. Chron. 3, 16. ersehen wir einerseits, dafs der Sohn und Nachfolger des Josias Jojakim hiefs, und erst dessen Sohn und Nachfolger Jechonia oder Jojachin (2. Kön. 24, 6. 2. Chron. 36, 8.)[11]); andrerseits werden von Jechonia, dem hier *ἀδελφοί* zugeschrieben sind, in jener Stelle keine Brüder erwähnt, wohl aber hatte Jojakim Brüder: so dafs die Erwähnung der *ἀδελφοὶ Ἰεχονίου* bei Matthäus aus einer Verwechslung der genannten beiden Männer hervorgegangen zu sein scheinen könnte, wenn nicht 2. Chron. 36, 10. als Bruder des Jojachin oder Jechonia Zedekia namhaft gemacht würde, welcher 1. Chron. 3, 16. dessen Sohn, 2. Kön. 24, 17. aber, vgl. mit 1. Chron. 3, 15. und Jer. 37, 1. sein Oheim heifst, so dafs in diesem Stücke in den A. T.lichen Nachrichten selbst ein Schwanken zu bemerken ist.

Eine dritte Differenz findet in Bezug auf Serubabel statt. Während dieser hier V. 12. ein Sohn Salathiels heifst, wird er 1. Chron. 3, 19. nicht durch Sealthiel, sondern durch dessen Bruder Pedaja von Jechonia abgeleitet, wogegen jedoch Esra 5, 2. und Haggai 1, 1. Serubabel wie

---

11) Wegen der Ähnlichkeit der Namen יְהוֹיָקִים und יְהוֹיָכִין glaubten Manche, sei der erstere nur zufällig ausgefallen (z. B. Wetstein z. d. St.) und einige Codices und Übersetzungen schoben ihn, wie oben bemerkt wurde, ein.

hier als Sohn Sealthiels bezeichnet ist. Endlich der
als Serubabels Sohn genannte Abiud ist 1. Chron. 3, 1
unter den Kindern Serubabels nicht zu finden.

Von diesen Abweichungen sind die zweite und d
unverfänglich, und können sich ohne Absicht und
ohne zu grofse Nachläfsigkeit eingeschlichen haben; d
die Auslassung des Jojakim kann wirklich durch den Gle
klang der Namen veranlafst sein, und durch eben di
Verwechslung auch die Erwähnung von Brüdern des
chonia, eine Differenz, welche sammt der folgenden ü
diefs das Schwanken auch der A. T.lichen Angaben
sich hat. Aber die zuerst aufgeführte Abweichung,
Ueberspringen von drei wohlbekannten Königen, läfst
nicht ebenso leichten Kaufs auf die Seite schaffen. Nim
man die Weglassung als unabsichtlich, so dafs der V
von Joram statt auf Ahasja (bei den LXX Οχοζι
auf den ähnlich lautenden Οζιας gesprungen sein s
so würde diefs doch, zusammengenommen mit dem F
bei Jojakim, eine Nachläfsigkeit und beinahe Blindheit
Genealogisten voraussetzen, welche an das Undenkb
grenzt. Man wird daher schwerlich umhin können,
Hieronymus anzunehmen, der Verfasser habe absichtl
drei Namen weggelassen, um seine 14 rein herauszubek
men [12]). Da er nämlich von Abraham bis David, wo

12) Vgl. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 19. Paulus exeg. Ha
buch S. 239. Wenn Olshausen S. 46. sagt, es könne ni
die Absicht des Matthäus gewesen sein, die 14Zahl zu
giren, da er ja mehrere Glieder auslasse: so ist dies e
der überraschenden Keckheiten, durch welche dieser Au
ger bisweilen den Leser zu überrumpeln sucht, indem er
Einwürfe gegen die orthodoxe Ansicht von den biblischen
schichten geradezu in Gründe für dieselbe umwandelt,
so die Sache auf den Kopf stellt. Denn hier ist doch ger
umgekehrt zu schliessen, dem Verf. müsse besonders viel
der 14Zahl gelegen gewesen sein, sonst würde er nicht,

erste Absatz sich ergab, 14 Glieder vorfand: so scheint er gewünscht zu haben, auch die übrigen Abtheilungen dieser ersten gleichzählig zu finden; es boten sich aber von selbst noch zwei dar, indem in die ganze noch übrige Reihe das babylonische Exil als Scheidepunkt eintrat. Da nun jenem Wunsche die zweite Reihe in der Art nicht entsprach, dafs die Stammtafel der Davididen bis zum Exil vier Glieder über 14 darbot: so liefs er vier Namen weg (warum gerade diese, möchte schwer zu entscheiden sein [13]); umgekehrt, für den dritten Abschnitt enthielt entweder seine Quelle einen Mann zu wenig und er suchte sich dadurch zu helfen, — oder er wurde dadurch verleitet, selbst einen zu wenig aufzuführen, dafs sich der nach der Erwähnung des Exils noch einmal genannte Jechonia auch zur dritten Reihe zählen liefs.

Warum dem Verfertiger dieser Genealogie so viel an der dreimal gleichen Zahl lag, davon könnte zwar der Grund, wie Einige annehmen, ein lediglich mnemonischer gewesen sein, leichterer Behaltbarkeit wegen die Genealogieen nach orientalischer Sitte in gleiche Abschnitte zu theilen [14]; doch möchte sich wohl mit diesem zugleich ein mystischer Grund verbunden haben. Es fragt sich, ob dieser in der bestimmten Zahl, welche sich dreimal wiederholt, oder überhaupt nur darin, dafs dieselbe Zahl drei-

---

sie nicht zu überschreiten, wohlbekannte Glieder ausgemerzt haben. — Ebendamit widerlegt sich auch die Ansicht, welche vor den Lücken bei Joram und Josias (V. 8. und 11.) das ἐγέννησε nicht im engern wörtlichen, sondern nur im weiteren Sinn von: e posteris ejus erat, genommen wissen will, als hätte der Genealogist die weggelassenen Glieder nicht ausschliessen, vielmehr hinzugedacht wissen wollen (Rinck z. d. St.); unmöglich hätte er dann so zusammenzählen können, wie er thut.

13) Doch vgl. Fritzsche z. d. St.

14) Fritzsche in Matth. S. 11.

mal wiederkehrt, zu suchen sei? Dafs es dem Genealogi
sten um die Wiederholung gerade des Vierzehn, als de
doppelten heiligen Sieben zu thun gewesen [15]), ist u
wahrscheinlich, weil er sonst schwerlich die 7 so ganz i
die 14 versteckt haben würde; noch weniger läfst sich m
Olshausen zulässig finden, dafs die 14 als der Zahlwerth de
Namens David besonders hervorgehoben sei [16]); denn solch
Künsteleien der rabbinischen Gematria finden sich sonst i
den Evangelien nicht. Mithin möchte es mehr nur um di
Wiederholung der gleichen Zahl, nachdem sich zufälli
zuerst die 14 ergeben hatte, bei Festhaltung von dieser z
thun gewesen sein, indem die Juden ausserordentliche göt
liche Heimsuchungen, erfreuliche wie strafende, in be
stimmten Zwischenzeiten wiederkehrend sich dachten, so daf
wie auf den Gründer des heiligen Volks in 14 Generatione
der König nach dem Herzen Gottes gefolgt war: ebenso
Generationen nach der Wiederherstellung des Volks de
Sohn Davids, der Messias gekommen sein mufste [17]).

Diese apriorische Behandlungsweise seines Stoffes, d
Prokrustesbette, auf welches er, fast wie ein construi
render Philosoph, denselben bald dehnend bald verkürzen
legt, erweckt kein günstiges Vorurtheil für den Verf. u
serer Genealogie, und es wird nichts gut gemacht durc
Kuinöl's Bemerkung, dafs die orientalischen Genealogiste
sich auch sonst solche Auslassungen zu erlauben pflege

---

15) Paulus S. 292.

16) Bibl. Comment. S. 46. Anm.

17) S. Schaechenmeyer, Beiträge zur Einleitung in das N.
S. 41 f., und die daselbst angeführte Stelle aus Joseph. B.
6, 4, 3. Ausserdem ist zu vergleichen die von Schöttg
horae hebr. et talm. zu Matth. 1. angeführte Stelle aus S
nopsis Sohar p. 132. n. 18: Ab Abrahamo usque ad Sal
monem XV sunt generationes; atque tunc luna fuit in ple
lunio. A Salomone usque ad Zedekiam iterum sunt XV g
nerationes, et tunc luna defecit, et Zedekiae effusi sunt ocu

denn Willkühr bleibt Willkühr, ob sie Einem für sich allein eigen ist, oder mit einer ganzen Klasse gemein.

Der Genealogie bei Lukas für sich genommen sieht man nicht so viele Fehler, wie der des Matthäus an. Denn einmal ihre Vergleichung mit sich selbst liefert gar kein Resultat, da sie nicht wie jene durch Ziehung einer Summe sich selbst controlirt; dann aber auch von Seiten des A. T. fehlt ihr die Controle grofsentheils, weil sie von David und Nathan an fast durch lauter unbekannte Geschlechter herabläuft, von welchen sich im A. T. kein Stammbaum findet. Nur in 2 Gliedern berührt sie von da an eine im A. T. erwähnte Linie, in Sealthiel und Serubabel, kommt aber eben hiedurch in Widerspruch mit 1. Chron. 3, 17. 19. f., indem sie den Sealthiel einen Sohn von Neri nennt, da doch nach der angeführten Stelle Jechonia sein Vater war; als Sohn Serubabels aber einen Resa namhaft macht, welcher in der Chronik unter Serubabels Kindern fehlt. Auch in der vorabrahamischen Geschlechterreihe findet sich die Differenz, dafs zwischen Arphachsad und Sela Lukas einen Καϊνάν einschiebt, welcher im hebräischen Texte 1. Mos. 10, 24. sich nicht findet, übrigens schon von den LXX als Καϊνᾶμ eingeschaltet war.

§. 17.

Vergleichung beider Genealogieen. Versuche, ihren Widerstreit zu lösen.

Noch weit auffallendere Resultate ergeben sich aber, wenn man die beiden Genealogieen bei Matthäus und Lukas mit einander vergleicht, und ihrer Abweichung von einander sich bewufst wird. Einige der stattfindenden Differenzen zwar sind unverfänglich und selbst unbedeutend, wie die Verschiedenheit der Richtung, dafs die Geschlechtstafel bei Matthäus abwärts geht von Abraham auf Jesus, die bei Lukas aber aufwärts, von Jesus auf seine Vorfahren zurück; ebenso die Verschiedenheit des Umfangs, wel-

chen Lukas weiter absteckt als Matthäus, indem dieser das Geschlecht Jesu nur bis auf Abraham, jener dagegen auf Adam und Gott selbst zurückführt. Eigentlich lag, was den Zweck dieser Genealogieen betrifft, nur daran, Jesum den Messias, als davidischen Abkömmling darzustellen, worin dann schon lag, dafs der Davidide auch ein Abrahamide sei; schon das war also ein *opus supererogationis*, dafs Matthäus von Abraham ausholte; noch mehr aber scheint es nur dem unwillkührlichen Fortgehen in der einmal begonnenen genealogisirenden Bewegung zuzuschreiben, dafs Lukas sogar über Abraham hinaus auf Adam den Gottgeschaffenen zurückgeht [1]), wodurch nach Schleiermacher's Bemerkung das (für die messianische Würde Jesu) Beweisende in der Genealogie nur versteckt ist [2]). Bedenklicher schon ist der nicht geringe Unterschied in der Zahl der Generationen für gleiche Perioden, indem von David bis auf Joseph Lukas 41, Matthäus dagegen nur 2 Geschlechter hat. Der Gröfse des Zeitraums ist die Zahl bei Lukas angemessener; denn von David bis Joseph, d. h. von beiläufig 1050—50 vor Christo sind 26 Generationen zu wenig, indem da auf eine Generation über 38 Jahre kommen, wogegen nach Lukas, der Wahrscheinlichkeit näher, etwas weniger als 25. Die Hauptschwierigkeit ist doch liegt darin, dafs Lukas zum Theil ganz andre Ind

---

1) Ich kann mich zu der Annahme mehrerer Theologen (Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 41. und Winer, bibl. Realwörterbuch 1, S. 659. der 2ten Auflage), dass es die universalistische Tendenz des Lukas sei, welche ihn noch über Abraham zu Adam und Gott dem Vater aller Menschen hinausgehen lasse, deswegen nicht verstehen, weil als Verf. der Genealogie nicht der universalistische Lukas, sondern ein altpalästinensischer Judenchrist, der dann eher particularistisch gesinnt gewesen sein wird, anzusehen ist, worüber das Weitere unten.

2) Über den Lukas S. 51.

viduen zu Vorfahren Jesu macht, als Matthäus. Zwar stimmen sie in der Angabe derselben nicht allein darin überein, dafs beide das Geschlecht Jesu durch Joseph auf David und Abraham zurückführen, sondern auch in Bezug auf die Mittelglieder, durch welche sie diefs thun, treffen sie in den Generationen von Abraham bis David, und später in den beiden Namen Sealthiel und Serubabel zusammen. Der eigentlich verzweifelte Punkt ist nun aber der, dafs von David bis auf den Pflegevater Jesu, mit Ausnahme von zweien ungefähr in der Mitte, lauter verschiedene Namen bei Lukas und Matthäus sich finden. Nach Matthäus nämlich hiefs der Vater Josephs Jakob, nach Lukas Eli; nach Matthäus ist der Sohn Davids, durch welchen Joseph von diesem König abstammte, Salomo, nach Lukas Nathan, und so läuft dann das Geschlechtsregister des Matthäus durch den bekannten Königsstamm herunter, das bei Lukas durch eine unbekannte Nebenlinie; nur in Sealthiel und Serubabel treffen beide zusammen, doch so, dafs sie sogleich wieder Sealthiels Vater und den Sohn Serubabels verschieden haben. Da diese Differenz ein vollkommener Widerspruch zu sein scheint: so ist man von jeher mit Lösungsversuchen äusserst geschäftig gewesen. Um von offenbar ungenügenden Auswegen, wie mystischer Deutung [3]) oder willkührlicher Änderung der Namen [4]) nichts zu sagen, so haben sich besonders zwei Hypothesenpaare ausgebildet, von welchen je ein Paar sich gegenseitig stützt oder doch verwandt ist.

Das erste Paar bilden die Voraussetzung des Augustinus, dafs bei Joseph ein Adoptionsverhältnifs stattgefunden, und nun der eine Evangelist seinen wirklichen, der andre seinen Adoptiv-Vater nebst dessen Stammbaum gebe [5]),

3) Orig. homil. in Lucam 28.

4) Luther, Werke Bd. 14. Walch. Ausg. S. 8 ff.

5) De consensu evangelistarum, l. 2. c. 3. und unter den Neueren z. B. E. F. in Hasse's Magazin 3, 1, 180 f.

— und die Annahme des alten Chronologen Julius Africanus, dafs bei Josephs Eltern eine Levirats-Ehe eingetreten sei, und nun der Stammbaum des einen Evangelisten dem natürlichen, der andere dem gesetzlichen Vater Josephs angehöre; durch den einen habe er von der Salomonischen, durch den andern von der Nathanischen Linie des Davidischen Geschlechtes abgestammt [6]). Die nähere Frage, welche von beiden Genealogieen den natürlichen, und welche den gesetzlichen Vater mit seinem Stammbaum angebe, kann nach zweierlei Kriterien entschieden werden, deren eines mehr dem Buchstaben, das andere mehr dem Geist und Charakter der beiden Evangelisten angehört, und welche eine entgegengesetzte Entscheidung herbeiführen. Augustinus und auch schon Julius haben darauf gesehen, welcher von beiden Evangelisten zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Joseph und demjenigen, den er als dessen Vater namhaft macht, sich eines Ausdrucks bediene, welcher bestimmter als der des andern auf ein natürliches Sohnesverhältnifs hinweise. Einen solchen gebraucht nun Matthäus; indem er nämlich sagt: *Ἰακὼβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ*: so scheint das *γεννᾶν* nur das natürliche Verhältnifs bezeichnen zu können, während das *Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ* bei Lukas ebensowohl das Verhältnifs eines Adoptivsohns, oder eines solchen, der vermöge des Leviratsverhältnisses als Sohn angesehen wird, anzeigen zu können scheint. Allein da die Verordnung der Leviratsehe gerade den Zweck hatte, Namen und Geschlecht eines kinderlos Verstorbenen zu erhalten: so war es jüdische Sitte, den aus solcher Ehe zuerst entsprossenen Sohn nicht in das Geschlechtsregister des natürlichen Vaters einzutragen, wie hier Matthäus thun soll, sondern in das des gesetzlichen Vaters, wie dies Lukas nach der obigen Voraussetzung beobachtet. Dafs nun

6) Bei Eusebius, H. E. 1, 7. und neuerlich z. B. Schleiermacher, über den Lukas, S. 53.

aber gerade der so ganz jüdisch gebildete Verfasser des ersten Evangeliums, oder der Genealogie insbesondere, einen solchen Verstofs begangen haben sollte, kann man nicht wahrscheinlich finden, weswegen z. B. Schleiermacher dem Geiste der beiden Evangelisten gemäfs annehmen zu müssen glaubt, dafs Matthäus, ungeachtet seines ἐγέννησε, doch nach jüdischem Brauche den Stammbaum des gesetzlichen Vaters gebe, Lukas aber, vielleicht kein geborener Jude und der jüdischen Gewohnheiten minder kundig, habe die Stammtafel der jüngeren Brüder Josephs zur Hand bekommen, welche nicht, wie der Erstgeborene, auf das Geschlecht des verstorbenen gesetzlichen, sondern des natürlichen Vaters geschrieben wurden, und diese habe er nun auch für die Stammtafel des Erstgeborenen, Joseph, gehalten, was sie nur nach dem natürlichen Momente war, auf welches aber die jüdische Genealogistik keine Rücksicht nahm [7]). Allein abgesehen von dem erst unten zu Erweisenden, dafs die Genealogie bei Lukas schwerlich vom Verf. des Evangeliums herrührt, also aus dessen minder jüdischer Bildung kein Schlufs auf die Deutung des von ihm aufgenommenen Geschlechtsregisters gilt: so würde der Genealogist im ersten Evangelium sein ἐγέννησε nicht so ohne allen Beisatz hingeschrieben haben, wenn er an ein blos gesetzlicher Vaterverhältnifs gedacht hätte; weswegen die beiden Ansichten von dem Verhältnifs der Genealogieen in dieser Beziehung gleich schwierig sind.

Indefs, wir müssen uns diese, bis jetzt nur im Allgemeinen bezeichnete Hypothese erst näher vor die Vorstellung bringen, um über ihre Zulässigkeit urtheilen zu können. Da in Bezug auf die Voraussetzung der Leviratsehe Verfahren und Ergebnifs im Ganzen dasselbe bleibt, ob wir mit Augustin und Julius dem Matthäus, oder mit Schleier-

7) s. a. O. S. 55. Vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch 1. Band. S. 660.

nennen dem Lukas die Angabe des natürlichen Vaters zuschreiben: so wollen wir das Verhältnifs beispielsweise in der ersten Form betrachten, um so mehr, da uns Eusebius nach Julius eine sehr genaue Ausführung hierüber hinterlassen hat. Nach dieser Vorstellungsweise war also Josephs Mutter zuerst mit demjenigen Manne verheurathet, welchen Lukas als Josephs Vater nennt, mit Eli; da aber dieser ohne Kinder starb, so ehelichte vermöge des Leviratsgesetzes sein Bruder, der von Matthäus als Vater Josephs genannte Jakob, die Wittwe, und erzeugte mit ihr den Joseph, welcher nun gesetzlich als Sohn des verstorbenen Eli angesehen wurde, wie diefs Lukas angiebt, während er natürlich der Sohn seines Bruders Jakob war, eine Betrachtungsweise, welcher Matthäus gefolgt ist.

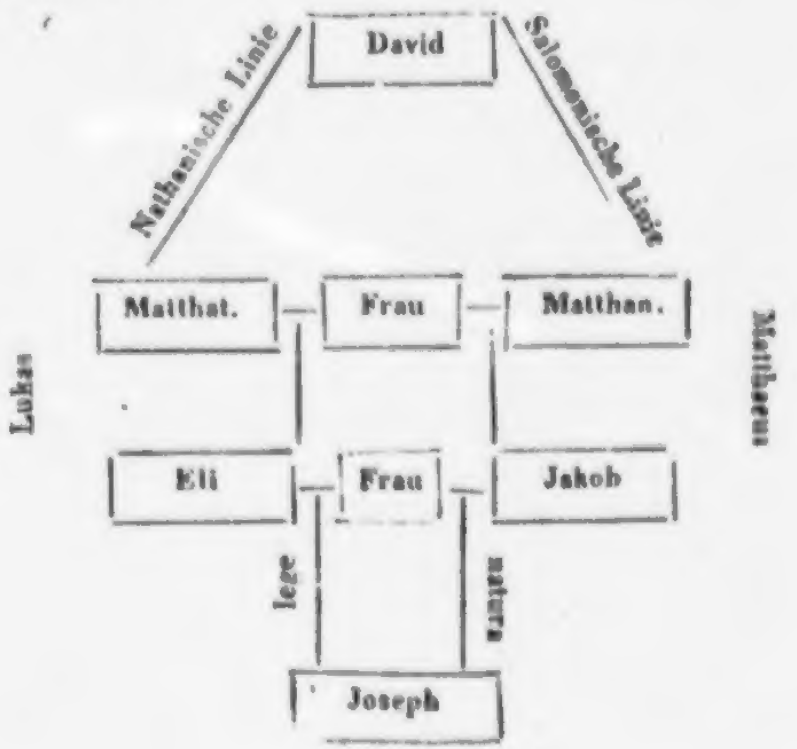
Allein, blos so weit geführt, würde die Hypothese keineswegs ausreichen. Denn wenn die beiden Väter Josephs wirkliche Brüder, Söhne desselben Vaters waren: so hatten sie Einen und denselben Stammbaum, und es müfsten in diesem Falle die beiden Genealogieen nur den Vater des Joseph verschieden haben, über demselben aber sogleich wieder zusammenlaufen. Um zu erklären, wie sie bis auf David hinauf divergiren können, mufs man die zweite Hypothese hinzufügen, welche auch Julius gemacht hat, dafs die beiden Väter des Joseph nur Halbbrüder gewesen, nämlich nur einerlei Mutter, nicht aber denselben Vater gehabt haben. Man müfste also annehmen, die Mutter der beiden Väter Josephs habe nach einander in zwei Ehen gelebt, einmal mit dem Matthan des Matthäus, welcher durch Salomo und die königliche Linie von David descendirte, und diesem habe sie den Jakob geboren; ausserdem aber sei sie vor- oder nachher mit dem Matthat des Lukas verehlicht gewesen, welcher durch Nathan Davids Nachkomme war, und dieser habe den Eli mit ihr erzeugt, nach dessen Verheurathung und kinderlosem Ableben sein Halbbruder Jakob seine Wittwe geheurathet

und gesetzlich für den Verstorbenen den Joseph erzeugt habe [8]).

Müssen wir schon bis hieher die Hypothese einer gerade in zwei aufeinanderfolgenden Gliedern so complicirten Ehe, zu welcher die Differenz der beiden Genealogieen uns trieb, zwar keineswegs unmöglich, aber doch unwahrscheinlich finden: so wird die Schwierigkeit durch die unwillkommene Übereinstimmung noch verdoppelt, welche sich, wie schon erwähnt, mitten unter den abweichenden Reihen, in den beiden Gliedern Sealthiel und Serubabel, findet. Um nämlich zu erklären, wie sowohl Neri bei Lukas als Jechonia bei Matthäus Vater des Sealthiel, des Vaters von Serubabel, heifsen könne: müfste nicht nur die Annahme einer Leviratsehe wiederholt werden, sondern auch die, dafs die beiden sich in der Ehe gefolgten Brüder diefs

---

8) Stammtafel.



nur mütterlicher Seits gewesen seien [9]). Dafs nun dieser eigenthümliche Doppelfall sich nicht allein zweimal wiederholt, sondern dafs auch beidemale die Genealogisten sich in die Angabe des natürlichen und des gesetzlichen Vaters auf die gleiche Weise und beidemale stillschweigend getheilt haben sollten, das ist so unwahrscheinlich, dafs auch die Hypothese einer Adoption, welche nur von der Hälfte dieser Schwierigkeiten gedrückt ist, schon daran mehr als genug hat. Da nämlich zur Adoption kein brüderliches, oder sonstiges Verwandtschaftsverhältnifs des natürlichen und des Adoptivvaters erfordert wird: so fällt zwar die zweimalige Zuflucht zu einer Halbbruderschaft weg, und es bleibt nur die Nothwendigkeit, zweimal ein Adoptions-Verhältnifs anzunehmen und zweimal das Eigene, dafs die eine Genealogie es unjüdisch ignorirte, die andere aber nur stillschweigend berücksichtigte.

Auf weit einfachere Weise glaubte man daher in neuerer Zeit den Knoten durch die Annahme zu lösen, dafs wir nur bei dem einen Evangelisten die Genealogie des Joseph, bei dem andern aber die der Maria haben, deren Differenz also kein Widerspruch wäre [10]); wozu man ger-

---

9) Wesentlich gemindert wird diese Schwierigkeit auch nicht durch die Bemerkung, dass nicht blos der Bruder, sondern überhaupt der nächste Blutsverwandte dem andern in einer Leviratsehe habe folgen müssen (Ruth 3, 12 f. 4, 4 f. Michaelis Mos. Recht 2, S. 200. Winer Realler. S. 408. der ersten Ausgabe). Denn da auch über zwei Vettern der Stammbaum weit früher zusammenlaufen muss, als er hier über Jakob und Eli und über Jechonia und Neri zusammengeht: so müsste man doch beidemale die Hypothese von Halbbrüdern zu Hülfe nehmen, nur dass dann die beiden complicirten Ehen nicht in zwei unmittelbar auf einander folgende Generationen fallen würden.

10) So z. B. Strauss, dubia evang. P. I. S. 13 ff. Lightfoot, Michaelis, Paulus, Hug, Olshausen z. d. St.

noch die Annahme fügt, dafs Maria eine Erbtochter gewesen sei [11]). Die Ansicht, dafs auch Maria aus Davidischem Geschlechte gewesen sei, ist schon alt. Zwar der ee zulieb, dafs in dem Messias, als zweitem Melchisedek, e königliche Würde mit der priesterlichen vereinigt sein llte [12]), und verleitet durch die Verwandtschaft der Ma- mit der Aaronstochter Elisabet, wie sie von Lukas 1, 36. die Hand gegeben ist [13]), liefsen nicht nur schon frühzeitig anche den Joseph von einer aus den Stämmen Juda und vi gemischten Familie abstammen [14]), sondern auch die nsicht war nicht selten, dafs Jesus durch Joseph zwar s königlichem, durch Maria aber aus priesterlichem Geschlechte gewesen sei [15]). Gewöhnlicher jedoch wurde bald

---

11) Schon Epiphanius, Grotius (s. bei Paulus S. 296.) stellten diese Vermuthung auf. Olshausen nimmt sie an (S. 43.), weil es zum Entwicklungsgange des Davidischen Geschlechts zu passen scheine (siehe über ein ähnliches Passen §. 16. Anmerk. 9.), dass diejenige Linie desselben, aus welcher der Messias hervorgehen sollte, sich mit einer Erbtochter beschloss, die den verheissenen ewigen Erben des Davidischen Throns gebärend, dieselbe endigte. — Aus welcher Rumpelkammer des Mysticismus und Scholasticismus ist dieser Grund hervorgesucht? Denn das wollen wir doch nicht glauben, dass er von einem Theologen des 19ten Jahrhunderts neu geschmiedet worden sei.

12) Testament. XII Patriarch., Test. Simeon c. 71. In Fabric. Codex pseudepigr. V. Ti S. 542: ἐξ αὐτῶν (den Stämmen Levi und Juda) ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τῷ θεῷ. Ἀναστήσει γὰρ Κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερέα, καὶ ἐκ τοῦ Ἰούδα ὡς βασιλέα κ. τ. λ.

13) Vgl. jedoch Paulus a. a. O. S. 119.

14) Vgl. Thilo, cod. apocr. N. Ti I, S. 374 ff.

15) So z. B. der Manichäer Faustus bei Augustin contra Faust. L. 23, 4.

die Ansicht von einer davidischen Abstammung Maria's. Mehrere Apokryphen sprechen sich dahin aus [16]), ebenso Justin der Märtyrer, bei welchem man den Ausdruck, dafs die Jungfrau aus dem Geschlechte Davids, Jakobs, Isaaks und Abrahams gewesen, selbst als eine Andeutung auslegen könnte, dafs er eines unsrer Geschlechtsregister, welche ja ebenso über David auf Abraham zurückgehen, auf die Maria bezogen hätte [17]); auch die Juden, indem sie eine Maria, Tochter Eli's, als gequält in der Unterwelt vorstellen [18]), scheinen den von Eli ausgehenden Stammbaum bei Lukas für den der Maria genommen zu haben.

Fragt man nun aber, warum gerade der Stammbaum bei Lukas, oder überhaupt, welcher der beiden Stammbäume als der der Maria gefafst werden solle, so scheint dieſs eigentlich bei keinem von beiden möglich zu sein, indem beide gar zu bestimmt sich als Genealogieen des Joseph ankündigen, der eine in den Worten: *Ἰακωβ ἐγέννησε τὸν Ἰωσὴφ*, der andre durch die Worte: *υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλί*. Dennoch aber lautet auch hier das *ἐγέννησε* des Matthäus bestimmter als das *τοῦ* des Lukas, welches nach jenen Auslegern wohl auch einen Schwiegersohn oder Enkel bedeuten könnte, so dafs die Genealogie bei Lukas in den Worten 3, 23. entweder sagen wollte: Jesus war nach der gewöhnlichen Ansicht ein Sohn Josephs, welcher selbst ein Schwiegersohn des Eli, Vaters der Maria, war [19]); oder: Jesus war, wie man glaubte, ein Sohn Josephs,

---

16) Protevang. Jacobi c. 1 f. u. 10. (ed. Tischo) und evang. de nativitate Mariae c. 1. werden als die Eltern der Maria Joachim und Anna, aus Davidischem Geschlechte, genannt. Faustus hingegen, in der angeführten Stelle, bezeichnet eben diesen Joachim als sacerdos.

17) Dial. c. Tryph. 43. 100. der Mauriner Ausg. Paris 1742.

18) Vgl. Lightfoot, horae, S. 730.

19) So namentlich Paulus a. d. St.

und durch Maria ein Enkel des Eli [20]). Indem man hiegegen einwenden kann, dafs die Juden bei ihren Genealogieen auf die weibliche Linie keine Rücksicht zu nehmen pflegten [21]): so kommt hier die weitere Hypothese zu Hülfe, dafs Maria eine Erbtochter, d. h. die Tochter eines söhnelosen Vaters gewesen, in welchem Falle es nach 4. Mos. 36, 6. und Nehem. 7, 63. die jüdische Sitte mit sich gebracht habe, dafs der Mann, den eine solche Tochter ehlichte, nicht nur aus demselben Stamme mit ihr sein mufste, sondern sich auch in ihr Geschlecht aufnehmen liefs, und somit ihre Vorfahren zu den seinigen machte. Allein nur das Erstere ist aus der mosaischen Stelle erweislich, wogegen aus der andern in Vergleichung mit mehreren ähnlichen (Esra 2, 61. 4. Mos. 32, 41. vergl. mit 1. Chron. 2, 21. f.) nur so viel erhellt, dafs ausnahmsweise bisweilen Einer nach den mütterlichen Vorfahren benannt wurde. Indem so die Schwierigkeit wegen der jüdischen Sitte bleibt, so tritt sie doch ganz zurück hinter einer ungleich bedeutenderen. Wenn es nämlich gleich nicht geleugnet werden kann, dafs das bei Lukas zu supplirende υἱός nach dem Hebräischen auch Schwiegersohn oder Enkel bedeuten könnte, so dürfte doch der Zusammenhang nicht so entschieden dagegen sein, wie hier. Etlich und 70mal deutet in dieser Genealogie das τοῦ den eigentlichen Sohn an: wie könnte es das Einemal bei Joseph den Schwiegersohn bezeichnen [22])? oder wie gar nach Andern das durchaus im Nominativ zu supplirende υἱός in immer steigender Progression: Sohn, Enkel, Urenkel, bis zum entferntesten Abkömmling hin? Beruft man sich auf das Ἀδὰμ τοῦ θεοῦ, wo das τοῦ auch nicht Sohn im

---

20) So z. B. Lightfoot horae p. 750.

21) Vgl. Juchasin f. 55, 2. bei Lightfoot S. 183. und Bava bathra f. 110, 2. bei Wetstein S. 230 f.

22) Vergl. die Bemerkung Wetstein's zu Luc. 3, 23.

eigentlichen Sinne bedeuten könne [23]): so zeigt es doch auch hier auf den unmittelbaren Daseinsurheber hin, ein Begriff, unter welchen weder Schwiegervater noch Grofsvater subsumirt werden können. — Eine weitere Schwierigkeit hat diese Auffassung der beiden Stammbäume mit der ersteren gemein, nämlich das Zusammentreffen beider in den Namen Sealthiel und Serubabel zu erklären. Man könnte auch hier wie dort eine Leviratsehe supponiren; doch die hiehergehörigen Erklärer ziehen meistens die Annahme vor, dafs diese gleichen Namen in den beiden Genealogieen gar nicht dieselben Personen bezeichnen: allein bei der Berühmtheit des Serubabel, Sohns von Sealthiel zur Zeit des Exils ist kaum glaublich, dafs Lukas mit dieser Bezeichnung nicht eben ihn gemeint haben sollte [24]).

Ueberhaupt findet sich sonst im N. T. nicht nur keine Spur von einer davidischen Abstammung der Maria, sondern mehrere Stellen sprechen sogar dagegen. Matth. 1, 20 wird nur Joseph als *υἱὸς Δαυὶδ* bezeichnet; Luc. 1, 27. bezieht sich das *ἐξ οἴκου Δαυὶδ* nur auf das zunächst stehende *ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ*, nicht aber auf das entferntere *παρθένον μεμνηστευμένην*; hauptsächlich aber die Wendung Luc. 2, 4.: *ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ - διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ* κ. τ. λ. wo so leicht statt *αὐτὸν αὐτῆς* gesetzt werden konnte, wenn der Verfasser einen Gedanken an eine davidische Abkunft auch der Maria hatte, — entscheidet gegen die Möglichkeit, die davidische Genealogie gerade des dritten Evangelisten auf die Maria zu beziehen.

§. 18.

Die Genealogieen unhistorisch.

Bedenkt man die unüberwindlichen Schwierigkeiten in welche sich alle diese Vereinigungsversuche unvermeid-

23) Paulus a. a. O. S. 284 f.

24) s. Winer, bibl. Realwörterbuch 1. Bd. S. 659. (2te Auflage)

lich verwickeln: so wird man wohl mit freier denkenden Exegeten an der Möglichkeit einer Friedensstiftung zwischen beiden verzweifeln und ihren gegenseitigen Widerspruch anerkennen müssen [1]). Indem so zunächst wenigstens nicht beide richtig sein können: so wäre, wenn gewählt werden sollte, eher die des Lukas als historisch anzunehmen, da sie doch nicht dieselbe Willkühr im Zählen und Gleichmachen der Perioden, und auch darin weniger verherrlichendes Bestreben zeigt, als die des Matthäus zeigt, dass sie, mit der davidischen Abkunft überhaupt zufrieden, das Geschlecht Jesu nicht wie jene gerade durch die königliche Linie herunterführt. In der That aber hat eigentlich doch keine vor der andern etwas voraus, sondern, wenn die eine auf unhistorischem Wege entstehen konnte, so konnte es auch die andere, zumal es sehr unwahrscheinlich ist, dass nach den Zerrüttungen des Exils und der folgenden Zeiten in der obscuren Familie des Joseph noch so weit hinaufreichende Genealogieen vorhanden gewesen [2]). Erkennen wir somit beide als willkührliche Compositionen: so möchten wir nicht einmal mit Fritzsche das als historische Grundlage festhalten, dass Jesus von David abgestammt habe, und nur die Mittelglieder dieser Abstammung von Verschiedenen verschieden ergänzt worden seien [3]).

---

1) So Eichhorn, Einleit. in das N. T. 1. Bd. S. 425. Hasse, bibl. Theol. 1, S. 232. de Wette bibl. Dogm. §. 279. Hase, Leben Jesu §. 30. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 35.

2) s. Winer a. a. O. S. 660.

3) a. a. O. Nach der Beobachtung übrigens, welche er Prolegg. in Matthaeum p. XV. ausspricht: omne studium — eo contulit scriptor (der Verf. des ersten Evangeliums) ut nihil Jesu ad Messiae exemplar fingi posset expressius, giebt Fritzsche die Tendenz der Genealogie bei Matthäus in der Überschrift des ersten Kapitels, Comm. p. 6., ganz richtig so an: Jesus, ut de futuro Messia canunt V. Ti oracula, est e gente Davidica per Josephum vitricum oriundus.

Denn die durch den Census veranlafste Reise der Eltern Jesu nach Bethlehem, welche allerdings ihre Abkunft von David wahrscheinlich machen könnte, steht selbst nichts weniger als fest, wie wir bald genug sehen werden, und der Jesu oft beigelegte Titel *viὸς Δαυὶδ* kann auch lediglich den Messias bezeichnen [4]), von welchem man, hatte er sich nur sonst Anerkennung verschafft, auch die davidische Abstammung, den Weissagungen gemäfs, vorauszusetzen geneigt war. Wie denkbar daher, wenn ein Galiläer, dessen Abstammung weiter hinauf gar nicht bekannt war, sich den Ruf des Messias erworben hatte, dafs sich bald in verschiedenen Formen die Sage von der davidischen Abkunft desselben bildete, und dafs nun nach diesen Sagen Genealogieen von ihm verfafst wurden, welche aber, weil es an urkundlichen Nachrichten fehlte, nothwendig so abweichend und widersprechend ausfallen mufsten, wie nun die Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas sich zu einander verhalten.

Fragt man daher nach der geschichtlichen Ausbeute, welche diese Genealogieen gewähren, so besteht sie nur in dem auch sonsther Gewissen: Jesus hat, persönlich oder durch seine Jünger, auch auf streng jüdisch Gesinnte einen so entschiedenen Eindruck der Messianität gemacht, dafs diese nicht zweifelten, auch das prophetische Merkmal davidischer Abstammung müsse bei ihm zugetroffen haben, und mehr als Eine Feder sich in Bewegung setzte, um durch genealogische Nachweisung dieses Merkmals seine Anerkennung als Messias zu rechtfertigen [5]).

---

4) s. zu Matth., bibl. Dogm. a. a. O.

5) Die weiteren Betrachtungen über Ursprung und Bedeutung dieser Genealogieen, welche sich aus der Zusammenhaltung derselben mit der Nachricht von Jesu übernatürlicher Erzeugung ergeben, können erst nach der Untersuchung über diese letztere Angabe folgen.

Drittes Kapitel.

Verkündigung der Empfängniss Jesu; Benehmen Josephs; Besuch der Maria bei Elisabet.

§. 19.

Abriss der verschiedenen, kanonischen und apokryphischen, Berichte.

In Bezug auf die nächste Herkunft Jesu ist in unsern kanonischen und apokryphischen Evangelien eine bedeutende Abstufung, ein Fortschritt vom Unbestimmten zum Bestimmten, vom Einfachen zum Ausgeschmückteren zu bemerken. Die unterste Stufe in Bezug auf die Ausführlichkeit nehmen Markus und Johannes ein: sie setzen die Geburt Jesu als gegeben voraus und begnügen sich, im Verlauf ihrer Erzählungen Maria als die Mutter (Marc. 6, 3.) und Joseph als den Vater Jesu (Joh. 1, 46.) namhaft zu machen. Höher stehen Matthäus und Lukas, welche die Entstehung der messianischen Person Jesu genetisch darstellen, indem sie seine Geburt sammt den dieselbe vorbereitenden Umständen berichten. Unter den genannten Beiden selbst geht Lukas noch etwas höher hinauf als Matthäus. Dieser nämlich lässt Maria, als Verlobte Josephs, schwanger befunden werden, und als nun hieran ihr Bräutigam Anstoss nimmt, und damit umgeht, sie zu entlassen, wird er im Traume durch den Engel des Herrn von dem göttlichen Ursprung und der hohen Bestimmung der Leibesfrucht Maria's nach einer A. T.lichen Weissagung vergewissert, was die Folge hat, dass er die Maria heurathet, doch bis zur Geburt Jesu nicht ehlich berührt

(Matth. 1, 18—25.). Ist somit bei Matthäus die Schwan-
gerschaft der Maria eine vorgefundene und erst nachträg-
lich durch den Engel gerechtfertigte: so wird dieselbe bei
Lukas durch eine himmlische Erscheinung bevorwortet und
angekündigt. Derselbe Gabriel, welcher dem Zacharias die
Geburt des Johannes angesagt hatte, kündigt nun auch der
mit Joseph verlobten Maria ihre durch göttliche Kraft zu
bewirkende Schwangerschaft an, worauf die künftige Mut-
ter des Messias mit der schwangeren Mutter des Vorläu-
fers auf bedeutungsvolle Weise zusammentrifft, und ihre
Empfindungen in hymnischer Form mit derselben tausch
(Luk. 1, 26—56.). Nahmen Matthäus und Lukas wenig-
stens das Verhältniss zwischen Maria und Joseph als ge-
gebenes, so suchen apokryphische Evangelien, namentlich
das *Protevangelium Jacobi* [1]) und das *Evangelium de na-
tivitate Mariae* [2]), deren Inhalte auch die Kirchenväter gros-
sentheils beistimmen, auch dieses in seiner Genesis darzu-
stellen; ja sie gehen selbst bis zur Geburt der Maria zu-
rück, welcher sie eine ähnliche Vorausverkündigung, wi
Lukas der Geburt des Täufers und Jesu, vorausschicken
Wie die Geburtsgeschichte des Johannes bei Lukas der de
Samuel und Simson im A. T.: so ist nun die Geburtsge-
schichte der Maria in den genannten Apokryphen der de
Täufers, sammt jenen A. T.lichen, nachgebildet.

Joachim, so lautet die apokryphische Erzählung, un
Anna (wie Samuels Mutter hiefs) fühlen sich unglückli
in langer kinderloser Ehe (wie die Eltern des Johannes)
da erscheint ihnen beiden (wie Simsons Eltern) an ver-
schiedenen Orten ein Engel und verheifst ihnen ein Kin
die Gottesgebärerin, welche (wie der Täufer) von dem E
gel einer nasiräischen Lebensweise bestimmt wird. In fr
her Kindheit wird nun Maria (wie Samuel) von ihren E

---

1) Bei Tano, Codex apocryphus N. Ti Tom. I, p. 161 ff.
2) Ebendas. p. 119 ff.

tern in den Tempel gebracht, wo sie von Engeln besucht und gespeist, auch göttlicher Anschauungen gewürdigt, bis zum zwölften Jahre verweilt. Mit den Jahren der Mannbarkeit soll sie aus dem Tempel entfernt werden, und über ihre weitere Versorgung und Bestimmung wird dem Hohenpriester das Orakel zu Theil, dafs, zufolge der Weissagung Jes. 11, 1 f.: *egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini*, — alle der Familie Davids angehörige, heirathfähige, unvermählichte Männer nach der einen [3]), oder alle Wittwer im Volke nach der andern Erzählung [4]) ihre Stäbe herbeibringen sollten, und an wessen Stabe sich (wie am Stabe Aarons) ein Zeichen ereigne, nämlich das in der angeführten Prophetenstelle verheifsene, der solle die Maria zu sich nehmen. Dieſs Zeichen ereignete sich an dem Stabe Josephs, indem aus demselben, ganz nach dem Orakel, eine Blume hervorsproſste und eine Taube sich auf die Spitze desselben setzte [5]). Joseph war nach den Apokryphen und Kirchenvätern schon alt [6]); doch findet der Unterschied statt, dafs nach dem *Evang. de nativ. Mariae* ungeachtet des von Maria vorgewendeten Keuschheitsgelübdes und der Weigerung des Joseph wegen seines Alters, dennoch auf priesterliches Geheifs eine wirkliche Verlobung und später eine Heirath eintritt (c. 8 u. 10.), (welche freilich im Sinne des Verfassers ohne Zweifel eine

3) Evang. de nativ. Mar. c. 7: cunctos de domo et familia David nuptui habiles non conjugatos.

4) Protev. Jac. c. 8: τοὺς χηρεύοντας τῷ λαῷ.

5) So im evang. de nativ. Mariae c. 7 u. 8; etwas anders im Protev. Jac. c. 9.

6) Protev. c. 9: πρεσβύτης. Evang. de nativ. Mar. 8.: grandaevus. Epiphan. adv. haeres. 78, 8: λαμβάνει τὴν Μαρίαν χήρος, κατάγων ἡλικίαν περὶ τὸ ὀγδοήκοντα ἐτῶν καὶ πρέσβυς ὁ ἀνήρ.

keusche blieb); wogegen es dem *Protevang. Jacobi* zufolge gleich von Anfang an gar nicht auf Verlobung und Ehe, sondern nur auf Behütung der Jungfrau durch den Joseph abgesehen scheint [7]), und dieser noch bei der Reise nach Bethlehem zweifelt, ob er sie als Tochter oder Frau einschreiben lassen solle, weil er durch das letztere, des Altersverhältnisses wegen, lächerlich zu werden fürchtet (c. 17.); wie auch, wo bei Matthäus Maria ἡ γυνὴ des Joseph heifst, das Apokryphum sie vorsichtig nur als ἡ παῖς bezeichnet, und selbst das παραλαβεῖν gerne vermeidet, oder mit διαφυλάξαι vertauscht [8]), womit auch manche Kirchenväter zusammenstimmen [9]). In Josephs Haus aufgenommen, erhält nun nach dem *Protevang.* Maria mit mehreren Jungfrauen den Auftrag, Zeug zum Tempelvorhang zu verfertigen, wobei ihr durch das Loos die Bearbeitung des Purpurs zu Theil wird. Während indefs Joseph in Geschäften abwesend ist, bekommt Maria den Besuch des Engels; Joseph, bei seiner Rückkehr, findet sie schwanger, und stellt sie, nicht als Bräutigam, sondern als verantwortlicher Ehrenwächter, zur Rede; sie aber hat die Worte des Engels vergessen, und betheuert, die Ursache ihrer Schwangerschaft nicht zu wissen. Indem nun Joseph damit umgeht, die Maria seiner Obhut heimlich zu entlassen, wird ihm im Traum durch den Engel der beruhigende Aufschlufs zu Theil. Als die Sache vor die Priester kommt, müssen beide wegen des Verdachts der Unkeuschheit das ὕδωρ τῆς ἐλέγξεως trinken, werden aber, da sie durch dasselbe unbeschädigt bleiben, frei gesprochen, worauf die Schatzung und Jesu Geburt folgt [10]).

---

7) παράλαβε αὐτὴν εἰς τήρησιν σταυτῷ c. 9.

8) c. 14. s. die Varianten bei Tisch. p. 237.

9) Vgl. Tisch. a. a. O. S. 265. not.

10) So im Protev. Jac. c. 10—16. Weniger charakteristisch im Evang. de nativ. Mar. c. 8—10.

Wie diese apokryphischen Erzählungen lange Zeit in der Kirche für historisch gehalten, und gleich den Berichten der kanonischen Evangelien vom supranaturalistischen Standpunkt aus auf wunderhafte Weise erklärt wurden: so haben sie in neuerer Zeit auch das Loos der natürlichen Erklärung mit den N. T.lichen Erzählungen theilen müssen. War nämlich in der älteren Kirche der Wunderglaube so überschwenglich stark, dafs er auch noch über das N. T. hinaus für apokryphische Erzählungen zuvorlichte und über deren offenbar unhistorischen Charakter verblendete: so war in einzelnen Herolden der neueren Aufklärung der rationalistische Pragmatismus so überkräftig, dafs sie, wie z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret, denselben sogar den apokryphischen Mirakeln gewachsen glaubten, weswegen der genannte Verf. getrost auch die Erzählungen von der Abkunft und Jugend der Maria, natürlich gedeutet, in den Kreis seiner Darstellung aufgenommen hat [11]). Wenn man in unsern Tagen mit der Einsicht in den offenbar mythischen Charakter solcher apokryphischen Erzählungen sowohl auf jene Kirchenväter, als auf diese natürlichen Erklärer herabblickt: so fragt es sich, ob nicht doch diese beiden Eines vor jenen Herunterblickenden voraus haben, nämlich die Consequenz, mit welcher sie so verwandte Erzählungen, wie die von den Lebensanfängen der Maria auf der einen, und des Täufers und Jesu auf der andern Seite, auch auf gleiche Weise fassten, entweder beide wunderhaft oder beide natürlich, nicht aber wie jetzt gewöhnlich ist, die eine zwar mythisch, die andre aber geschichtlich.

§. 20.

Abweichungen der beiden kanonischen Evangelien in Bezug auf das Formelle der Verkündigung.

Gehen wir nach diesen allgemeinen Umrissen näher auf

11) 1ter Band, S. 112 ff.

die Art und Weise ein, in welcher unsern Berichten zufolge die erste Kunde von dem zu gebärenden Jesus an Maria und Joseph gelangte: so können wir von dem Inhalt dieser Verkündigung, dafs nämlich Jesus durch eine ausserordentliche Wirksamkeit des heiligen Geistes erzeugt werden solle, zunächst absehen, und nur das Formelle derselben berücksichtigen, wem, wann und auf welche Weise jene Verkündigung gegeben wurde.

Dafs es nach unsern beiden Hauptberichten bei Matthäus und Lukas, welchen auch die apokryphischen Evangelien beistimmen, ein Engel ist, der, wie die Empfängnifs des Täufers, so nun auch die Jesu selbst verkündigt, wird uns nicht mehr besonders beschäftigen, indem schon bei jener früheren Erscheinung die Standpunkte angegeben und beurtheilt worden sind, von welchen solche Erzählungen angesehen werden können. Während aber dort nur das Eine Evangelium des Lukas jene Erscheinung auf Eine Weise beschrieb: so haben wir hier zwei parallele, aber nicht ganz gleichlautende Berichte, deren Vergleichung uns beschäftigen wird. Abgesehen, wie gesagt, von dem Inhalt, finden sich zwischen beiden Berichten folgende Differenzen: Erstlich, das erscheinende Subjekt heifst bei Matthäus nur unbestimmt ἄγγελος Κυρίου: bei Lukas ist es namentlich als ὁ ἄγγελος Γαβριήλ bezeichnet; 2) das Subjekt, welchem der Engel erscheint, ist nach Matthäus Joseph, nach Lukas Maria; 3) der Zustand, in welchem sie die Engelerscheinung haben, ist bei Matthäus der Traum, bei Lukas das Wachen; 4) findet auch in Bezug auf das Zeitverhältnifs der Erscheinung eine Abweichung statt; dem Matthäus zufolge nämlich wird erst nach der bei Maria eingetretenen Schwangerschaft dem Joseph eine himmlische Kunde zu Theil: nach Lukas der Maria schon vor ihrem Schwangerwerden; worauf endlich 5) auch Zweck und Wirkung der Erscheinung verschieden sind, nämlich nach Matthäus, den durch die Schwangerschaft seiner Braut

unruhig gewordenen Joseph nachträglich zu beruhigen: nach Lukas, durch die Vorherverkündigung jedem möglichen Anstofs zuvorzukommen.

Fragt es sich nun: erzählen die beiden Evangelisten eigentlich Ein und Dasselbe, nur sehr abweichend, oder erzählen sie Verschiedenes, so dafs ihre Erzählungen in einander eingeschoben und durch einander ergänzt werden können? so sind die Abweichungen beider Berichte so grofs und wesentlich, dafs das Erstere nicht wohl angenommen werden kann, ohne der historischen Geltung derselben zu nahe zu treten, wefswegen die Mehrzahl der Theologen, alle nämlich, die hier eine wirkliche, sei es wunderhafte oder natürliche, Geschichte sehen, sich für das Letztere entschieden haben. Indem sie demgemäfs behaupten, das Stillschweigen eines Evangelisten über eine Begebenheit, welche der andre erzähle, sei kein Leugnen derselben [1]), fügen sie die beiden Berichte folgendermafsen in einander ein: 1) zuerst verkündigt der Engel der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft (Lukas); 2) dann reist sie zu Elisabet (ebenders.); 3) nach ihrer Rückkehr nimmt Joseph an der entdeckten Schwangerschaft Anstofs (Matthäus); worauf 4) auch ihm eine Engelerscheinung zu Theil wird (ders.) [2]).

Allein diese Stellung der Begebenheiten hat, wie auch schon von Schleiermacher bemerkt worden ist [3]), viel Bedenkliches, und es scheint, was der eine Evangelist erzählt, das vom andern Berichtete nicht nur nicht vorauszusetzen, sondern sogar auszuschliefsen. Denn fürs Erste ist das Benehmen des dem Joseph erscheinenden Engels schwer erklärlich, wenn er oder ein anderer schon frü-

1) Vgl. Augustin. de consens. evangelist. 2, 5.

2) So Paulus, exeget. Handb. 1, a. S. 185 ff. Olshausen, Comm. 1. 146 ff. Fritzsche, Comm. in Matth. p. 56.

3) Über die Schriften des Lukas, S. 42 f.

her der Maria erschienen war. Jener nämlich (bei Matthäus) spricht ganz so, wie wenn sein Erscheinen das erste in dieser Sache wäre: er beruft sich nicht auf eine der Maria früher zu Theil gewordene himmlische Botschaft; er macht dem Joseph keinen Vorwurf, dafs er dieser nicht geglaubt habe; besonders aber, dafs er den Namen des zu erwartenden Kindes, mit ausführlicher Begründung dieser Benennung, dem Joseph an die Hand giebt (Matth. 1, 21.), wäre ganz überflüssig gewesen, hätte (nach Luc. 1, 31.) der Engel bereits der Maria diesen Namen angezeigt gehabt. Doch noch unbegreiflicher wird bei dieser Stellung der Sache das Benehmen der beiden Verlobten. Hatte Maria eine Engelerscheinung, welche ihr eine bevorstehende Schwangerschaft ohne Zuthun des Joseph ankündigte: was hatte eine zartfühlende Braut Eiligeres zu thun, als die erhaltene himmlische Botschaft dem Bräutigam mitzutheilen, um einer beschämenden Entdeckung ihres Zustandes durch Andere, und einem schlimmen Verdacht des Bräutigams zuvorzukommen? Aber gerade auf jene Entdeckung durch Andre läfst es Maria ankommen, und führt dadurch diesen Verdacht herbei; denn dafs das εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα (Matth. 1, 18.) eine Entdeckung ganz ohne Zuthun der Maria bedeutet [4]), ist klar, und ebenso, dafs auch Joseph nur auf diese Weise ihren Zustand in Erfahrung bringt, da ja sein Benehmen als Folge jenes ὑφίστασθαι dargestellt wird. Das Räthsel eines solchen Benehmens von Seiten der Maria hat schon das apokryphische *Protevangelium Jacobi* gefühlt, und auf die für den supranaturalistischen Standpunkt vielleicht consequenteste Weise zu lösen versucht. Erinnerte sich Maria noch — auf diesem Schlusse beruht die sinnreiche Darstellung des Apokryphums — an den Inhalt der himmlischen Botschaft: so mufste sie denselben auch dem Joseph mittheilen; da sie dieſs, nach

4) Dies erkennt auch Olshausen an, S. 148.

Josephs Benehmen zu schliefsen, nicht gethan zu haben scheint: so bleibt nur die Annahme übrig, dafs jene, in erhöhtem Gemüthszustande ihr zu Theil gewordene geheimnifsvolle Eröffnung nachher wieder aus ihrem Gedächtnisse verschwand, und sie selbst die wahre Ursache ihrer Schwangerschaft nicht kannte [5]); wobei sich freilich sogleich die Fragen aufdrängen, wozu dann die Erscheinung dienen sollte, und woher dem Evangelisten die Kunde von derselben kam? Fragen, welche übrigens auf supranaturalistischem Boden auch nicht unbeantwortlich sind. In der That bleibt auf diesem Standpunkt für den gegenwärtigen Fall kaum etwas Andres übrig, als sich in das Wunderbare und Unbegreifliche zu flüchten; denn die Versuche, welche neuere Theologen desselben Standpunktes gemacht haben, das Schweigen der Maria gegen Joseph zu erklären, und sogar noch einen vortrefflichen Charakterzug darin zu finden, sind ebenso kecke als mifsrathene Bemühungen, aus der Noth eine Tugend zu machen. Nach Hess [6]) mufs es die Maria nicht wenig Selbstverleugnung gekostet haben, dem Joseph die Mittheilung des Engels zu verschweigen, und man mufs diese Zurückhaltung für ein Zeichen ihres starken Vertrauens auf Gott in dieser nur ihr und ihm bekannten Angelegenheit halten. Nicht umsonst nämlich, dachte sie ohne Zweifel, ist diese Erscheinung nur mir allein zu Theil geworden; sollte auch Joseph schon jetzt davon erfahren, so würde der Engel auch ihm erschienen sein (wollte Jeder, dem eine höhere Offenbarung zu Theil wird, so denken, wie vieler besonderen Offenbarungen be-

5) Protev. Jac. c. 12: *Μαριὰμ δὲ ἐπελάθετο τῶν μυστηρίων ὧν εἶπε πρὸς αὐτὴν Γαβριήλ.* Als sie daher von Joseph zur Rede gestellt wird, versichert sie ihn mit Thränen: *ἐὰν γινώσκω, πόθεν ἐστὶ τοῦτο τὸ ἐν τῇ γαστρί μου.* c. 13.

6) Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu u. s. w. 1. Thl. S. 36.

dürfte es dann?); ferner: es ist die Sache Gottes, ihm habe ich es also zu überlassen, auch den Joseph zu überzeugen (Grundsatz der Trägheit). Dem stimmt auch Olshausen bei und setzt nur noch seine allgemeine Lieblingsbemerkung hinzu, dafs bei so ausserordentlichen Ereignissen der Mafsstab der gemeinen Weltverhältnisse nicht anwendbar sei [7]). Allein wenn Maria diese sogenannten Gesetze des Alltagslebens, unter welche Kategorie aber hier wesentliche Rücksichten der Zartheit und Schicklichkeit geworfen werden, verachtete: so dachte sie nicht im Geiste ihres Sohnes, welcher als γενόμενος ὑπὸ νόμον (Gal. 4, 4.) solche Rücksichten nie verletzt hat, und ebensowenig ist es in seinem Geiste, der Maria defswegen Lob zu ertheilen. — Mehr vom Standpunkt der natürlichen Erklärung aus sucht das *Evangelium de nativitate Mariae* (c. 8—10.), und nach ihm unter den Neueren z. B. der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret das Stillschweigen der Maria durch die Voraussetzung einer Entfernung des Joseph von dem Wohnorte seiner Braut zur Zeit der himmlischen Botschaft zu erklären. Ihnen zufolge ist nämlich Maria von Nazaret, Joseph aber von Bethlehem, wohin er nach eingegangenem Verlöbnifs sich noch einmal begab, und erst nach drei Monaten zurückkam, wo er dann die in der Zwischenzeit eingetretene Schwangerschaft der Maria entdeckte. Allein die angenommene Verschiedenheit des Wohnorts von Maria und Joseph ist, wie wir unten sehen werden, ohne allen Grund in den kanonischen Evangelien, und damit wird diese ganze Auskunft zu nichte. — Ohne eine solche Voraussetzung könnte man von demselben Standpunkt natürlicher Erklärung aus das Stillschweigen der Maria gegen Joseph vielleicht dadurch begreiflich machen wollen, dafs man sie durch Verschämtheit abgehalten dächte, einen so leicht dem Verdacht aus

7) Bibl. Comment. 1, S. 149.

gesetzten Zustand einzugestehen. Allein wer von dem Göttlichen in der Sache so fest überzeugt war und sich in die geheimnifsvolle Bestimmung bereits so verständig gefunden hatte, wie Maria (Luc. 1, 38.), dem konnte durch kleinlichte Rücksichten falscher Scham die Zunge unmöglich gebunden sein.

Daher haben sich die natürlichen Erklärer, um den Charakter der Maria zu retten, ohne jedoch dem des Joseph zu nahe zu treten, bewogen gefunden, eine von Maria dem Joseph gemachte Mittheilung, wiewohl verspätet, um seinen Unglauben erklärlich zu finden, vorauszusetzen. Ähnlich wie das zuletzt genannte Apokryphum zogen sie eine Reise, aber nicht des Joseph, sondern die von Lukas gemeldete der Maria zu Elisabet, herein, um die Verzögerung der Mittheilung zu erklären. Vor dieser Reise, meint Paulus, entdeckte sich Maria dem Joseph nicht; wahrscheinlich wollte sie sich erst mit der älteren Freundin besprechen, wie sie sich demselben eröffnen solle, und ob sie, als Mutter des Messias, sich überhaupt verheurathen dürfe? Erst als sie zurückkommt, läfst sie, vermuthlich durch Andere, dem Joseph bedeuten, wie es um sie stehe, und was sie für Verheifsungen empfangen habe. Den Joseph aber fand dieser erste Eindruck nicht gehörig gestimmt und vorbereitet; er gieng mit allerlei Gedanken um, schwankte zwischen Verdacht und Hoffnung, bis endlich ein Traum entscheidend wurde [8]). — Allein ein so verspätetes Geständnifs kann die Maria nicht rechtfertigen. Welches Betragen einer Verlobten, nach einer den Bräutigam so nahe angehenden höheren Mittheilung in einer so delicaten Sache — viele Meilen weit zu verreisen, drei Monate auszubleiben, und hierauf erst durch dritte Personen dem Bräutigam das nicht mehr zu Verheimlichende zustecken zu lassen!

---

8) Paulus exeg. Handb. 1, 1, S. 121. 145.

Wer daher die Maria nicht auf eine Weise handeln lassen will, wie unsre Evangelisten gewifs nicht voraussetzen, dafs sie gehandelt habe, der mufs geradezu annehmen, sie habe die Engelsbotschaft sogleich nach Erhalt derselben ihrem Bräutigam mitgetheilt, dieser aber habe ihr keinen vollen Glauben geschenkt. — Allein nun sehe man zu, wie man mit dem Charakter des Joseph zurechtkommen möge! Auch Hase ist der Meinung, so wie Joseph die Maria kennen mufste, hätte er keine Ursache gehabt, einen Zweifel in ihre Aussage zu setzen, wenn sie ihm die gehabte Erscheinung mittheilte [9]). That er es doch, so scheint dies ein Mifstrauen gegen seine Verlobte vorauszusetzen, das mit seinem Charakter als ἀνὴρ δίκαιος (Matth. 1, 19.), und einen Unglauben an das Wunderbare, der mit seiner sonstigen Geneigtheit, auf Engelerscheinungen einzugehen, schwer vereinbar ist, und ihm auf keinen Fall bei der später ihm selbst zu Theil gewordnen Erscheinung so ganz ungeahndet hingegangen wäre.

Da somit unvermeidlich etwas dem Sinne unsrer Evangelisten, sofern sie offenbar den Joseph wie die Maria als reine Charaktere halten wollen, Unangemessenes sich ergiebt, wenn man ihre Erzählungen einander gegenseitig voraussetzen und ergänzen läfst: so darf eben dies nicht angenommen werden, sondern ihre Berichte schliessen einander aus. Nicht ist sowohl der Maria zuerst, als auch dem Joseph hernach der Engel erschienen, sondern nur entweder dem einen oder dem andern Theil kann er erschienen sein, hiemit aber auch nur die eine oder die andre Relation für historisch angesehen werden. Hier könnte man sich nun nach verschiedenen Rücksichten für die eine oder andere Erzählung entscheiden: man könnte von rationalistischem Standpunkte aus die Erzählung des Matthäus wahrscheinlicher finden, weil sich die

9) a. a. O.

Engelerscheinung im Traum, wie er sie giebt, leichter natürlich erklären lasse; vom supranaturalistischen aber die des Lukas, weil die Art, wie hier dem Verdachte gegen die heilige Jungfrau zuvorgekommen wird, gotteswürdiger sei: allein ein solches Abwägen eines Berichts gegen den andern in Bezug auf historische Glaubwürdigkeit hat auf dem Standpunkt, welchen man mit dem Aufgeben ihrer Vereinbarkeit betritt, eigentlich keine Stelle mehr. Denn nach äusserer wie innerer Beschaffenheit sehen sich die beiden Erzählungen so ähnlich, dafs ohne höchste Inconsequenz nicht die eine als historisch aufgegeben, die andre festgehalten werden kann, sondern, was der einen Recht ist, mufs der andern billig sein. Beide stehen in kanonischen Evangelien ohne gegründeten Verdacht der Unächtheit; beide haben den Zweck, Jesum als übernatürlich Erzeugten darzustellen; beide thun dieſs durch die Erscheinung und Botschaft eines Engels: wo wäre hier das unterscheidende Kriterium, die eine zu verwerfen, die andre aber festzuhalten? Nein, wenn nicht beide historisch richtig sein können: so ist es weder die eine noch die andre, und wir sehen uns auch hier mit Nothwendigkeit auf den mythischen Standpunkt versetzt.

Auf diesem fallen dann auch von selbst die verschiedenen Deutungen weg, welche man, namentlich von Seiten natürlicher Erklärer, von den beiden Engelerscheinungen zu geben versucht hat. Wenn Paulus die Erscheinung bei Matthäus für einen natürlichen Traum erklärt, bewirkt durch die vorangegangne Mittheilung der Maria über die ihr zu Theil gewordene Verkündigung, von welcher Joseph gewufst haben müsse, weil sich nur daraus erkläre, wie er sich im Traume ganz ähnliche Worte könne sagen lassen, als früher der Engel der Maria gesagt hatte [10]): so beweist vielmehr gerade diese Ähnlichkeit der Worte des

10) a. a. O. S. 146.

voraussezlich zweiten Engels mit denen des ersten, ohne daſs doch in jenen auf diese Rücksicht genommen würde, daſs diese früheren dabei nicht vorausgesezt werden, und überhaupt fällt die natürliche Erklärung dadurch weg, daſs die Berichte sich als mythische gezeigt haben. Eben dieſs Leztere gilt auch von der Art, wie Paulus versteckt, der Verf. der natürlichen Geschichte aber offen, den zu Maria eingetretenen Engel (bei Lukas) für einen Menschen erklären, wovon im folgenden §. noch wird die Rede sein müssen.

Nach allem Bisherigen können wir über den Ursprung der beiden Erzählungen von erschienenen Engeln nur folgendermaſsen urtheilen. Daſs Jesus durch göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt sei, dieſs durfte nicht blos durch schwankende Vermuthung gefunden, es muſste klar und zuverläſsig ausgesprochen werden, und dazu bedurfte man eines himmlischen Boten, welchen ohnehin, wie für die Geburt eines Simson und Johannes, so noch mehr für die Geburt des Messias das theokratische Decorum zu erfordern schien. Daſs den Engel die eine Erzählung schon vorläufig der Maria, die andre erst nachträglich dem Joseph erscheinen läſst, ist als Variation der Sage oder der Bearbeitung in der Art zu betrachten, daſs die Erzählung des Matthäus [11]) einfacher und in noch roherem Styl ge

11) Das nach Matthäus dem Joseph zu Hebung seiner Zweifel und Besorgnisse zu Theil gewordene Traumgesicht hat gewissermassen ein Vorbild an demjenigen, welches nach jüdischer Tradition, wie sie sich schon bei Josephus findet, dem Vater des Moses in ähnlicher Lage, als er wegen der Schwangerschaft seiner Frau in Sorgen war (nur war der Anlass seiner Unruhe nicht ein Verdacht gegen seine Frau, sondern die Gefahr des Kindes wegen des ergangenen Mordbefehls zu Theil geworden sein soll. Joseph. Antiq. 2, 9, 3 Ἀμαράμης, τῶν εὖ γεγονότων παρὰ τοῖς Ἑβραίοις, δι διὼς ὑπὲρ τοῦ παντὸς ἔθνους, μὴ σπάνει τῆς ἐπιτραφησ

arbeitet ist, indem sie es nicht vermeidet, wenn auch nur in einem vorübergehenden Verdacht des Joseph, einen Schatten auf die Maria zu werfen, der erst hintennach wieder entfernt wird: wogegen die Darstellung bei Lukas, schon feiner und kunstreicher, gleich von vorn herein die Maria in dem reinen Lichte einer Braut des Himmels zeigt.

§. 21.

Inhalt der Engelsbotschaft. Erfüllung der Weissagung des Jesaias.

Der Engel, welcher nach Lukas der Maria erscheint, spricht zunächst nur davon, daſs Maria, noch unbestimmt, auf welche Weise, schwanger werden, und einen Sohn gebären solle, welcher groſs sein, und υἱὸς ὑψίστου genannt werden werde; ihm werde Gott den Thron seines Ahnherrn David geben, und er das Haus Jakob ohne Ende beherrschen. Hier ist ganz in den gewöhnlichen jüdischen Formeln vom Messias die Rede, und selbst das υἱὸς ὑψίστου würde, wenn nichts Weiteres nachkäme, nur in demselben Sinne zu nehmen sein, wie nach 2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. ein gewöhnlicher israelitischer König, also noch mehr der höchste dieser Könige, der Messias, auch als bloſser Mensch betrachtet, so genannt werden konnte. Dieses jüdische Reden wirft nachträglich noch ein weiteres Licht auf den historischen Werth dieser Engelerscheinung zurück, indem man mit Schleiermacher sagen muſs, daſs schwerlich der wirkliche Engel Gabriel in so strengjüdischen Formeln die Ankunft des Messias verkündigt haben wür-

---

μένης νεότητος ἐπιλείπῃ, καὶ χαλεπῶς ἐπ' αὐτῷ φέρων, ἐκύει γὰρ αὐτῷ τὸ γύναιον, ἐν ἀμηχάνοις ἦν. Καὶ πρὸς ἱκετείαν τοῦ θεοῦ τρέπεται —. ὁ δὲ θεὸς ἐλεήσας αὐτὸν, — ἐφίσταται κατὰ τοὺς ὕπνους αὐτῷ, καὶ μήτε ἀπογινώσκειν αὐτὸν περὶ τῶν μελλόντων παρεκάλει — — —. ὁ παῖς γὰρ οὗτος — τὸ μὲν Ἑβραίων γένος τῆς παρ' Αἰγυπτίοις ἀνάγκης ἀπολύσει, μνήμης δὲ ἐφ' ὅσον μένει χρόνον τὰ σύμπαντα, τεύξεται παρ' ἀνθρώποις.

de [1]); ebendeſswegen wird man geneigt sein, mit diesem Theologen auch das gegenwärtige Erzählungsstück wie das vorige, den Täufer betreffende, einem und demselben judenchristlichen Verfasser zuzuschreiben. — Erst als gegen diese Verheifsung eines Sohnes Maria von ihrer Jungfrauschaft aus Einwendungen macht, bestimmt der Engel die Art der Empfängnifs näher dahin, dafs sie durch den heiligen Geist, durch die Kraft der Gottheit bewirkt werden werde, wonach nun auch die Benennung *υἱὸς θεοῦ* einen bestimmteren metaphysischen Sinn erhält. Zum bestätigenden Zeichen, dafs etwas der Art Gott keineswegs unmöglich sei, wird Maria auf den Vorgang mit ihrer Verwandtin Elisabet verwiesen, worauf sie sich glaubig in den göttlichen Rathschlufs mit ihr ergiebt.

Bei Matthäus, wo die Beschwichtigung der Bedenklichkeiten Josephs die Hauptsache ist, beginnt der Engel sogleich mit der Eröffnung, dafs, wie der Evangelist schon V. 18. für sich referirt hatte, das in Maria erzeugte Kind vom *πνεῦμα ἅγιον* sei, und hierauf erst wird Jesu messianische Bestimmung durch den Ausdruck bezeichnet, dafs er sein Volk von dessen Sünden erlösen werde. Klingt diefs auch anscheinend weniger jüdisch, als das, wodurch bei Lukas die messianische Funktion des zu gebärenden Kindes ausgedrückt war: so sind doch in den *ἁμαρτίαις* auch die Strafen derselben, namentlich die Unterjochung des Volks durch Fremde, mitbegriffen, so dafs auch hier das jüdische Element nicht fehlt; so wie andrerseits in dem *βασιλεύειν* bei Lukas das Herrschen über ein folgsames, gebessertes Volk enthalten, also hier das Höhere nicht ganz zu vermissen ist. Hierauf fügt, sei es der Engel oder wahrscheinlicher der Referent, durch die besonders bei ihm so oftwiederkehrende Formel: *τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν κ. τ. λ.* (V. 22.) ein A. T.liches Orakel bei,

1) Über den Lukas, S. 23.

welches durch diese Art der Empfängniſs Jesu sich erfülle, daſs nämlich nach Jes. 7, 14. eine Jungfrau schwanger werden und einen Sohn gebären solle, welchen man Gottmituns nennen werde.

Der ursprüngliche Sinn der jesaianischen Stelle ist den neueren Forschungen zufolge [2]) dieser. Den König Ahas, welcher aus Furcht vor den Königen Syriens und Israëls sich zu einem Bunde mit Assyrien neigte, will der Prophet von dem bald bevorstehenden Untergang jener jezt so gefürchteten Feinde lebhaft versichern, und sagt daher: setze, daſs eine jezt noch Unverheurathete, die sich nun erst in ein geschlechtliches Verhältniſs einlieſse [3]), ein Kind empfienge; oder kategorisch: eine bestimmte junge Frau (vielleicht die eigne des Propheten) ist schon oder wird schwanger werden: jedenfalls werden bis zu der Geburt ihres Kindes die politischen Umstände sich so weit gebessert haben, daſs man demselben einen Namen von guter Vorbedeutung wird geben können, und ehe dann das Kind in die Unterscheidungsjahre getreten sein wird, werden die feindlichen Mächte ganz vernichtet sein. D. h. abstrakt ausgedrückt: ehe 9 Monate vergehen, wird es sich

2) Vgl. Paulus, philol. Clavis über den Jesaia z. d. St. Denselben im exeg. Handb. 1, 2, S. 164 ff. Gesenius, Comment. über den Jesaias, 2. Bd. 1. Abthl. S. 296 ff. Umbreit, über die Geburt des Immanuel durch eine Jungfrau, in Ullmann's und seinen theol. Studien 1830, 3. Heft. S. 541 ff. Hitzig, Comm. zum Jesaias, S. 84 ff.

3) Bei dieser Deutung verliert der Streit über die Bedeutung des עַלְמָה sein Moment. Er dürfte übrigens dahin entschieden sein, daſs das Wort nicht die unbefleckte, sondern die mannbare Jungfrau bedeute (s. Gesenius a. a. O. S. 297 f.). Schon zu Justins Zeiten behaupteten die Juden, das עַלְמָה sei nicht durch παρθένος, sondern durch νεᾶνις zu übersetzen. Dial. c. Tryph. no. 43. p. 139 E. der bezeichneten Ausgabe.

mit der Lage des Reichs schon besser anlassen, und binnen dreier Jahre etwa wird die Gefahr verschwunden sein. So viel ist in jedem Falle durch die neuere Auslegung zur Evidenz gebracht, dafs nur ein Zeichen aus der Gegenwart und nächsten Zukunft in den Verhältnissen, wie sie die Einleitung zu dem Orakel des Jesaias angiebt, einen Sinn haben konnte. Wie unpassend ist die prophetische Rede nach der Deutung Hengstenberg's [4]): so gewifs dereinst noch der Messias unter dem Bundesvolke von einer Jungfrau geboren werden wird, so unmöglich ist es, dafs das Volk, unter welchem er geboren werden und die Familie, von welcher er abstammen soll, zu Grunde gehe. Wie übel berechnet von dem Propheten, die Unwahrscheinlichkeit der nahen Rettung durch eine gröfsere Unwahrscheinlichkeit aus der fernen Zukunft wahrscheinlich machen zu wollen! Und dann vollends der gegebene Termin von wenigen Jahren! Der Sturz der beiden Königreiche, deutet hier Hengstenberg, soll erfolgen, — nicht in der Zeit bis nun demnächst der bezeichnete Knabe wirklich in die Unterscheidungsjahre treten wird, sondern — in so viel Zeit von jezt an, als in fernster Zukunft einst zwischen der Geburt des Messias und seiner ersten Entwickelung vergehen wird, also ungefähr in drei Jahren. Welche abenteuerliche Vermengung der Zeiten! Ein Kind soll geboren werden in ferner Zukunft, und was nun geschehen soll, ehe dieses Kind in die Unterscheidungsjahre treten wird, das soll in die nächste Gegenwart fallen!!

So entschieden aber Paulus und seine Partei gegen Hengstenberg und die Seinigen darin Recht hat, dafs seinem ursprünglichen Lokalsinn nach das Orakel des Jesaias auf gegebene Zeitverhältnisse, und nicht auf den künftigen Messias oder gar auf Jesus sich beziehe: ebenso entschieden hat Hengstenberg gegen Paulus Recht, wenn er dar-

4) Christologie des A. T.s 1, b, S. 47.

auf beharrt, dafs hier bei Matthäus die jesaianische Stelle als Weissagung auf Jesu jungfräuliche Geburt genommen werde. Während nämlich die orthodoxen Ausleger in der häufigen Formel ἵνα πληρωθῇ und ähnlichen von jeher den Sinn fanden: dieſs geschah nach göttlicher Veranstaltung, damit die A. T.liche Weissagung einträfe, mit welcher es schon ursprünglich auf das N. T.liche Ereignifs abgesehen war, — so finden die rationalistischen Erklärer [5]) nur so viel darin: dieſs geschah auf eine Weise, war so beschaffen, dafs die A. T.lichen Worte, die sich ursprünglich zwar auf etwas Andres bezogen, sich doch darauf anwenden lassen, und dadurch erst gleichsam ihre volle Wahrheit bekommen. Bei der ersteren Deutung ist das Verhältnifs zwischen der A. T.lichen Stelle und dem N. T.lichen Ereignifs ein objektives, von Gott selbst veranstaltetes [6]): nach der letzteren nur ein subjektives, von dem späteren Schriftsteller gefundenes; nach jener ein genaues, wesentliches, nach dieser ein ungefähres, zufälliges. Allein gegen diese letztere Auffassung der N. T.lichen Stellen, welche eine A. T.liche Weissagung als erfüllt nachweisen, ist ebensowohl die Sprache als der Geist der N. T.lichen Schriftsteller. Die Sprache; denn wie u. A. Fritzsche nachweist [7]), kann weder πληρῶσθαι in solcher Verbindung etwas Andres heifsen, als *ratum fieri, eventu comprobari*, noch ἵνα, ὅπως etwas Andres als *eo consilio ut*, indem die verbreitete Annahme eines ἵνα ἐκβατικόν nur aus dogmatischer Verlegenheit entstanden ist. Ganz besonders aber ist eine solche Auslegung dem jüdischen Geiste der evangelischen Schriftstel-

5) S. Paulus, s. a. O. S. 157 ff.

6) Die Sache auf diese Formel gebracht, fällt auch Hengstenberg's hieher, ob er gleich die orthodoxe Ansicht (1, a, S. 338 ff.) weit mehr mildert, als auf seinem Standpunkt consequent gefunden werden kann.

7) Comm. in Matth. p. 49. 317. und Excurs. I, p. 836 ff.

ler zuwider. Wenn nämlich Paulus behauptet, der Orientale denke nicht im Ernst, das Ältere sei in der Absicht gesagt, oder von Gott defswegen zur Wirklichkeit gebracht, damit das Neuere dadurch präfigurirt würde, und umgekehrt [8]): so ist dieſs ein Hinübertragen unsrer occidentalischen Nüchternheit in das Phantasieleben des Orientalen; wenn er aber hinzusetzt, vielmehr habe das Zusammentreffen eines Späteren mit einem Früheren im Gemüthe des Morgenländers nur die Gestalt einer Beabsichtigung angenommen: so ist hiedurch der erste Satz wieder aufgehoben, denn es kann damit nichts Anderes gesagt sein, als: das, was nach unsrer Einsicht bloſses Zusammentreffen ist, erschien dem Orientalen als Beabsichtigtes, und diesen Sinn müssen wir in einer orientalischen Darstellung finden, wenn wir sie nach ihrem ursprünglichen Verstande auslegen wollen. Namentlich von den späteren Juden ist es bekannt, daſs sie allenthalben im A. T. Weissagungen für Gegenwart und Zukunft fanden, daſs sie namentlich vom künftigen Messias aus zum Theil falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen sich ein genaues Bild zusammengesetzt hatten [9]), und mit solchen, wenn auch noch so verkehrten Schriftanwendungen meinte es der Jude wirklich so, daſs er eine eigentliche Erfüllung des Schriftwortes da zu finden glaubte, wo er es anwendete, weſswegen es, mit Olshausen zu reden [10]), bloſse dogmatische Befangenheit ist, den N. T.lichen Schriftstellern einen ganz andern, als den unter ihren Landsleuten gewöhnlichen Sinn jener Formel unterzuschieben, nur damit ihnen keine falsche Schriftauflegung zur Last fallen solle.

Unbefangen genug in Rücksicht auf das A. T., um ge-

---

8) a. d. a. St.

9) Vgl. von Schöttgen's Horae den zweiten Theil, de Messia. Fritzsche a. a. O. S. 49.

10) Bibl. Comm. S. 58.

gen die altorthodoxe Auslegung die ursprüngliche Beziehung mancher Weissagungen auf Naheliegendes zu erkennen; auch nicht gewaltthätig genug gegen das N. T., um mit rationalistischen Exegeten die entschieden messianische Deutung jener Orakel in den Evangelien abzuleugnen, — sind doch jetzt manche Theologen nicht vorurtheilsfrei genug, um eine hin und wieder unrichtige Auslegung des A. T.s im neuen zuzugeben; weßwegen sie dann, wie namentlich Olshausen, den Ausweg ergreifen, bei jenen Weissagungen eine zwiefache Beziehung, auf ein gegenwärtiges Niederes und ein zukünftiges Höheres zu unterscheiden, um so einerseits gegen den klaren pragmatisch-historischen Sinn der A. T.lichen Stellen nicht zu verstossen, und andrerseits doch auch die N. T.lichen Deutungen dieser Stellen weder zu verdrehen noch Lügen zu strafen. So soll bei dem vorliegenden Orakel des Jesaias der Geist der Weissagung die doppelte Absicht gehabt haben, einmal das näherliegende Gebären der Verlobten des Propheten, dann aber auch die hievon verschiedene, in ferner Zukunft liegende Geburt Jesu von einer Jungfrau vorauszuverkündigen [11]). Aber ein solches Monstrum von Doppelsinn ist ja gleichfalls nur in dogmatischer Verlegenheit gezeugt, um, wie Olshausen selbst sagt, den Anstoß wegzuräumen, welcher in der Annahme liegen könnte, daß die N. T.lichen Schriftsteller und Jesus selbst das A. T. nicht richtig, oder näher nicht kunstgerecht nach unsern jetzigen hermeneutischen Grundsätzen, sondern in der Weise ihrer Zeit, welche nicht die richtigste war, ausgelegt haben sollen. Indem nun aber für den Vorurtheilsfreien dieser Anstoß so wenig existirt, daß es ihm vielmehr ein Anstoß sein würde, wenn es sich umgekehrt verhielte, und allen Gesetzen geschichtlich nationaler Entwickelung zuwider die neutestamentlichen Männer sich aus der Interpretationsweise ih-

11) Ebend. S. 58 ff.

rer Zeit- und Volksgenossen ganz herausgehoben hätten: so werden wir in Bezug auf die im N. T. citirten Weissagungen nach Umständen ohne Weiteres zugeben können, dafs sie hier nicht selten ganz anders ausgelegt und angewendet werden, als sie ursprünglich gemeint waren.

Wir haben hier in der That eine vollständige Tafel aller 4 über diesen Punkt möglichen Ansichten, worunter 2 Extreme und 2 Vermittlungsweisen, eine falsche und eine, hoffentlich, richtige.

1. Orthodoxe Ansicht (Hengstenberg u. A.): Dergleichen A. T.liche Stellen hatten schon ursprünglich nur die prophetische Beziehung auf Christus; denn die N. T.lichen Schriftsteller deuten sie so, und diese müssen Recht haben, wenn auch der Menschenverstand dabei zu Grunde geht.

2. Rationalistische Ansicht (von Paulus u. A.): Auch die N. T.lichen Schriftsteller geben den A. T.lichen Orakeln jene streng-messianische Deutung nicht; denn diese Beziehung ist den Orakeln, verständig angesehen, ursprünglich fremd; mit dem Verstande aber müssen die N. T.lichen Schriftsteller zusammenstimmen, was auch die Altgläubigen dagegen sagen mögen.

3. Mystisch vermittelnde Ansicht (von Olshausen u. A.): In den A. T.lichen Stellen liegt ursprünglich sowohl der von den N. T.lichen Schriftstellern angegebene tiefere, als auch der durch verständige Ansicht derselben uns aufgenöthigte nähere Sinn: so kann sich gesunder Menschenverstand und Altgläubigkeit vertragen.

4. Entscheidung der Kritik: Die A. T.lichen Weissagungen hatten ursprünglich meistens nur jene nähere Beziehung auf Zeitverhältnisse: wurden aber von den N. T.lichen Männern als wirkliche Prophezeihungen auf Jesus als den Messias angesehen, weil der Verstand in jenen Männern durch die Denkart ihres Volks modificirt war,

was sowohl der Rationalismus als die Altgläubigkeit verkennt [12]).

Demgemäfs werden wir auch in Bezug auf das in Rede stehende Orakel keinen Augenblick anstehen, einzuräumen, dafs die Beziehung auf Jesus ihm vom Evangelisten aufgedrungen ist; ob so, dafs die wirkliche Geburt Jesu von einer Jungfrau zu dieser Anwendung des Orakels, oder dafs das schon vorher auf den Messias gedeutete Orakel zu der Annahme einer jungfräulichen Geburt Jesu Veranlassung gab, kann erst aus dem Folgenden entschieden werden.

§. 22.

Jesus durch den heiligen Geist erzeugt. Kritik der orthodoxen Ansicht.

Was die beiden Evangelisten, Matthäus und Lukas, über die Art der Erzeugung Jesu melden, ist von den kirchlichen Auslegern jederzeit dahin gedeutet worden, dafs Jesus durch eine, an die Stelle der männlichen Mitwirkung getretene göttliche Thätigkeit in Maria erzeugt worden sei.

---

12) Die ganze rationalistische Schriftauslegung beruht auf einem ziemlich handgreiflichen Paralogismus, mit welchem sie steht und fällt:

Die N. T.lichen Schriftsteller dürfen nicht so ausgelegt werden, als ob sie etwas Unvernünftiges sagten (allerdings nichts ihrer Vernunftbildung Widersprechendes).

Nun wären aber ihre Aussprüche bei einer gewissen Deutung unvernünftig (nämlich gegen unsre Vernunftbildung).

Folglich können sie es nicht so gemeint haben, und müssen anders ausgelegt werden.

Wer sieht hier nicht die quaternio terminorum und die dem Rationalismus tödtliche Inconsequenz eines mit dem Supranaturalismus gemeinschaftlichen Bodens, dass nämlich, während man bei jedem Andern erst zusieht, ob er nur Richtiges und Wahres rede oder schreibe, den N. T.lichen Männern die Prärogative eingeräumt wird, bei ihnen dieses schon vorauszusetzen?

Und wirklich hat diese Auslegung den ersten Augenschein der Stellen für sich, indem durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτούς (Matth. 1, 18.) und das ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (Luc. 1 34.) der Antheil des Joseph und jedes Mannes überhaupt an der Erzeugung des in Frage stehenden Kindes ausgeschlossen; durch das πνεῦμα ἅγιον aber und die δύναμις ὑψίστου zwar nicht der heilige Geist im kirchlichen Sinne als dritte Person in der Gottheit, wohl aber nach A. T.lichem Sprachgebrauch des רוּחַ אֱלֹהִים, Gott, sofern er auf die Welt einwirkt, bezeichnet; endlich durch die Ausdrücke ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου bei Matthäus, und ἐπέρχεσθαι, ἐπισκιάζειν, bei Lukas die göttliche Wirksamkeit deutlich genug an die Stelle der zeugenden männlichen gesetzt wird.

Erscheint dieß als die Vorstellung, welche die bezeichneten evangelischen Abschnitte über den Ursprung des Lebens Jesu geben wollen: so läßt sich dieselbe doch nicht ohne bedeutende Schwierigkeiten vollziehen. Wir können die, so zu sagen, physico-theologischen von den exegetisch-historischen Schwierigkeiten unterscheiden.

Die physiologischen Schwierigkeiten laufen darin zusammen, daß eine solche Erzeugung die auffallendste Abweichung von allem Naturgesetze wäre. Es wird gewiß bei dem Plutarchischen Dictum: παιδίον ἄτεκνία ποτὲ γυνὴ λέγεται ποιῆσαι δίχα κοινωνίας ἀνδρός [1]) und bei dem Cerinthischen *impossibile*,[2]) sein Bewenden haben, indem es physiologisch gewiß ist, daß das Zusammenwirken zweier geschlechtlich verschiedenen Menschenkörper nothwendig ist, wenn die Keime zu Organen eines neuen Menschenlebens sich aussondern und befruchten sollen [3]). Nur bei der

1) Conjugial. praecept. Opp. ed. Hutten, Vol. 7. S. 428.

2) Irenäus adv. haer. 1, 26: Cerinthus Jesum subjecit non e virgine natum, impossibile enim hoc ei visum est.

3) vgl. Paulus a. a. O. S. 151.

niedrigsten Thiergattungen ist eine Fortpflanzung ohne Geschlechtsvermischung bekannt, auf deren Analogie man sich für Jesu Erzeugung nie hätte berufen sollen [4]). In der That, die Sache blos physiologisch betrachtet, wäre es mit einem ohne Geschlechtsvermischung entstandenen Menschen an dem, was Origenes, freilich im Sinne des höchsten Supranaturalismus, sagt, dafs die Worte Ps. 22, 7: ich bin ein Wurm und kein Mensch, — eine Weissagung auf Jesum insofern seien, als auch er, wie dieſs bei Würmern sich finde (ohne jene Vermischung) entstanden sei [5]). Doch zu der blos physiologischen Betrachtungsweise bringt schon der Engel bei Lukas die theologische hinzu, indem er sich (1, 37.) auf die göttliche Allmacht beruft, welcher kein Ding unmöglich sei. Allein da die göttliche Allmacht vermöge ihrer Einheit mit der göttlichen Weisheit nie ohne zureichende Gründe wirkt: so müfste sich auch hier ein solcher nachweisen lassen. Ein genügender Grund aber zur Suspension eines selbstgegebenen Naturgesetzes könnte für Gott nur darin liegen, dafs zur Erreichung gotteswürdiger Zwecke jene Abweichung vom Naturgesetz nothwendig wäre. Nun sagt man hier: der Zweck der Erlösung forderte Jesu Unsündlichkeit; um aber unsündlich sein zu können, mufste Jesus durch Entfernung des Antheils eines sündhaften Vaters und einen göttlichen Einfluſs auf seine Erzeugung aus dem Zusammenhang der Erbsünde herausgenommen sein [6]). Allein, wie auch sonst schon bemerkt [7]), neuestens aber von Schleiermacher auf eine, die Sache von dieser Seite abschliefsende Weise gezeigt worden ist [8]), so war hiezu die Ausschliefsung blos des vä-

4) Wie dieſs geschieht in Hasse's neuem Magazin 3, 3, S. 369. Anmerkung.

5) Homil. in Lucam 14.

6) s. Olshausen a. a. O. S. 49 f.

7) z. B. von Eichhorn, Einleitung in das N. T. 1. Bd. S. 407.

8) Glaubenslehre, 2. Thl. §. 97. S. 73 f. der zweiten Auflage.]

terlichen Antheils nicht hinreichend, wenn nicht auch der gleichfalls Sünde fortpflanzende, mütterliche, etwa durch die Valentinische Behauptung eines bloßen Durchgangs Christ durch Maria, entfernt wird. Bleibt nun aber der mütterliche Antheil nach den evangelischen Berichten offenbar stehen: so müssen wir, um doch die voraussezlich nothwendige Unsündlichkeit herauszubekommen, eine göttliche Thätigkeit annehmen, welche den Antheil der sündhaften menschlichen Mutter bei der Erzeugung Jesu heiligte. Nahm aber Gott mit dem stehenbleibenden mütterlichen Antheil eine solche Reinigung vor, so lag es näher, dasselbe auch mit dem männlichen zu thun, als durch gänzliche Ausschließung desselben eine so enorme Abweichung vom Gesetze der Natur zu statuiren, und es läßt sich somit die väterliche Erzeugung Jesu nicht als nothwendiges Mittel zum Zweck seiner Unsündlichkeit behaupten.

Doch wer auch über die bisher vorgetragenen Schwierigkeiten sich hinüberhelfen zu können glaubt, indem er sich in einen für Vernunftgründe und Naturgesetze unzugänglichen Supranaturalismus hüllt, dem müssen doch die auf seinem eigenen N. T.lichen Boden gelegenen, exegetisch-historischen Schwierigkeiten bedenklich sein, welche gleichfalls die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu drücken. In keiner andern Stelle des N. T. nämlich, ausser den beiden Kindheitsevangelien bei Matthäus und Lukas, wird von einem solchen Ursprung Jesu gesprochen, oder auch nur deutlich auf denselben hingewiesen [9]). Nicht allein Markus läßt die Erzeugungsg

9) Diese Seite findet sich besonders hervorgekehrt in der Skizze graphie des Dogma's von Jesu übernatürlicher Geburt, in Schmidt's Bibliothek 1, 3, S. 400 ff.; in den Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Christus ist empfangen vom heiligen Geist, in Henke's neuem Magazin 3, 3, 365 ff.; in Hasse's bibl. Theol. 1, S. 231 f.; de Wette's bibl. Dogmatik, §. 2[illegible] Schleiermacher's Glaubenslehre 2. Thl. §. 97.

schichte weg, sondern auch der vorausszliche Verf. des vierten Evangeliums, Johannes, der, als angeblicher Hausgenosse der Mutter Jesu nach dessen Tode, am genauesten über diese Verhältnisse unterrichtet sein mufste. Man sagt: er wollte mehr die himmlische als die irdische Herkunft Jesu berichten; aber es fragt sich eben, ob mit seiner im Prologe ausgesprochenen Ansicht von einer, wirklich in Jesu fleischgewordenen und ihm immanent gebliebenen göttlichen Hypostase die in unsern Stellen liegende von einer blofsen, seine Erzeugung bedingenden, göttlichen Einwirkung verträglich sei, ob er also die Erzeugungsgeschichte des Matthäus und Lukas habe voraussetzen können? Da jedoch dieser Einwand seine entscheidende Kraft verliert, wenn sich uns der apostolische Ursprung des vierten Evangeliums im Verfolg unsrer Untersuchung nicht bewährt: so kommt hauptsächlich diefs in Betracht, dafs auch im weiteren Verlaufe nicht blos des Markus- und Johannes-Evangeliums, sondern auch des Matthäus und Lukas selbst keine rückweisende Andeutung dieser Art der Erzeugung Jesu vorkommt. Nicht nur bezeichnet Maria den Joseph ohne Weiteres als den Vater Jesu (Luc. 2, 48.), und spricht der Evangelist von Maria und Joseph geradezu als von seinen γονεῖς (Luc. 2, 41.): sondern alle seine Zeitgenossen überhaupt hielten ihn nach unsern Evangelien für einen Sohn des Joseph, und nicht selten wurde es verächtlich und vorwurfsweise in seiner Gegenwart geäussert (Matth. 13, 55. Luc. 4, 22. Joh. 6, 42.), ihm also entschiedene Veranlassung gegeben, sich auf seine wunderbare Erzeugung zu berufen, was er jedoch mit keinem Worte thut. Könnte man hier sagen, dafs er auf diese äusserliche Weise nicht von der Göttlichkeit seiner Person überzeugen wollte, auch bei innerlich Abgeneigten keine Wirkung davon sich versprechen konnte: so ist hinzuzunehmen, dafs nach der Angabe des vierten Evangeliums auch seine eigenen Jünger neben seiner Gottessohn-

schaft ihn doch für den wirklichen Sohn Josephs hielten; denn Philippus stellt ihn dem Nathanaël als Ἰησοῦν τὸν υἱὸν Ἰωσὴφ vor (Joh. 1, 46.), offenbar in demselben Sinne eigentlicher Vaterschaft, wie ihn sonst die Juden ebenso bezeichnen, ohne dafs dieſs irgendwo als eine irrige oder unvollkommne Ansicht dargestellt würde, welche diese Apostel nachher hätten ablegen müssen, vielmehr hat die Erzählung unverkennbar den Sinn, dafs hier der rechte Glaube in denselben zum Dasein gekommen sei. — Ebensowenig als in den Evangelien findet sich in den übrigen N. T.lichen Schriften etwas zur Bestätigung der Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu. Denn wenn der Apostel Paulus Jesum γενόμενον ἐκ γυναικός nennt (Gal. 4, 4.): so wird man in diesem Ausdruck doch nicht eine Ausschliefsung des männlichen Antheils finden wollen, da ja der Zusaz: γενόμενον ὑπὸ νόμον deutlich zeigt, dafs er, wie so häufig im A. T. (z. B. Hiob 14, 1.), nur die Schwäche und Niedrigkeit der menschlichen Erscheinung Jesu bezeichnet. Wenn Paulus ferner (Röm. 1, 3. vergl. 9, 5.) Christum κατὰ σάρκα von David und den Erzvätern abstammen, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης aber als Gottes Sohn sich bewähren läfst: so wird man doch hier den Gegensaz von σάρξ und πνεῦμα nicht mit dem von menschlichem mütterlichen, und durch göttliche Thätigkeit ersezten väterlichen Antheil an seiner Erzeugung identificiren wollen. Endlich, wenn im Hebräerbrief (7, 3.) Melchisedek als ἀπάτωρ mit dem υἱὸς τῷ θεῷ verglichen wird: so verbietet sich eine Beziehung des wörtlich gefafsten ἀπάτωρ auf die menschliche Erscheinung Jesu schon durch das daneben stehende ἀμήτωρ, welches bei ihm so wenig als das weiter beigesezte ἀγενεαλόγητος zutreffen würde.

§. 23.

Rückblick auf die Genealogieen.

Doch die entscheidendste exegetische Instanz gegen die Wirklichkeit einer übernatürlichen Erzeugung Jesu liegt

uns näher als alle bisher aufgeführten Stellen, nämlich in den beiden Genealogieen, die wir nur so eben erst betrachtet haben. Schon der Manichäer Faustus machte geltend, wer, wie unsre zwei Genealogisten, Jesum durch Joseph von David abstammen lasse, der könne ohne Widerspruch nicht voraussetzen, dafs Joseph gar nicht Jesu Vater gewesen sei [1]), und Augustinus wufste ihm nichts Triftiges zu erwiedern, wenn er bemerkte, dafs wegen des Vorrangs des männlichen Geschlechts die Genealogie Jesu durch Joseph habe geführt werden müssen, welcher, wenn auch nicht durch leibliche, doch durch geistige Verbindung Maria's Gatte (und Jesu Vater) gewesen sei [2]). Auch in neuerer Zeit haben daher manche Theologen die Behauptung aufgestellt, aus der Beschaffenheit unserer Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas erhelle, dafs die Verfasser derselben Jesum als wirklichen Sohn Josephs sich gedacht haben [3]). Sie sollen nämlich beweisen, dafs Jesus durch Joseph von Davids Geschlecht abstamme; was beweisen sie aber, wenn Joseph Jesu Vater gar nicht war? Die als Tendenz der ganzen Genealogie (bei Matthäus 1, 1.) vorausgeschickte Behauptung, dafs Jesus *υἱὸς Δαυὶδ* gewesen, wird durch die darauf folgende Leugnung seiner Erzeugung durch den Davididen Joseph geradezu wieder aufgehoben. Unmöglich kann man es defswegen wahrscheinlich finden, dafs die Genealogie und die Geburtsgeschichte von demselben Verfasser herrühre [4]), sondern man wird mit den zuvor angeführten Theologen annehmen müssen, dafs die Genealogieen anderswoher genommen seien.

---

1) Augustinus contra Faustum Manichaeum L. 23. 3. 4.

2) a. a. O. No. 8.

3) Skizzirte des Dogma u. s. f. in Schmidt's Bibl. a. a. O. S. 403 f. K. Ch. L. Schmidt, ebend. 3, 1, S. 132 f. Schleiermacher, Glaubenslehre 2, §. 97. S. 71.

4) Wie dies z. B. Eichhorn, Einl. in das N. T. 1, S. 425. ausdrücklich für wahrscheinlich erklärt.

Schwerlich möchte man hiegegen mit der Bemerkung ausreichen, da Joseph ohne Zweifel Jesum adoptirt habe, so habe seine Genealogie auch für diesen volle Gültigkeit bekommen. Denn die Adoption mochte wohl hinreichen, um dem angenommenen Sohne die Anwartschaft auf gewisse äussere, Erbschafts- und andere Rechte aus der Familie des Adoptirenden zu verschaffen; keineswegs aber konnte ein solches Verhältnifs Anspruch auf die messianische Würde verleihen, welche an wirkliches Davidisches Blut und Geschlecht gebunden war. Schwerlich würde daher, wer den Joseph blos für den Adoptiv-Vater Jesu gehalten hätte, sich die Mühe genommen haben, der Davidischen Abstammung des Joseph nachzuspüren, sondern, wenn anders neben der einmal gewonnenen Ansicht von Jesu als Gottessohn noch ein Interesse, ihn als Davidssohn darzustellen, fortdauerte, so würde man zu diesem Behuf die Genealogie der Maria gegeben haben, indem, wenn auch gegen die Gewohnheit, der Stammbaum der Mutter zu Hülfe genommen werden mufste, wo kein menschlicher Vater vorhanden war. Am wenigsten würden mit der Composition eines durch Joseph vermittelten Stammbaums Jesu Mehrere sich befafst haben, so dafs uns noch 2 verschiedene Genealogieen dieser Art übrig bleiben konnten, wenn man nicht zur Zeit ihrer Abfassung noch ein näheres Verhältnifs Jesu zu Joseph angenommen hätte.

Kaum wird man daher dem Urtheil obengenannter Gelehrten abstehen können, es seien diese Genealogieen von der Ansicht aus verfertigt, dafs Jesus der wirkliche Sohn Josephs und der Maria gewesen sei; die Verfasser oder Sammler unserer Evangelien aber, obwohl ihrerseits von dem höheren Ursprung Jesu überzeugt, haben dieselben doch in ihre Sammlungen aufgenommen, nur dafs Matthäus (1, 16.) das ursprüngliche ἐξ ὁ des Genealogisten nach seiner abweichenden Ansicht in ἐξ ἧς verwandelt, Lukas aber (3, 23.) zwischen das ὢν υἱὸς Ἰωσὴφ ein ὡς ἐνομίζετο

geklemmt habe. Man wende hiegegen nicht ein, wenn
h unsrer Bemerkung von der Ansicht aus, dafs Joseph
ht Vater Jesu gewesen, unsre Genealogieen nicht ver-
igt werden konnten, so könne auch nicht einmal dafür
Interesse vorhanden gewesen sein, sie den Evangelien
zuverleiben. Denn das ursprüngliche Verfertigen einer
nealogie Jesu, und wenn es in unserem Falle auch nur
in bestanden hätte, dafs schon zuvor existirende Stamm-
me in Beziehung auf Jesum gesetzt wurden, erforderte
starkes und ganzes Interesse, welches in der Voraus-
zung einer leiblichen Abkunft Jesu von Joseph durch
e Operation eine Hauptstütze für den messianischen
auben an ihn zu gewinnen hoffte; wogegen zur Auf-
hme der schon vorhandenen auch das schwache Interesse
regen konnte, dafs sie auch ohne ein zwischen Jesu und
seph statt gehabtes natürliches Verhältnifs dennoch zur
knüpfung Jesu an David nicht undienlich scheinen mochten.
benso wird ja in den beiden Geburtsgeschichten bei Mat-
äus und Lukas, welche den Joseph entschieden von der
rzeugung Jesu ausschliefsen, doch noch immer auf die
vidische Abstammung Josephs Gewicht gelegt (Matth.
20. Luk. 1, 27. 2, 4.), indem man das zwar nur bei der
üheren Ansicht recht Bedeutsame doch auch nach geän-
ertem Standpunkt beibehielt.

Indem wir auf diese Weise den Ursprung unsrer Ge-
ealogieen in eine Zeit und einen Kreis der ältesten Kirche
erlegen, in welchen Jesus noch für einen natürlich er-
eugten Menschen galt: so sind wir hiemit auf die Ebioni-
en geführt, da uns eben von diesen (sofern sie von den
lazarenern noch unterschieden werden) aus jener ersten
eit gemeldet wird, dafs sie die bezeichnete Ansicht von
er Person Christi hatten [5]), — und unsre Behauptung ist

5) S. Justin. Mart. Dial. cum Tryphone, 48; Theodoret, Epit. haer. fabb. 2, 4; Origenes contra Celsum L. 5, 61; Comment. in Matth. Tom. 16. Opp. ed. de la Rue, Vol. 3, p. 733.

gleich der, dafs die Genealogieen bei Matthäus und Lukas von ebionitisch denkenden Urchristen abgefafst sein müssen. Sollten wir hienach erwarten, in den alten ebionitischen Evangelien, von welchen wir noch Kunde haben, vor Allem diese Geschlechtsregister noch anzutreffen: so müssen wir uns nicht wenig überrascht finden, wenn wir erfahren, dafs gerade jene judenchristlichen Evangelien ohne die Genealogieen waren [6]). Zwar, da nach Epiphanius das Evangelium der Ebioniten erst mit dem Auftritt des Täufers anfieng, so könnte man unter den γενεαλογιαις, welche sie weggeschnitten haben sollen, die Geburts- und Kindheitsgeschichte der beiden ersten Kapitel unsres Matthäus verstehen, welche sie, weil sie die von ihnen verworfene vaterlose Zeugung Jesu enthalten, wenigstens nicht in ihrer jetzigen Form annehmen konnten, und könnte nun vermuthen, dafs in ihrem Evangelium vielleicht nur diese ihrem System zuwiderlaufenden Abschnitte gefehlt haben, die ihrer Ansicht zusagenden Geschlechtsregister aber dennoch irgendwo eingefügt gewesen seien. Aber diese Aussicht verschwindet alsbald, wenn wir sehen, wie Epiphanius in Bezug auf die Nazarener die Genealogieen, von welchen er nicht weifs, ob sie auch ihnen gefehlt oder nicht, als τὰς ἀπὸ τῦ Ἀβραὰμ ἕως Χριστῦ bestimmt [7]), wonach er unter den Genealogieen, welche einigen Häretikern fehlten, offenbar zunächst die Geschlechtstafeln versteht, wenn er auch in Beziehung auf die Ebioniten zugleich die Geburtsgeschichte unter jenem Ausdruck mitbegreift.

Wie sollen wir uns nun diese befremdende Erscheinung erklären, dafs gerade bei derjenigen Christenpartei, bei welcher wir den Ursprung der Genealogieen suchen zu müssen glaubten, dieselben gar nicht zu finden sind? Ein neuerer Forscher stellt die Vermuthung auf, die Juden-

6) Haeres. 30. §. 14.
7) Epiphan. haeres. 29, 9.

christen haben die Geschlechtsregister aus Klugheit weggelassen, um nicht durch dieselben die unter Domitian und vielleicht auch schon früher über die Davidische Familie verhängten Verfolgungen zu erleichtern und zu vermehren [8]). Allein zu solchen äusserlichen Erklärungen aus zufälligen Umständen, die selbst noch dem Zweifel der historischen Kritik unterliegen, sollte man nur dann seine Zuflucht nehmen, wenn jede Erklärung der fraglichen Erscheinung aus der Sache selbst, also hier aus dem Innern des ebionitischen Systems, unmöglich ist. Das ist sie aber in unserem Falle nicht, und am wenigsten sollte sie es für den bezeichneten Gelehrten sein, welcher in seinen schätzbaren Untersuchungen über die Ebioniten an einem andern Orte [9]) bereits alle Prämissen zusammengetragen hat, aus welchen eine befriedigende Erklärung des vorliegenden Umstandes zu gewinnen ist. Epiphanius, dem wir die Notiz von dem Fehlen der Genealogieen im Ebioniten-Evangelium verdanken, schildert nicht die ursprünglichen und reinen, sondern die späteren, durch die Ansichten eines gewissen Elxai, d. h. wie es Credner deutet [10]), durch essenisch-gnostische Lehren, inficirten Ebioniten. Davon, dass von den mit den ursprünglichen Ebioniten verwandten Nazarenern Epiphanius nicht zu entscheiden wagt, ob ihnen die Genealogieen gefehlt oder nicht, abgesehen, weil ja die Nazarener dafür ausgegeben werden, die übernatürliche

8) Credner, in den Beiträgen zur Einleitung in das N. T. 1, S. 443. Anm.

9) Über Essener und Ebioniten und einen theilweisen Zusammenhang beider. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. 2tes und 3tes Heft.

10) a. a. O. S. 317. Insofern hat die Vermuthung Strauss's (über den Zweck der evang. Geschichte und der Briefe Johannis, S. 286. 363.) ihren richtigen Grund, Epiphanius möge wohl das Evangelium der Elcesaiten mit dem ebionitischen verwechselt haben.

Erzeugung Jesu angenommen zu haben: so erzählt uns derselbe Epiphanius von den uralten gnostisirenden Ebioniten Cerinth und Karpokrates, dafs sie im Übrigen zwar desselben Evangeliums, wie diese, sich bedient, aber die Genealogieen, welche sie demnach in demselben lasen, zum Beweis der menschlichen Erzeugung Jesu durch Joseph gebraucht haben [11]). Auch die aus judenchristlichem Ge-

11) Haeres. 30, 14: ὁ μὲν γὰρ Κήρινθος καὶ Καρποκρᾶς τῷ αὐτῷ χρώμενοι παρ' αὐτοῖς (τοῖς Ἐβιωναίοις) εὐαγγελίῳ, ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον διὰ τῆς γενεαλογίας βέλονται παριεῖν ἐκ σπέρματος Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας εἶναι τὸν χριστόν. Wie Credner (Beiträge a. a. O.) dazu kommt, hier unter γενεαλογία nicht das Geschlechtsregister, sondern die Geburtsgeschichte zu verstehen, ist nicht einzusehen. Wie hätte denn die Matthäische Geburtsgeschichte zu einem Beweis für die reinmenschliche Abkunft Jesu dienen können? Wenn sich Credner darauf berufen kann, dass ja dem von Cerinth und Karpokrates gebrauchten Ebionitenevangelium die Geschlechtsregister gefehlt haben, also jene beiden Häretiker nicht aus diesem, ihrer Urkunde gerade fehlenden Theile haben argumentiren können: so liesse sich zunächst fragen, ob nicht eher umgekehrt dem ebionitischen Evangelium die Geburtsgeschichte gefehlt habe, die Stammtafel aber nicht, so dass Cerinth und Karpokrates immerhin aus dieser argumentiren konnten? Da jedoch Epiphanius mit demselben Worte die γενεαλογίας dem Evangelium der Ebioniten abspricht, und die beiden genannten Häretiker auf die γενεαλογία sich stützen lässt: so ist ohne Zweifel beidemale derselbe Theil des Matthäusevangeliums gemeint, und zwar nach dem oben Erörterten die Stammtafel. Diese aber konnte gar wohl in dem sonst mit dem Ebionitenevangelium identischen Evangelium Cerinths stehen, da auch Epiphanius die genannten Beiden und die Ebioniten einander in dieser Hinsicht entgegenzustellen scheint, wenn er nach jener Äusserung über Cerinths und Karpokrates Benützung der Genealogieen zu den Ebioniten durch die Wendung übergeht: ἕτοι δὲ ἄλλα τινὰ διανοοῦνται. παραπόψαντες γὰρ τὰς παρὰ τῷ Ματθαίῳ γενεαλογίας κ. τ. λ.

biete stammenden ἀπομνημονεύματα Justins scheinen eine ähnliche Genealogie wie unser Matthäus gehabt zu haben, da Justin wie Matthäus in Bezug auf Jesum von einem γένος τῦ Δαβὶδ καὶ Ἀβραάμ, von einem σπέρμα ἐξ Ἰακώβ, διὰ Ἰούδα, καὶ Φαρὲς καὶ Ἰεσσαι καὶ Δαβὶδ κατερχόμενον — spricht [12]), nur dafs zur Zeit und in dem Kreise Justins bereits die Ansicht von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu Veranlassung gegeben hatte, die Genealogie statt auf Joseph, vielmehr auf Maria zu beziehen.

Dafs nun die späteren und durch fremdartige Elemente inficirten Ebioniten des Epiphanius das Geschlechtsregister nicht hatten, wird uns um so weniger irre machen können, wenn wir die in ihrem späteren, veränderten System liegenden Gründe zu entdecken im Stande sind, durch welche sie der Genealogie des Matthäus abgeneigt wurden. Ein Sohn Josephs und der Maria war ihnen Jesus, sowohl nach der Angabe des Epiphanius [13]), als nach der Andeutung der Klementinischen Homilien [14]), welche Credner in der angeführten Abhandlung richtig als ein Werk dieser späteren Ebioniten nachgewiesen hat; ihre Ansicht also von dem Verhältnifs Jesu zu Joseph, von welchem die Genealogie ausgeht, würde der Annahme derselben nicht im Wege gestanden haben: wohl aber ihre Ansicht von demjenigen, auf welchen sie zurückgeht, nämlich von David. Die Ebioniten des Epiphanius und der Klementinen unterscheiden bekanntlich im A. T. eine doppelte Prophetie, eine männliche und eine weibliche, reine und unreine, von welchen jene nur Himmlisches und Wahres, diese Irdisches und Trügliches verheifse; jene von Adam

12) Dial. c. Tryph. 100. 120. Auch hier kann ich nicht mit Carpzov übereinstimmen, welcher dem Justin die Genealogie abspricht (a. a. O. S. 212. 443.).

13) Haeres. 30, 14. vgl. 2.

14) Homil. 3, 17. und dazu Carpzov in der angef. Abh. S. 253 f.

und Abel, diese von Eva und Kain ausgehend, und beide durch die ganze Geschichte der Offenbarung herunterlaufend [15]). Als wahre Propheten werden im A. T. nur die frommen Männer von Adam bis Josua anerkannt: die späteren Propheten und Gottesmänner, unter welchen auch David und Salomo namhaft gemacht sind, werden nicht nur nicht anerkannt, sondern verabscheut [16]). Wir finden aber sogar bestimmte Spuren, daſs den David ihre Abneigung ganz besonders getroffen hat. Mehrere Punkte waren es, welche sie von David (und auch von Salomo) abstieſsen. David war ein blutiger Krieger: Blutvergieſsen aber nach der Lehre dieser Ebioniten eine der vornehmsten Sünden; von David ist ein Ehebruch (von Salomo seine Wollust) bekannt: den Ehebruch aber verabscheute die genannte Partei noch mehr als selbst den Mord; David war ein Saitenspieler: das Saitenspiel aber galt jener Sekte, als Erfindung der Kainiten (1. Mos. 4, 21.) für ein Zeichen der falschen Prophetie; endlich giengen sowohl die von David ausgegangenen als die an ihn (und Salomo) geknüpften Weissagungen auf ein irdisches Reich, von welchem die späteren Ebioniten nichts wissen wollten [17]). Daſs es diese Züge gewesen seien, welche der genannten Christenpartei an David miſsfielen; wird wenigstens in Einer Stelle der Klementinischen Homilien auch ohne Nennung des Namens klar genug [18]). Diese Verwerfung Da-

---

15) Homil. 3, 25—27.

16) Epiphan. haeres. 30, 18: μετὰ τούτους δὲ (Moses und Josua) οὐκέτι ὁμολογοῦσί τινα τῶν προφητῶν, ἀλλὰ καὶ ἀναθεματίζουσι καὶ χλευάζουσι, Δαβίδ τε καὶ τὸν Σολομῶνα, ὁμοίως δὲ τοὺς περὶ Ἡσαΐαν καὶ Ἱερεμίαν καὶ Δανιὴλ καὶ Ἰεζεκιὴλ· Ἠλίαν τε καὶ Ἐλισσαῖον ἀθετοῦσιν· οὐ γὰρ συντίθενται, βλασφημοῦντες τὰς αὐτῶν προφητείας. Vgl. 15.

17) S. die Belegstellen bei Credner, in der angef. Abhandlung.

18) Diese von Credner nicht gehörig berücksichtigte Stelle steht Homil. 3, 25: ἔτι μὴν καὶ οἱ ἀπὸ τῆς τούτου (τοῦ Καῖν) δια-

vids und der späteren A. T.lichen Gottesmänner aber gehört mit der ganzen kritischen und eklektischen Stellung gegen das A. T. nicht dem alten, vom ordinären Judenthum ausgegangenen, sondern nur jenem neueren, essenisch oder wie sonst inficirten Ebionitismus an. Daher kam es auch, daſs, während die früheren, reinen Ebioniten die Benennung Jesu als Sohns Gottes ablehnten [19]) und ohne Zweifel ihn nur Sohn Davids genannt wissen wollten: die Ebioniten der Klementinen und des Epiphanius gerade umgekehrt ihn Sohn Gottes nannten (welche Benennung sie mit ihrer Ansicht von der natürlichen Erzeugung Jesu wohl zu vereinigen wuſsten) [20]), die Benennung, Sohn Davids, aber als der gemeinen jüdischen Ansicht zugehörig, verwarfen [21]). So hätten demnach mit den ältesten Judenchristen auch die Ebioniten des Epiphanius unsre Genealogieen annehmen können, sofern diese für eine rein-menschliche Erzeugung Jesu durch Joseph sprachen: aber sie muſsten sie verwerfen, sofern sie eine Abstammung von David und Salomo lehrten, welche ihrem System zufolge zu den falschen Propheten gehörten.

Auf diese Weise wird die aus der Sache selbst sich ergebende Vermuthung, daſs die Genealogieen Jesu bei

---

δοχῆς προεληλυθότες πρῶτοι μοιχοὶ ἐγένοντο, καὶ ψαλτήρια, καὶ κιθάραι, καὶ χαλκεῖς ὅπλων πολεμικῶν ἐγένοντο. Δι' ὃ καὶ ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία, μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθάνοντως δια τῶν ηδυπαθειῶν ὡς τὰς πολέμους ἐγείρει.

19) Tertullian. de praescript. haer. 33.

20) Epiphan. haeres. 30, 18.

21) Clement. homil. 18, 13. Sie bezogen hienach den Spruch Matth. 11, 27: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς κ. τ. λ. auf τοὺς πατέρα νομίζοντας χριστοῦ τὸν Δαβίδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκότας, und beklagten sich, dass ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.

Matthäus und Lukas auf dem Boden des ältesten Judenchristenthums entstanden seien, durch die Erscheinung keineswegs umgestossen, dass sie sich gerade bei den Ebioniten des Epiphanius nicht finden; denn diess sind die ursprünglichen, reinen Ebioniten nicht mehr; die alten Ebioniten haben noch mehreren Spuren die Genealogieen gehabt: die nachmaligen waren durch Gründe, welche in der späteren Umgestaltung ihres Systemes lagen, genöthigt, sie zu verwerfen.

§. 24.

Die natürliche Erklärung der Empfängnissgeschichte.

Hat nach dem zuletzt Ausgeführten die supranaturalistische Erklärung der Empfängnissgeschichte so bedeutende, sowohl philosophische als exegetische Schwierigkeiten: so verlohnt es sich wohl, die evangelische Erzählung noch einmal darauf anzusehen, ob nicht vielleicht eine andere Auslegung derselben möglich sei, durch welche die angezeigten Schwierigkeiten vermieden würden. Eine solche hat man wirklich von verschiedenen Seiten in der Art versucht, dass man bald nur mit dem einen oder andern, bald aber auch mit allen beiden Berichten auf dem Wege natürlicher Erklärung fertig werden zu können glaubte. Zunächst schien sich die Erzählung des Matthäus einer solchen Deutung darzubieten. In Bezug auf sie wurde durch zahlreiche rabbinische Stellen nachgewiesen, dass nach jüdischer Ansicht ein Sohn frommer Eltern unter Mitwirkung des heiligen Geistes erzeugt sei und ein Sohn desselben genannt werde, ohne dass hierbei an Ausschliessung des männlichen Antheils an seiner Erzeugung gedacht würde. Der betreffende Abschnitt des Matthäus nun, meinte man, enthalte weiter nichts, als diese Vorstellung: der Engel wolle hier dem Joseph nicht sagen, dass Maria ohne Zuthun eines Mannes schwanger geworden, sondern nur, dass sie dessenungeachtet als rein, nicht

als eine Gefallene anzusehen sei. Erst bei Lukas sei, vermöge einer Steigerung der ursprünglichen Vorstellung, durch das ἄνδρα οὐ γινώσκω jede väterliche Mitwirkung ausgeschlossen [1]). Wurde von der andern Seite hiegegen richtig bemerkt, daſs ja bei Matthäus der einzige, hier in Frage kommende Mann, nämlich Joseph, durch das πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς (1, 18.) zu entschieden ausgeschlossen sei: so glaubte man nun diese Ausschlieſsung im Lukasevangelium weniger entschieden zu finden, freilich nur, indem man entweder unexegetisch den klaren Wortsinn auf den Kopf stellte, oder unkritisch einen Theil der so wohl zusammenhängenden Erzählung verdächtigte. Bei dem ersteren Verfahren sollte die Frage der Maria: πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω (1, 34.); so viel heiſsen: wie kann ich, die schon Verlobte und Vermählte, den Messias gebären, als dessen Mutter ich keinen Mann haben müſste? worauf der Engel erwiedere, daſs auch aus ihrem mit Joseph erzeugten Kinde Gott durch seine Kraft etwas Besondres machen könne [2]). Noch willkührlicher ist das andre Verfahren, die angeführte Zwischenfrage der Maria für eine unnatürliche Unterbrechung der Rede des Engels zu erklären, jene abgerechnet aber in der Stelle keine bestimmte Hindeutung auf die aussernatürliche Empfängniſs zu finden [3]).

Ist somit die Schwierigkeit der natürlichen Erklärung für beide Berichte gleich groſs: so muſste entweder auf

---

1) Br..., die Nachricht, dass Jesus durch den heil. Geist und von einer Jungfrau geboren sei, aus Zeitbegriffen erläutert. In Schmidt's Bibl. 1, 1. S. 101 ff. — Horst, in Henke's Museum 1, 4, 497 ff., über die beiden ersten Kapitel im Evang. Lukas.

2) Bemerkungen über den Glaubenspunkt: Christus ist empfangen vom heil. Geist. In Henke's neuem Magazin 3, 3. 399.

3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 26 f.

beiden Seiten auf eine solche verzichtet, oder sie beidemale gewagt werden, und der consequente Rationalismus, z. B. eines Paulus, konnte sich nur für das Letztere entscheiden [4]). Den Antheil Josephs zwar hält der genannte Ausleger durch Matth. 1, 18. für ausgeschlossen, keineswegs aber jede andre männliche Wirksamkeit; so wenig als er in πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου (Luc. 1, 35.) eine wundervolle göttliche Thätigkeit finden kann. Das πνεῦμα ἅγιον ist ihm nichts Objektives, von aussen auf Maria Einwirkendes, sondern ihre eigene fromme Gesinnung; die δύναμις ὑψίστου aber ist ihm nicht unmittelbar die göttliche Allmacht, sondern jede gottgefällig angewandte Naturkraft kann nach ihm so genannt werden. Demzufolge ist nach Paulus der Sinn der Verkündigung des Engels nur dieser, vor der Verehlichung mit Joseph werde Maria mit reiner Begeisterung für das Heilige ihrerseits, und durch gottgefällige Wirksamkeit (versteht sich, eines Mannes) auf der andern Seite, Mutter eines Kindes werden, das, wegen dieses heiligen Ursprungs, ein Gottessohn zu nennen sein werde [5]).

Sehen wir aber noch näher nach, wie sich der genannte Repräsentant rationalistischer Auslegung die Um-

---

4) Exeget. Handbuch 1, a. S. 99 f. 111 f. Vergl. (Wasrun) schriftmässiger Beweis, dass Joseph der wahre Vater Jesu sei, 1791.

5) Diese Erklärung betrachtet Paulus als die einzige, der orientalischen Denk- und Sprechweise angemessene, und warnt sie occidentalisch umzudeuten (S. 114.). Es soll also occidentalische Umdeutung sein, wenn man jene Worte so versteht, das Kind werde ohne menschlichen Vater durch Gottes heiligen Geist und allmächtige Kraft im Leibe der Mutter gebildet werden; paraphrasirt man hingegen: aus reiner gottergebener Begeisterung wirst du dich vorwurfslos einer gottgewollten Wirksamkeit hingeben, — so ist das, nach Dr. Paulus, orientalisch gesprochen.

stände der Erzeugung Jesu vorstellt. Von Elisabet, der patriotischen, klugen Aaronstochter, wie er sie nennt, geht er aus. Hatte diese die Hoffnung gefaſst, einen Gottespropheten zu gebären: so muſste sie wünschen, daſs er der höchste Prophet, der Vorläufer des Messias sein, daſs also auch dieser bald geboren werden möchte. Und eine zur Mutter des Messias ganz taugliche Person hatte sie in ihrer Verwandtschaft: die jungfräuliche Davidische Descendentin Maria; es kam nur darauf an, sie zu besonderen Hoffnungen zu veranlassen [6]). Während man nach diesen Andeutungen bereits einen schlauen Plan der Elisabet mit ihrer jungen Verwandtin ahnt, und in denselben eingeweiht zu werden hofft: läſst Paulus hier auf einmal den Vorhang fallen, und bemerkt, die Art, wie Maria zu der Überzeugung gekommen, Mutter des Messias zu werden, müsse man historisch unentschieden lassen; nur so viel sei gewiſs, daſs Maria dabei rein geblieben sei, indem sie unmöglich, wie später geschah, mit gutem Gewissen unter das Kreuz ihres Sohnes hätte treten können, wenn sie sich eines Vorwurfs über den Ursprung ihrer Hoffnungen von ihm bewuſst gewesen wäre [7]). Nur folgende Winke über die eigentliche Ansicht von Paulus kommen weiterhin noch vor: daſs der verkündigende Engel vielleicht Abends, oder gar bei Nacht zu Maria gekommen, ja der richtigeren Lesart zufolge, welche Luc. 1, 28. nur: καὶ εἰσελθὼν πρὸς αὐτὴν εἶπε, ohne ὁ ἄγγελος, habe, sei hier nur von einem Hereingekommenen überhaupt die Rede (als ob das εἰσελθὼν in diesem Falle nicht nothwendig εἰς bei sich haben, oder ohne dieses auf das Subjekt: ὁ ἄγγελος Γαβριήλ, V. 26, bezogen werden müſste!); daſs es der Engel Gabriel gewesen, habe sich Maria erst nachher, als sie von der Vision des Zacharias hörte, ergänzt.

---

6) a. a. O. S. 99 f.
7) a. a. O. S. 100. 114.

Was in dieser Erklärung des Vorgangs stecke, hat schon Gabler in einer Recension des Paulus'schen Commentars [1]) mit angemessener Derbheit an's Licht gezogen, indem er geradezu sagt, bei der Ansicht von Paulus bleibe nichts Andres zu denken übrig, als dafs sich Jemand für den Engel Gabriel ausgegeben, und als angeblicher Gottesbote selbst die Maria beschlafen habe, um den Messias mit ihr zu erzeugen. Und das, fragt Gabler, wenn Maria zu einer Zeit, da sie schon verlobt ist, von einem Andern schwanger wird, soll eine unsündliche gottgefällige Weise, eine vorwurfloze heilige Wirksamkeit heifsen? Maria erscheine hier als eine fromme Schwärmerin, und der angebliche Gottesbote entweder als ein Betrüger, oder auch als ein grober Schwärmer. Mit Recht findet der genannte Theologe vom christlichem Standpunkt aus eine solche Behauptung empörend, und auf dem rein-kritischen mufs man sie der Absicht der Berichte ganz widersprechend finden, welche die fleckenlose Reinheit dieses ganzen Verhältnisses voraussetzen.

Als der würdigste Dolmetscher von Paulus aber ist hier der Verfasser der natürlichen Geschichte des grofsen Propheten von Nazaret zu betrachten, welcher, wann er auch bei Abfassung dieses Theils von seinem Werke den Paulus'schen Commentar noch nicht benutzen konnte, doch ganz in dessen Geiste, was dieser noch Zaghaftes mit einem Schleier verhüllt, ohne Scheu aufdeckt. Er vergleicht eine Erzählung bei Josephus [2]), nach welcher eben im Zeitalter Jesu ein römischer Ritter die keusche Gattin eines edeln Römers dadurch für seine Wünsche gewann, dafs er sie durch einen Isispriester in den Tempel dieser Göttin unter dem Vorwand laden liefs, der Gott Anubis begehre

1) Im neuesten theol. Journal 7. Bd. 4. Stück. S. 407 f. Vgl. Baur, hebr. Mythol. 1, S. 192. e. E.

2) Antiq. 18, 3, 4.

sie zu umarmen, worein die Frau unschuldsvoll und gläubig sich ergab, und später vielleicht auch ein Götterkind zu gebären geglaubt haben würde, wenn nicht der Buhle bald darauf mit bitterm Hohn ihr den wahren Stand der Sache entdeckt hätte. Auf ähnliche Weise glaubt nun der Verfasser, sei Maria als Verlobte des ältlichen Joseph durch einen verliebten und schwärmerischen Jüngling (er läfst ihn in der folgenden Geschichte als Joseph von Arimathäa auftreten!) getäuscht worden, und habe sofort, in aller Unschuld, wieder Andere getäuscht [10]). Nachdem Paulus diese Venturini'sche Vergleichung ebenfalls angeführt, und ihr mit sichtbarer Liebe nachgeholfen [11]), mufs man sich wundern, wie er hinzusetzen kann, wer einen höheren Standpunkt erreicht habe, der werde alle dergleichen Muthmafsungen mit dem Wunsch anhören, dafs doch nie an den Körper Jesu mehr als an seinen Geist gedacht werden möchte. Wo ist denn dem Verfasser der natürlichen Geschichte gegenüber der höhere Standpunkt, den Paulus in seiner Darstellung erreicht hätte? Besteht er in etwas Anderm, als in dem Verschweigen der Folgesätze, welche, wenn einmal die Prämissen so wie bei Paulus gegeben sind, doch jeder im Stillen unwillkührlich ziehen mufs? Besser in jedem Falle, sie werden ausgesprochen, dann täuscht die Ansicht weniger und richtet eher sich selber. Denn von der Darstellung des Verfassers der natürlichen Geschichte aus fällt es nun von selbst in die Augen, dafs diese Erklärungsart nicht verschieden ist von jener uralten jüdischen Blasphemie, welche wir bei Origenes und im Talmud finden, dafs Jesus seine Geburt von einer reinen Jungfrau fälschlich vorgegeben, in der That aber von Maria im Ehebruch mit einem gewissen Pantheras erzeugt worden sei [12]).

10) 1ter Theil, S. 140 ff.

11) a. a. O. S. 117 f.

12) Die Sage hat verschiedene Formationen erlebt; durch welche

Treffender kann man über diese ganze, in der Lästerung der Juden culminirende Ansicht nicht urtheilen, als schon Origenes gethan hat, indem er sagt: wenn sie der Geschichte von Jesu übernatürlicher Erzeugung etwas Andres hätten unterschieben wollen, so hätten sie dieß wenigstens auf wahrscheinlichere Weise thun sollen; sie hätten nicht, gleichsam wider Willen, zugeben dürfen, daß Maria von Joseph unberührt gewesen sei, sondern schon diesen Zug hätten sie leugnen, und Jesum aus einer gewöhnlichen menschlichen Ehe jener beiden entstehen lassen müssen; wogegen nun das Gezwungene und Abenteuerliche ihrer Hypothese jedem Kenner die Lüge verrathe [13]). Was heißt dieß anders, als: wenn einmal an einigen Zügen einer wunderhaften Erzählung gezweifelt wird, so ist es inconsequent, andre unbezweifelt stehen zu lassen, vielmehr muß dann ein solcher Bericht in allen seinen Theilen von einem andern als historischen Standpunkt aus betrachtet werden. Diese letztere Ansicht in Bezug auf die vorliegende Erzählung lag, wenigstens indirekt, in Origenes. Denn wenn er das einemal mit der übernatürlichen Empfängniß Jesu die Erzählung von Plato's Erzeugung durch Apollo als gleichartig zusammenstellt (aber hier freilich der Meinung ist, nur Böswillige können dergleichen bezweifeln) [14]); das andremal aber von der Erzählung über Plato sagt, sie gehöre zu den Mythen, durch welche man die ausgezeichnete Weisheit und Kraft großer Männer habe erklären wollen (aber hier die Erzählung von Jesu Erzeugung aus dem Spiele läßt) [15]): so hatte er ja die beiden

aber immer der Name Pantheras oder Pandira hindurchgeht. S. Origenes c. Cels. 1, 28. 32. Schöttgen, Horae 2, 693 ff. aus Tract. Sanhedrin u. A.; Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 105 ff. aus der Schmähschrift: Toledoth Jeschu.

13) c. Cels. 1, 32.

14) c. Cels. 6, 8.

15) Ebend. 1, 37.

Prämissen (Gleichartigkeit der beiden Erzählungen und mythischen Charakter der einen), aus welchen sich als Schlufssatz der blos mythische Werth der Erzählung von der Empfängnifs Jesu ergab, ein Schlufs, den er aber freilich auch nicht einmal vor seinem eignen Bewufstsein gezogen zu haben scheint.

§. 25.

Die Geschichte der Erzeugung Jesu als Mythus.

Wenn man dem übernatürlichen Ursprunge Jesu ausweichen will, sagt Gabler in seiner Recension von Paulus Commentar [1]), um nicht in unsern Tagen zum Gespötte zu werden, wenn aber andrerseits die natürlichen Erklärungen desselben auf sonderbare nicht nur, sondern selbst empörende Behauptungen führen: so wähle man doch lieber die Annahme eines Mythus, durch welche alle Schwierigkeiten jener Erklärungen vermieden werden. Viele grofse Männer hatten in der alten mythischen Welt eine ausserordentliche Geburt und waren Göttersöhne. Jesus selbst sprach von seinem himmlischen Ursprung, nannte Gott seinen Vater, und hiefs ohnehin als Messias Gottes Sohn. Aus Matth. 1, 22. f. sieht man ferner, dafs die Stelle Jesai.

---

1) In seinem neuesten theol. Journal, 7, 4. S. 408 f. Mit ihm stimmen in der mythischen Auffassung dieser Erzählung zusammen: Br..., in Schmidt's Bibl. 1, 1, S. 101 ff.; E. F., in Henke's Magazin, 5, 1, 151 ff.; Horst, in Henke's Museum, 1, 4, S. 685 ff.; Eichhorn, Einleit. in das N. T. 1, S. 428 f.; Bauer, hebr. Mythol. 1, 192 e ff.; de Wette, bibl. Dogmat. §. 281.; Kaiser, bibl. Theologie, 1, S. 231 f.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. f. in Bertholdt's krit. Journ. 5. Bd. S. 237.; Fritzsche, Comment. in Matth. S. 56. Der Letztere schon in der Ueberschrift des ersten Kapitels, S. 6. richtig: non minus ille (Jesus) ut ferunt doctorum Judaicorum de Messia sententiae, patrem habet spiritum divinum, matrem virginem.

7, 14. in der ersten christlichen Kirche auf Jesum bezoge
wurde. Jesus, dachte man, mufs als Messias, dies
Stelle zufolge, von einer Jungfrau durch Gotteskraft g
boren sein; was sein mufste, schlofs man, ist auch wirk
lich geschehen, und so entstand ein philosophischer (dog
matischer) Mythus über die Geburt Jesu. Seiner wirkl
chen Geschichte nach ist dann Jesus, dieser Erklärungsa
zufolge, aus einer ordentlichen Ehe Josephs und der Mari
entsprossen, womit, wie mit Recht bemerkt wird, eben
sowohl die Würde Jesu als die schuldige Achtung gege
seine Mutter besteht.

Man hat also, um sich die Entstehung eines solche
Mythus zu erklären, an die Neigung der alten Welt g
dacht, grofse Männer und Wohlthäter ihres Geschlech
als Göttersöhne darzustellen. Die Beispiele sind von de
Theologen reichlich beigebracht. Namentlich aus der gri
chisch-römischen Mythologie und Geschichte hat man a
Herkules und die Dioskuren erinnert, an Romulus u
Alexander, vor Allen aber an Pythagoras [2]) und Plato [3]
von deren Letzterem Hieronymus, ganz auch auf Jesu
anwendbar, sagt: *sapientiae principem non aliter arb
trantur, nisi de partu virginis editum* [4]). Wenn m
aus diesen Beispielen schliefsen möchte, dafs wohl au
die Erzählung von der übernatürlichen Erzeugung Jes
ohne historischen Grund, aus einer ähnlichen Neigung h
vorgegangen sein dürfte: so vereinigen sich Orthod
und Rationalisten, jene Analogie nicht gelten zu lasse
wiewohl aus sehr verschiedenen Gründen. Wenn bei O
genes nicht viel fehlt, dafs er um der Gleichartigkeit d
beiderseitigen Erzählungen willen auch die heidnischen S
gen von Göttersöhnen für wahre Wundergeschichten hi

2) Jamblich. vita Pythagorae, cap. 2. ed. Kiessling.
3) Diog. Laërt. III, 2, 3.
4) adv. Jovin. 1, 26.

te: so ist Paulus auf seinem Standpunkt mit mehr Entschiedenheit so consequent, beiderlei Erzählungen als natürliche aber historisch zu fassende Geschichten zu erklären. Wie weit er diese Erklärungsweise auf die eigentliche Mythologie anwendet, erhellt bei dieser Gelegenheit nicht; von der den Plato betreffenden Erzählung aber sagt er, man könne nicht behaupten, dafs sie der Hauptsache nach erst später entstanden sei; vielmehr habe Periktione leicht glauben können, von einem ihrer Götter schwanger zu sein: dafs ihr Sohn hierauf wirklich ein Plato wurde, könne zur Bestätigung ihres Glaubens gedient haben, ohne doch dessen Ursache gewesen zu sein [5]). Auf andre Weise will Olshausen die Analogie der mythischen Göttersöhne unschädlich machen, indem er darauf aufmerksam macht, wie diese Erzählungen, wenn gleich unhistorisch, doch für die allgemeine Ahnung und Sehnsucht nach einem solchen Faktum, und damit für die Wirklichkeit desselben wenigstens in Einer historischen Erscheinung bürgen [6]). Allerdings nun mufs einer allgemeinen Ahnung und Vorstellung Wahrheit zum Grunde liegen, nur dafs diese nicht in einer einzelnen, jener Vorstellung genau entsprechenden Thatsache bestehen wird, sondern in einer Idee, welche sich in einer Reihe, jener Vorstellung oft sehr unähnlicher, Thatsachen verwirklicht, — und wie die verbreitete Vorstellung eines goldenen Zeitalters nicht beweist, dafs wirklich einmal eine solche Zeit gewesen: so hat auch die Vorstellung von göttlichen Erzeugungen in etwas ganz Andrem ihre Wahrheit, als darin, dafs irgendeinmal ein Individuum auf diesem Wege zum Dasein gekommen ist.

Eine wesentlichere Einwendung gegen die dargelegte Analogie wäre, dafs die Vorstellungen der Heidenwelt nichts für die abgeschlossenen Juden beweisen, und dafs

5) Exeg. Handbuch 1, a, S. 169.
6) Bibl. Comm. 1, S. 49.

namentlich die dem Polytheismus angehörige Idee von Göttersöhnen auf ihre strengmonotheistischen Messiasbegriffe nicht wohl einen Einfluss habe ausüben können. Allerdings darf man hier nicht zu schnell aus dem Ausdruck: Sohn Gottes, der sich auch bei ihnen findet, argumentiren, welcher, wo er im A. T. von Obrigkeiten (Ps. 82, 6.) oder theokratischen Königen (2. Sam. 7, 14. Ps. 2, 7.) gebraucht wird, eben nur dieses theokratische, kein physisches oder metaphysisches Verhältniss anzeigt; noch weniger darf man darauf Gewicht legen, dass bei Josephus ein Römer schöne jüdische Fürstenkinder schmeichelnd Götterkinder nennt [7]). Doch aber hatten, wie oben bemerkt [8]), die Juden die Vorstellung, dass bei Erzeugung der Frommen der heilige Geist mitwirke, ferner, dass die auserwähltesten Rüstzeuge Gottes durch göttlichen Beistand von solchen Eltern erzeugt werden, welche nach dem natürlichen Lauf der Dinge kein Kind mehr bekommen haben würden, — und wenn bei diesen schon die göttliche Wirksamkeit das Meiste that: so war der Schritt leicht, dass sie bei Erzeugung des höchsten jener Rüstzeuge, des Messias, Alles thun werde; dieses verhält sich zu jenem nur wie ein höherer Grad des Wunderbaren [9]). Dass es zu dieser Steigerung vollends kommen musste, dazu lag die Veranlassung zum Theil in dem, einmal für den Messias solenn gewordenen Titel: υἱὸς θεοῦ [10]). Denn es ist die Natur solcher zunächst bildlichen Ausdrücke, dass sie, mit der Zeit immer mehr eigentlich und im strengen Sinne

---

7) Antiq. 15, 2, 6.

8) §. 24.

9) Dieses Verhältniss der vaterlosen Erzeugung Jesu zu der der Maria von bejahrten Eltern drückt das evang. de nativ. Mariae c. 5. so aus: sicut ipsa (Maria) mirabiliter ex sterili nascetur, ita incomparabiliter virgo generabit altissimi filium.

10) Vgl. Ernesti, Einl. in das N. T. a. a. O.

genommen werden, und besonders unter den späteren Juden war eine sinnliche Auffassung des früher geistig und bildlich Gemeinten gewöhnlich geworden. Dieser natürlichen Neigung, das υἱὸς θεοῦ vom Messias in immer wörtlicherem Verstande zu nehmen, kam dann einerseits der Zusatz entgegen, welchen Ps. 2, 7. das messianisch gedeutete בְּנִי אַתָּה in dem הַיּוֹם יְלִדְתִּיךָ hat, welches fast unausbleiblich verleiten mufste, hier an ein physisches Verhältnifs zu denken; andererseits das jesaianische Orakel von der gebärenden Jungfrau, welches man, wie so viele, deren nächste Beziehung sich verdunkelt hatte, auf den Messias bezogen zu haben scheint: worauf dann die Begriffe von Gottessohn und Sohn der Jungfrau so combinirt wurden, dafs man die göttliche Wirksamkeit an die Stelle der menschlich-väterlichen setzte. Freilich versichert Wetstein, dafs nie ein Jude die jesaianische Stelle auf den Messias bezogen habe [11]), und auch Schöttgen weifs Spuren der Ansicht vom Messias als Jungfrauensohn aus den Rabbinen nur äusserst mühselig zusammenzulesen [12]): allein bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten über die messianischen Ideen jener Zeit beweist dieſs nichts gegen die Voraussetzung einer Zeitvorstellung, von welcher die vollständigen Prämissen im A. T., und eine kaum verkennbare Folge im neuen sich findet.

Aber auch abgesehen von der Gültigkeit oder Ungültigkeit jener Analogie, stimmen die bezeichneten zwei Parteien von Auslegern darin überein, dafs bei der mythischen Auffassung der Empfängnifsgeschichte unerklärbar bleibe, wie Jesus das habe werden können, was er werden sollte und wirklich wurde. Wenn dieſs Olshausen so versteht, dafs der Erlöser nicht von einem Manne aus sündigem Sa-

11) N. T. 1, S. 239.

12) Horae, 2, S. 421 ff. Jüngere Rabbinen haben sie allerdings, s. Matthäi, Religionsgl. der Apostel 2, a. S. 535 ff.

men habe erzeugt werden können[13]): so ist hievon oben hinlänglich die Rede gewesen. Paulus wendet den Einwurf so, dafs ohne einen wunderähnlichen Anfang des Lebens Jesu nicht erklärbar wäre, was er im zwölften Jahre und später war[14]). Unter dem wunderartigen Anfang des Lebens Jesu versteht er natürlich nicht eine wirklich göttliche Erzeugung desselben, sondern nur die von der Mutter gehegte und auch dem Sohne eingeprägte Meinung, dafs eine solche stattgefunden. Wir finden, äussert Paulus, in Jesu schon im zwölften Jahr eine religiöse Eigenthümlichkeit, und im dreissigsten ist er nahe der Überzeugung, dafs er der Messias sei: wie läfst sich diefs, da ihn doch weder Habsucht noch Ehrgeiz inspirirten, erklären, wenn nicht wirklich seine Mutter, durch ausserordentliche, wiewohl natürliche Begebenheiten schon vor seiner Geburt angeregt, ihm gesagt hatte, dafs er zum Messias bestimmt sei? Hier ist die Instanz aus dem zwölften Jahre in keinem Falle gültig, weil sie, was erst zu beweisen ist, schon voraussetzt, die historische Glaubwürdigkeit der Kindheitsgeschichte Jesu; der andre Termin aber, bis zum dreissigsten Jahr, ist lang genug, dafs bis zu demselben Jesus, vermöge innerer Anlage und äusserer Veranlassung, auch ohne jene Ereignisse vor seiner Geburt, seiner messianischen Bestimmung gewifs werden konnte. Paulus freilich spricht hier so, wie wenn nur entweder Ehrgeiz und Habsucht, oder ausserordentliche Spiele des Zufalls zu grofsen Entschlüssen veranlassen könnten: bei ihm mufs der Zufall alle Wunder thun, weil er den Geist verkennt, welcher allein der wahre Wunderthäter ist. — Dafs sich die genannten beiden Theologen ferner auf die Kürze der Zeit berufen, welche zwischen den Ereignissen von Jesu Geburt und der Aufzeichnung unsrer Nachrichten liege, ein

13) S. 49 f.
14) S. 71 f. 169.

Zeitraum, in welchem sich nicht wohl schon legendenartige Nachrichten über jene Begebenheiten haben bilden können, darüber ist, nach dem in der Einleitung und aus Veranlassung der Empfängnifsgeschichte des Täufers Gesagten, nichts mehr zu bemerken übrig.

Eine Einwendung aber ist Olshausen eigenthümlich, und ihr Ruhm soll nicht von ihm genommen werden. Nämlich, die mythische Auffassung der vorliegenden Erzählung sei besonders defswegen gefährlich, weil sie nur zu geeignet sei, profanen und gotteslästerlichen Vorstellungen über den Ursprung Jesu, wenn auch nur dunkel, Eingang zu verschaffen. Denn sie könne nur die, den Begriff eines Erlösers vernichtende, Ansicht begünstigen, dafs Jesus auf unheilige Weise in's Leben getreten sei, da ja Maria unvermählt gewesen sei, als sie ihn unter dem Herzen getragen habe [15]). Wenn Olshausen in der ersten Auflage hinzusetzte, er wolle übrigens gerne zugestehen, dafs solche Erklärer nicht wissen, was sie thun, so ist es billig, das gleiche Zugeständnifs auch ihm zu Gute kommen zu lassen, da er hier gar nicht zu wissen scheint, was mythische Erklärung ist. Denn wie könnte er sonst sagen, dafs diese Erklärungsweise nur jene blasphemische Ansicht begünstigen könne, dafs also Alle, welche die vorliegende Erzählung mythisch fassen, das Unsinnige zu begehen geneigt seien, was schon Origenes den jüdischen Lästerern zum Vorwurf machte, dafs sie von einer Erzählung, welche sie im Übrigen für unhistorisch erkennen, doch den Zug von der noch nicht erfolgten Verheurathung der Maria festhalten? So verblendet und inconsequent ist kein einziger der Erklärer, welche hier einen Mythus im vollen Sinne finden, gewesen, sondern alle haben eine legitime Ehe zwischen Joseph und Maria vorausgesetzt, und nur Olshausen malt die mythische Auffassungsweise in das

15) Bibl. Comm. 1, S. 48 f.

Fratzenhafte, um desto eher mit derselben fertig zu werden, weil sie, wie er eingesteht, in diesem Abschnitt besonders viel Blendendes hat.

§. 26.

Verhältniss Josephs zu Maria. Brüder Jesu.

Ganz im Geiste der alten Sage finden es unsre Evangelien anständig, die Mutter Jesu, so lange sie diese himmlische Frucht unter dem Herzen trug, von keinem irdischen Manne berührt und verunreinigt werden zu lassen. Daher läfst Lukas vor Jesu Geburt den Joseph mit der Maria nur im Verhältnifs der Verlobung stehen (2, 5.), und wie es von Plato's Vater heifst, nachdem seine Gattin von Apollo empfangen hatte: ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλαξαι ἕως τῆς ἀποκυήσεως [1]), so wird bei Matthäus von Joseph bemerkt (1, 25.): καὶ οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) ἕως οὗ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον. Offenbar mufs in beiden verwandten Stellen das ἕως auf gleiche Weise genommen werden; nun aber bezeichnet es in der ersteren unstreitig nur dieſs, dafs zwar bis zu Plato's Geburt sein Vater sich der Gemeinschaft mit der Gattin enthalten habe, nachher aber in seine ehelichen Rechte eingetreten sei, zumal wir ja von Brüdern Plato's wissen. Nicht anders wird daher das ἕως in Bezug auf die Eltern Jesu zu nehmen sein, dafs es nur bis zu der angegebenen Grenze hin die eheliche Gemeinschaft negirt, nach derselben aber sie stillschweigend voraussetzt. Ebenso scheint das πρωτότοκος, wie Jesus in beiden Evangelien bezeichnet wird (Matth. 1, 25. Luc. 2, 7.), eine Folge andrer Kinder der Maria vorauszusetzen, nach dem Lucianischen: εἰ μὲν πρῶτος, ὁ μόνος· εἰ δὲ μονος, ὁ πρῶτος [2]), zumal in denselben Evangelien (Matth. 13, 55. Luc. 8, 19.) von ἀδελφοὶ Ἰησοῦ

1) Diog. Laërt. a. a. O. Vgl. Origenes c. Cels. 1, 37.
2) Demonax, 29.

die Rede ist. Wenn also nach Faitzachius's Worten *tubentissime post Jesu natales Mariam concessit Matthaeus* (ebenso auch Lukas) *uxorem Josepho, in hoc uno occupatus, ne quis ante Jesu primordia mutua Venere usos suspicaretur* [3]): so genügte dieſs doch den Orthodoxen um so weniger in die Länge, je höher bald die Verehrung der Maria stieg, deren Leib, einmal durch göttliche Thätigkeit befruchtet, nicht mehr durch gemeinmenschlichen Geschlechtsverkehr entheiligt werden sollte [4]). Frühzeitig trat daher die Ansicht, daſs Maria nach der Geburt Jesu mit Joseph ehelichen Umgang gehabt, in die Kreise der Ketzer zurück [5]), und die rechtgläubigen Väter suchten auf jede Weise derselben auszuweichen und sie zu bekämpfen. Exegetisch erlachte man sich für das ἕως ὅ die Auslegung, daſs es bisweilen nicht blos bis zu der angegebenen Zeitgränze hin, sondern auch über dieselbe hinaus, für immer, etwas behaupte oder läugne, so daſs hier das οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτὴν ἕως ὃ ἔτεκε u. s. w. die eheliche Gemeinschaft zwischen Joseph und Maria für alle Zeiten ausschlieſse [6]). Ebenso machte man in Bezug auf das πρωτότοκος geltend, es schlieſse nicht nothwendig in sich, daſs nachher noch andere Kinder geboren seien, sondern nur, daſs andere vorher, schlieſse es aus [7]). Um aber nicht blos gramma-

3) Comment. in Matth. p. 55.

4) S. Origenes in Matthaeum, Opp. ed. de la Rue Vol. 3. S. 463.

5) Der aufgeklärte Arianer Eunomius lehrte nach Photius, τὸν Ἰωσὴφ μετὰ τὴν ἄῤῥητον συνάπτεσθαι τῇ παρθένῳ. Ebenso nach Epiphanius die von ihm sogenannten Dimöriten und Antidikomarianiten, und nach Augustin die Helvidianer. Vgl. hierüber die Sammlung von Suicer, im Thesaurus II, s. v. *Μαρία*, fol. 305 f.

6) Vgl. Theophylakt und Suidas bei Suicer I, s. v. ἕως, f 1294 f.

7) Hieron. a. d. St.

tisch, sondern auch physiologisch den Gedanken an ein eheliches Verhältniſs zwischen Maria und Joseph zu entfernen, machte man den Letzteren zum abgelebten Greisen, welchem Maria mehr nur zur Aufsicht und Beschützung übergeben worden sei[8]), und sah demnach die im N. T. vorkommenden ἀδελφοὶ Ἰησοῦ für Kinder Josephs aus einer früheren Ehe an[9]). Bald aber sollte Maria nicht allein von Joseph niemals berührt, sondern auch durch die Geburt Jesu ihrer Jungfrauschaft nicht verlustig geworden sein[10]). Ja selbst die unverletzte Jungfräulichkeit der Maria genügte in die Länge nicht, auch von Joseph wurde beständige Virginität verlangt; man war nicht zufrieden, daſs er mit Maria keinen ehelichen Umgang gehabt, er sollte überhaupt niemals in ehelichen Verhältnissen gestanden haben. Daher wurde, was selbst Epiphanius zugiebt, von Hieronymus als gottlose apokryphische Träumerei verworfen, daſs nämlich Joseph von einer früheren Gattin Söhne gehabt habe, und es wurden von jetzt an die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ zu bloſsen Vettern desselben degradirt[11]).

Auch neuere orthodoxe Theologen halten mit den Kirchenvätern daran fest, daſs niemals ein ehelicher Umgang zwischen Joseph und Maria eingetreten sei, und glauben demgemäſs auch die evangelischen Ausdrücke, welche für das Gegentheil zu sprechen scheinen, erklären zu können. Wenn in Beziehung auf πρωτότοκος Olshausen behauptet, daſs es ebensowohl den einzigen Sohn, als den ersten neben andern bedeuten könne[12]): so wird ihm hierin auch

8) S. die Stellen oben §. 19.

9) S. Orig. in Matth. Tom. 10, 17; Epiphan. haeres. 78, 7; Historia Josephi c. 2; Protev. Jac. 9. 18.

10) Chrysostomus hom. 142, bei Suicer s. v. Μαρία, — besonders widerlich ausgeführt im Protev. Jac. c. 19 und 20.

11) Hieron. ad Matth. 12, und advers. Helvid. bei Suicer 1, S. 85.

12) a. a. O. S. 61.

von Paulus Recht gegeben [13]), und Clemen [14]) und Fritzsche [15]) suchen vergebens die Unmöglichkeit dieser Auslegung darzuthun; denn wenn es 2. Mos. 13, 2. heifst: כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל־רֶחֶם (πρωτότοκον πρωτογενές LXX.) בְּיִשְׂרָאֵל כָּל־בְּכוֹר so war doch keineswegs allein ein solches Erstgeborene, auf welches noch andere, später Geborene folgten, Jehova heilig, sondern jede Leibesfrucht, vor welcher keine andre von derselben Mutter geboren war, was also der Ausdruck: πρωτότοκος nothwendig auch mufs bezeichnen können. Freilich mufs man andererseits mit Winer [16]) sagen, dafs, wenn der Erzähler, vor welchem die Geschichte abgeschlossen daliegt, jenen Ausdruck gebraucht, man denselben in seinem ursprünglichen Sinne zu nehmen versucht ist, da der Schriftsteller, wenn er weitere Kinder ausschliefsen wollte, wohl eher den Ausdruck μονογενής gebraucht, oder mit πρωτότοκος verbunden haben würde. Doch, wenn auch dieses nichts entscheiden mag, so ist um so schlagender die Ausführung Fritzsche's in Bezug auf das ἕως ὅ κ. τ. λ., in welcher er die angeblichen Belegstellen der kirchenväterlichen Auslegung jener Formel widerlegt und zeigt, dafs sie, ihrem nächsten Sinne nach nur bis zu einer angegebenen Grenze hin etwas aussagend, und von dieser an das Eintreten des logischen Gegentheils voraussetzend, nur in dem Falle dieses Letztere nicht thue, wenn aus dem Zusammenhang das Eintreten dieses Gegentheils als unmöglich von selbst erhelle [17]). Dann z. B., wenn es hiefse: οὐκ ἐγίνωσκεν αὐτήν, ἕως ὃ ἀπέθανεν, verstände es sich von selbst, dafs das von der Zeit bis zum Tode Geleugnete auch

---

13) a. a. O. S. 168.

14) Die Brüder Jesu. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1, 3, S. 364 f.

15) Comm. in Matth. z. d. St.

16) Biblisches Realwörterbuch, 2te Auflage, 1. Bd. S. 664, Anm.

17) Commcat. in Matth. S. 53 ff., vgl. auch S. 835.

nachher nicht eingetreten sei: heiſst es aber, wie bei Matthäus, οὐκ ἐ. ἀ. ἕως οὗ ἔτεκεν, so liegt in dem Ausgebären der göttlichen Frucht keine Unmöglichkeit, sondern umgekehrt die Wiederherstellung der Möglichkeit, d. h. Schicklichkeit, das eheliche Verhältniſs in Wirklichkeit treten zu lassen [18]).

Auch Olshausen übrigens widerspricht hier der klaren Grammatik und Logik nur, weil ihn ähnliche dogmatische Gründe, wie die Kirchenväter, dazu treiben; ohne nämlich die Heiligkeit der Ehe beeinträchtigen zu wollen, meint er, Joseph habe nach solchen Erfahrungen (?) wohl denken müssen, seine Ehe mit Maria habe einen andern Zweck, als den, Kinder zu erzeugen; auch scheine es natur(?)gemäſs zu sein [19]), daſs die letzte Davididin des Zweiges, aus welchem der Messias geboren ward, mit diesem letzten, ewigen Spröſsling ihr Geschlecht beschlossen habe [20]). Es läſst sich hienach eine hübsche Leiter des Glaubens und respective Aberglaubens in Bezug auf das Verhältniſs zwischen Maria und Joseph entwerfen:

1. Zeitgenossen Jesu und Verfasser der Genealogieen: Joseph und Maria Eheleute, und aus ihrer Ehe Jesus erzeugt.

2. Zeitalter und Verfasser unsrer Geburtsgeschichten: Maria und Joseph nur verlobt, Joseph ohne Antheil an dem Kinde, und vor dessen Geburt in keiner ehelichen Berührung mit Maria.

---

18) Das von Olshausen S. 62. zur Unterstützung seiner Auslegung des ἕως οὗ ersonnene Beispiel ist besonders unglücklich gewählt. Denn wenn gesagt wird: wir warteten bis Mitternacht, aber es kam Niemand, so liegt darin allerdings nicht nothwendig, dass nun nach Mitternacht Jemand gekommen sei: wohl aber, wenn diess nicht, das Andere, dass wir nach Mitternacht nicht mehr gewartet haben, so dass hiedurch dem „bis" seine exclusive Bedeutung nicht geschmälert wird.

19) Abermals ein ähnliches „passend", wie §§. 16 und 17.

20) Bibl. Comm. 1, S. 62.

3. Olshausen u. A.: Auch nach der Geburt Jesu, wiewohl nun Maria's Gatte, wollte doch Joseph keinen Gebrauch von seinem ehelichen Rechte machen.

4. Epiphanius, *Protevangelium Jacobi* u. A.: Als abgelebter Greis konnte er dieſs auch nicht wohl mehr, seine angeblichen Kinder sind aus einer früheren Ehe, und überhaupt bekommt Joseph die Maria nicht sowohl zur Braut und Frau, als vielmehr blos in Obhut.

5. *Protev.*, Chrysostomus u. A.: Nicht nur nicht durch spätere von Joseph erzeugte Kinder, sondern auch nicht durch die Geburt Jesu wurde die Jungfrauschaft der Maria im Mindesten verletzt.

6. Hieronymus: Nicht allein Maria, sondern auch Joseph beobachtete beständige Virginität, und die angeblichen Brüder Jesu sind nicht seine Söhne, sondern Jesu Vettern.

Auch gegen die Ansicht, daſs die im N. T. vorkommenden ἀδελφοί und ἀδελφαι Ἰησοῦ bloſse Stiefgeschwister oder gar bloſse Geschwisterkinder Jesu gewesen, muſs aus der vorgelegten Genesis dieser Meinung das schlimmste Präjudiz entstehen, indem sie hienach, sammt der Meinung, daſs zwischen Joseph und Maria nie ein ehlicher Verkehr stattgefunden, als eine bloſse Erdichtung des Aberglaubens erscheint. In der That aber verhält es sich hiemit nicht so, sondern es sind rein exegetische Gründe vorhanden, vermöge welcher auch vorurtheilsfreie Theologen geglaubt haben, die Ansicht, daſs Jesus wirkliche Brüder gehabt, aufgeben zu müssen [21]). — Zwar, wenn wir blos die Stellen Matth. 13, 55. Marc. 6, 3. hätten, wo die Na-

21) Vgl. über diesen Gegenstand besonders Clemen, die Brüder Jesu, in Winer's Zeitschrift für wiss. Theol. 1, 3, S. 329 ff.; Paulus, exeg. Handbuch 1. Bd. S. 557 ff.; Fritzsche, a. a. O. S. 480 ff; Winer, bibl. Realwörterbuch, in den A. A.: Jesus, Jacobus, Apostel, wo auch die weitere Literatur nachgewiesen ist.

zaretaner, sich über die Weisheit ihres Landsmannes verwundernd, um seine ihnen wohlbekannte Herkunft zu bezeichnen, unmittelbar hinter dem πάτηρ als seinem Vater und seiner Mutter Maria seine ἀδελφούς, Namens Jakobus, Joses, Simon und Judas, nebst seinen ungenannten Schwestern [22]) aufführen; ferner Matth. 12, 46. Luc. 8, 19., wo die Brüder mit der Mutter Jesu ihn besuchen; Joh. 2, 12., wo Jesus mit ihnen und seiner Mutter nach Kapernaum reist; A.G. 1, 14., wo sie gleichfalls mit Maria zusammen genannt werden: so würden wir keinen Augenblick anstehen, an leibliche Geschwister Jesu wenigstens von mütterlicher Seite, an Kinder Josephs und der Maria zu denken, nicht nur wegen der nächsten Wortbedeutung von ἀδελφός, sondern namentlich auch wegen der stehenden Verbindung, in welcher sie mit Joseph und Maria erscheinen. Auch Stellen, wie Joh. 7, 5., wo bemerkt wird, auch seine ἀδελφοί haben nicht an Jesum geglaubt, und Marc. 3, 21. vergl. mit 31., wo der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge die Brüder Jesu mit seiner Mutter ausgehen, um seiner, als eines von Sinnen Gekommenen sich zu bemächtigen, enthalten keinen hinreichenden Grund, die unmittelbarste Wortbedeutung von ἀδελφός zu verlassen. Denn dafs wirkliche Söhne der Maria auch sogleich an Jesum geglaubt haben müfsten, weswegen manche Theologen auch schon mit Rücksicht auf die zuletzt angeführten Stellen die ἀδελφοὺς Ἰησοῦ für seine Stiefbrüder und Söhne des Joseph aus einer früheren Ehe erklärt haben, läfst sich nur aus Vorurtheilen beweisen. Schwieriger scheint sich die Sache zu stellen, wenn man Joh. 19, 26. f. liest, dafs Jesus am Kreuze seine Mutter dem Johannes, Sohnesstelle an ihr zu vertreten, empfohlen habe, was man nicht schicklich finden zu können glaubt, wenn Maria noch

22) Wie sie die Legende verschiedentlich benannt hat, s. bei Thilo, Codex apocryphus N. Ti 1, S. 363. not.

mehrere leibliche Kinder hatte, sondern nur wenn die überlebenden Geschwister ältere, ihm abgeneigte, Stiefbrüder waren. Allein immerhin konnten theils in äusseren, theils in inneren gemüthlichen Verhältnissen Gründe liegen, warum Jesus seine Mutter lieber dem Johannes übergeben mochte, als den Brüdern, von welchen dadurch, dafs sie nach der Himmelfahrt (A.G. 1, 14.) in der Gesellschaft der Apostel erscheinen, noch keineswegs bewiesen ist, dafs sie auch bei Jesu Tod schon geglaubt haben müssen.

Das eigentlich Mifsliche in dieser Sache fängt erst damit an, dafs ausser dem Jakobus und Joses, welche als Brüder Jesu aufgeführt werden, noch zwei Männer gleiches Namens als Söhne einer andern Maria vorkommen (Marc. 15, 40,47. 16, 1. Matth. 27, 56.), ohne Zweifel derselben, welche Joh. 19, 25. als Schwester der Mutter Jesu und Gattin eines Klopas bezeichnet ist, so dafs wir sowohl unter den Söhnen der Maria, Mutter Jesu, als auch unter ihrer Schwester Kindern beidemale einen Jakobus und Joses hätten. Diese Gleichnamigkeit in dem nächsten Kreise Jesu vermehrt sich, wenn wir erwägen, dafs wir in den Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2 ff. Luc. 6, 14 ff.) noch zwei Jakobus, also mit dem Bruder und Vetter Jesu 4; ferner 2 Judas, also mit dem Bruder Jesu 3; ebenso 2 Simon, also mit Jesu Bruder gleichfalls 3 haben, wobei sich der Gedanke aufdringt, ob nicht mitunter identische Personen hier als verschiedene genommen seien? Dieser Verdacht scheint zunächst bei dem Namen Jakobus entstehen zu müssen. Nämlich, wie der Jakobus Alphäi Sohn im Apostelkatalog als der zweite, vielleicht jüngere, nach dem Zebedaiden aufgeführt ist, so heifst auch der Jakobus, Jesu Vetter Marc. 15, 40. ὁ μικρός, und wenn dieser Letztere bei Vergleichung von Joh. 19, 25. als Sohn eines Klopas erscheint, so könnten die Namen Κλωπᾶς, wie der Mann von Maria's Schwester, und Ἀλφαῖος, wie der Vater des Apostels genannt wird, gar leicht nur verschiedene

Formen für das hebräische חלפי sein. So wäre also der Apostel Jakobus der zweite mit dem Vetter Jesu gleiches Namens identisch, und es blieben ausser ihm nur noch der Zebedaide, [illegible] der Bruder Jesu. Nun tritt in der Apostelgeschichte (15, 13.) ein Jakobus mit entscheidender Stimme bei dem sogen. Apostelconcil auf, und da nach A.G. 12, 2. der Zebedaide schon getödtet, sonst aber in der A.G. bis dahin von keinem weiteren Jakobus, als dem Sohne des Alphäus (1, 13.) die Rede gewesen war: so kann unter jenem nicht näher bezeichneten Jakobus A.G. 15, 13. nicht wohl ein anderer als dieser verstanden sein. Paulus nun aber (Gal. 1, 19.) spricht von einem Jakobus, ἀδελφὸς τῦ Κυρίυ, welchen er zu Jerusalem gesehen, und da er ohne Zweifel denselben Gal. 2, 9. mit Petrus und Johannes zu den στῦλοι der Gemeinde rechnet, — ganz wie jener (Apostel) Jakobus bei dem apostolischen Concil erscheint —: so wäre also dieser mit dem Bruder des Herrn identisch, um so mehr, da in dem Ausdruck: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τῦ Κυρίυ (Gal. 1, 19.) der Bruder des Herrn zu den Aposteln gerechnet zu sein scheint, womit auch die alte Nachricht stimmt, welche Jakobus den Gerechten, einen Bruder Jesu, zum ersten Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde macht [23]. Der Jakobus in der A.G. aber ist, seine Identität mit dem bezeichneten Apostel vorausgesetzt, ein Sohn des Alphäus, nicht des Joseph, folglich könnte, wenn er zugleich ἀδελφὸς τῦ Κυρίυ sein sollte, ἀδελφὸς nicht einen Bruder bedeuten. Nimmt man nun den Alphäus gleich dem Klopas, Gemahl der Mutterschwester Jesu: so läge es nahe, ἀδελφὸς, von dem Verhältnifs seines Sohnes zu Jesu gebraucht, in der Bedeutung von Geschwisterkind, Vetter, zu nehmen. Ist auf diese Weise einmal der Apostel Jakobus Alphäi mit dem Vetter, und dieser mit dem

23) Euseb. H. E. 2, 1.

Bruder Jesu gleiches Namens identificirt: so liegt es dann nahe, das Ἰούδας Ἰακώβου in den Apostelkatalogen des Lukas (Luc. 6, 16. A.G. 1, 13.) durch Bruder des [illegible]us (Alphäi) zu übersetzen, und diesen Apostel Judas nun mit dem Judas ἀδελφὸς Ἰησοῦ als Vetter des Herrn und Sohn der Maria Klopa (unerachtet er bei dem Namen dieser Frau nirgends genannt ist) für identisch zu halten, womit, wenn der Brief des Judas in unsrem Kanon ächt ist, das ganz zusammenstimmen würde, dafs der Verfasser desselben sich V. 1. als ἀδελφὸς Ἰακώβου bezeichnet. Weiter könnte dann nach Einigen der Apostel Simon ὁ ζηλωτὴς oder Καναναῖος mit dem unter den ἀδελφοῖς Ἰησοῦ aufgeführten Simon zusammengeworfen werden, welcher der kirchlichen Sage zufolge nach Jakobus Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde geworden sein soll [24]), so dafs nur Josés allein leer ausgienge.

Sollen demnach die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ blofse Vettern von ihm, und drei derselben Apostel gewesen sein: so mufs es doch befremden, wie sowohl A.G. 1, 14. nach Aufzählung aller Apostel die Brüder Jesu noch besonders erwähnt werden, als auch 1. Kor. 9, 5. von den Aposteln als eine eigene Klasse unterschieden zu sein scheinen; wie denn auch Gal. 1, 19. vielleicht so gedeutet werden mufs, dafs Jakobus der Bruder des Herrn als Nichtapostel bezeichnet ist [25]). Scheinen auf diese Weise die ἀδελφοὶ Ἰησοῦ aus der Zahl der Apostel herausgerissen zu werden: so widerstreben sie noch entschiedener dem, für blofse Geschwisterkinder Jesu sich ansehen zu lassen, da sie in so vielen Stellen in unmittelbarer Verbindung mit der Mutter Jesu, und nur in zwei bis drei Stellen zwei ihnen Gleichnamige in Verbindung mit derjenigen Maria vorkommen, welche hienach ihre wirkliche Mutter wäre. Auch das Wort ἀδελφός, ob

24) Euseb. H. E. 3, 11.

25) Fritzsche, Comm. in Matth. p. 482.

es gleich in ungenauer Redeweise, wie das hebräische אח auch einen entfernteren Verwandten bedeuten kann, möchte doch es für das Verhältniss der bezeichneten Personen zu Jesus so oft sich wiederholt, ohne jemals mit ἀνεψιός vertauscht zu sein, welches, wo ein Vetter bezeichnet werden soll, dem N. T.lichen Sprachschatze keineswegs fehlt (Kol. 4, 10.), nicht wohl anders, als in seiner eigentlichen Bedeutung genommen werden dürfen. Dass ferner die Identität der Namen Alphäus und Klopas, auf welcher die des Jakobus, Vetters von Jesus und des Apostels Jakobus minor beruht, ebenso die Übersetzung von Ἰούδας Ἰακώβου durch Bruder des Jakobus, und nicht minder die angenommene Identität des Verfassers des letzten katholischen Briefs mit dem Apostel Judas höchst unsicher ist, braucht nur angedeutet zu werden. — Weicht so das Gewebe dieser Identificationen auf allen Punkten auseinander, und werden wir hiemit auf den Anfang unsrer Untersuchung zurückgeworfen, so dass wir wieder eigentlich 2 Brüder Jesu, ferner 2 von diesen verschiedene Vettern mit gleichen Namen mit zweien von jenen, ausserdem einige mit beiden gleichnamige Apostel hätten: so ist zwar die gleiche Benennung zweier Paare von Söhnen in einer Familie nichts so Ungewöhnliches, dass man sich daran stossen dürfte; wohl aber ist es bedenklich, dass derselbe Jakobus, welcher im Galaterbrief als ἀδελφὸς Κυρίου bezeichnet wird, nach der A. G. ohne Zweifel als Sohn des Alphäus zu denken ist, was er, wenn doch jenes einen Bruder bedeutet, nicht gewesen sein kann.

So bleibt auf alle Fälle eine ziemliche Verwirrung, und sie scheint nur dadurch, wiewohl blos negativ und ohne ein geschichtliches Resultat, gelöst werden zu können, dass man bei den N. T.lichen Schriftstellern und in der urchristlichen Sage selbst einige Unklarheit und Irrung über diesen Punkt annimmt, welche bei etwas verwickelten Verwandtschafts- und Namens-Verhältnissen eher eintreten

kann als ausbleiben. Wir haben also keinen Grund, zu leugnen, dafs Jesu Mutter ihrem Gatten ausser Jesu noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere; Letzteres, weil die Angabe, dafs Jesus der erstgeborene Sohn gewesen sei, so gut zur Mythe als N. T.licher gehört, wie, dafs er der einzige gewesen, zu ihr als patristischer.

§. 27.

Besuch Maria's bei Elisabet.

Der Engel, welcher der Maria ihre bevorstehende Schwangerschaft verkündete, hatte ihr zugleich von der ihrer Verwandten, Elisabet, Kunde gegeben (Luc. 1, 36.), welche damals bereits im sechsten Monath stand. Unmittelbar darauf unternimmt Maria eine Reise zu ihr, wobei sich das Ausserordentliche ereignet, dafs auf den Gruſs der Maria das Kind im Leibe der Elisabet sich freudig bewegt, und auch diese selbst in Begeisterung Maria als künftige Mutter des Messias anredet, worauf die Letztere hymnisch erwiedert (Luc. 1, 39—56.).

Mit dieser Erzählung des Lukasevangeliums glaubt die rationalistische Exegese leicht durch eine ganz natürliche Erklärung fertig zu werden. Der Unbekannte, meint Paulus [1]), welcher die Maria zu so eigenthümlichen Hoffnungen veranlafste, hatte sie zugleich mit demjenigen bekannt gemacht, was der Elisabet Ähnliches begegnet war. Um so mehr treibt es jezt die Maria, sich mit ihrer älteren Verwandten über ihre Angelegenheiten zu besprechen. Bei derselben angekommen, erzählte sie vorerst, was ihr begegnet war, was aber unser Referent verschweigt, weil er es, als schon berichtet, nicht wiederholen wollte. Nicht allein vor dem Anfang der Rede der Elisabet, sondern auch zwischen diese hinein glaubt daher Paulus Worte der

1) Exeget. Handb. 1, a, S. 120 f.

Maria supplirend zu dürfen, welche stückweise, und so, dass dazwischen hinein Elisabet zum Worte kam, dieser ihre Geschichte vorgetragen habe. Die Gemüthsbewegung der Mutter theilte sich, — so wird weiter erklärt, — nach natürlichen Gesetzen dem Kinde mit, welches, wie Fötus von 6 Monaten schon zu thun pflegen, eine Bewegung machte, was die Mutter erst nach den weiteren Mittheilungen der Maria bedeutsam fand, und auf den Gruss der Messiasmutter bezog. Ebenso natürlich findet man es dann, dass Maria ihre durch Elisabet bestätigten messianischen Erwartungen in einem psalmartigen Recitativ ausspricht, das aus allerlei A. T.lichen Reminiscenzen zusammengesetzt ist.

Aber in dieser Erklärungsart ist Manches dem Texte durchaus zuwider. Dahin gehört schon das, dass Elisabet durch Maria selbst die dieser zu Theil gewordne Himmelsbotschaft erfahren haben soll, da doch nirgends eine Spur vorangegangener Mittheilung ist [2]), noch weniger eine Unterbrechung der Rede Elisabet's durch weitere Aufschlüsse der Maria; vielmehr, wie es eine übernatürliche Offenbarung ist, durch welche Maria von der Schwangerschaft ihrer Base in Kenntniss gesetzt wird: so ist auch das einer Offenbarung zuzuschreiben, dass Elisabet die Maria alsbald für die zur Messiasgebärerin Erkorene erkennt. Ebensowenig verträgt der andere Zug der Erzählung, dass sich der eintretenden Messiasmutter der Vorläufer in Mutterliebe entgegenbewegt, eine natürliche Auslegung; obwohl selbst orthodoxe Ausleger neuerer Zeit sich zu derselben neigen, wenn sie, wie Hase [3]) und Olshausen [4]), der Sache die Wendung geben, dass Elisabet zuerst eine Offenbarung bekommen, und erst an der dadurch erregten Ent-

2) Olshausen z. d. St.

3) Geschichte Jesu, 1, S. 26.

4) Bibl. Comm. 1, S. 112.

zückung der Mutter das Kind, physiologisch erklärbar; gleichsam Antheil genommen habe. So aber stellt der Referent die Sache nicht dar, als ob die Gemüthsbewegung der Mutter die vorausgehende Ursache der Bewegung des Kindes gewesen wäre: sondern die Begeisterung der Mutter wird erst nach der Bewegung des Kindes erwähnt, und auch nach V. 44. muss man die Sache so fassen, dafs die höhere Anregung umgekehrt vom Kinde aus sich der Mutter mitgetheilt habe, was in jedem Falle etwas Übernatürliches voraussetzt. Aber eben hierin liegt Einiges, was selbst auf supranaturalistischem Boden zum Anstofs gereichen kann; woher es eben kommt, dafs auch jene orthodoxen Ausleger bemüht waren, einer unmittelbar übernatürlichen Anregung der Bewegung des Kindes auszuweichen. Wenn wir uns nämlich zwar wohl denken können, wie der göttliche Geist auf den ihm verwandten menschlichen in unmittelbarer Weise anregend wirke: so läfst sich doch die Vorstellung, wie er an ein Unbegeistetes, was ein Embryo noch ist, unmittelbar sich mittheilen möge, nur schwer vollziehen. Und fragt man nach dem Zweck eines so abenteuerlichen Wunders: so will sich auch kein rechter zeigen. Denn sollte es sich auf den Täufer beziehen, also diesem möglichst frühe ein Eindruck von Demjenigen gegeben worden, für welchen zu wirken er bestimmt war: so weifs man gar nicht, wie ein solcher Eindruck auf einen Embryo müsste beschaffen gewesen sein; sollte aber der Zweck in den übrigen Personen, in Maria oder Elisabet, liegen: so war ja diesen das erforderliche Maafs von Einsicht und Glauben bereits in Folge höherer Offenbarungen zu Theil geworden. Nicht geringere Schwierigkeiten setzt zunächst der natürlichen, dann aber ebenso auch der supranaturalistischen Deutung der Hymnus der Maria entgegen. Denn dafs gerade vor den Worten Maria's die Formel: ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου nicht steht, welche sowohl den Hymnus des Zacharias (V. 67.), als auch die Anrede

der Elisabet (V. 41.) einleitet, kann bei der Gleichartigkeit der drei Reden nicht als Beweis dafür angeführt werden, dafs der Verfasser nicht auch diese Rede, wie die beiden andern, als Wirkung des πνεῦμα betrachtet wissen wolle. Aber auch abgesehen von der Meinung des Verfassers, kann es überhaupt auf rein natürlichem Wege nicht so zugehen, dafs sich besuchende Freundinnen auch bei noch so ausserordentlichen Ereignissen in solche Hymnen ausbrechen, und ihre Unterhaltung die Farbe eines Dialogs so ganz verliert, wie er unter dergleichen Umständen natürlich ist. Nur durch höheren Einfluss konnte die Stimmung der beiden Freundinnen auf eine, dem gewöhnlichen Leben so durchaus fremde Weise erhöht werden. Ist nun aber der Hymnus der Maria als Wirkung des πνεῦμα ἅγιον zu fassen: so mufs es auffallend gefunden werden, dafs eine, unmittelbar aus der göttlichen Quelle der Begeisterung geflossene Rede nicht origineller ausgefallen ist, sondern so stark mit Reminiscenzen aus dem A. T., namentlich aus dem, unter verwandten Umständen gesprochenen Lobgesang der Mutter Samuels (1. Sam. 2.) besetzt sich zeigt [5]). Hienach müssen wir freilich eine auf natürlichem Wege vor sich gegangene Zusammensetzung dieser Rede aus A. T.lichen Erinnerungen annehmen, nur, wenn dieselbe wirklich natürlich vor sich gegangen sein soll, dürfen wir sie nicht der einfachen Maria zuschreiben, sondern demjenigen, welcher die über die vorliegende Scene umlaufende Sage poëtisch bearbeitete.

Da somit alle Hauptvorfälle dieses Besuchs weder bei der wunderhaften Auslegung denkbar sind, noch eine natürliche vertragen: so sind wir auch für dieses Stück, wie für die bisherigen, auf eine mythische Auffassung hingewiesen. Dieser Weg ist auch schon von Andern einge-

5) Vergl. besonders Luc. 1, 46 f. mit 1. Sam. 2, 1; Luc. V. 52. mit 1. Sam. V. 3; und Luc. V. 53. mit Sam. V. 5.

lagen. Der ungenannte E. F. in Hennr's Magazin [6]) sprach
ch über diese Erzählung die Einsicht aus, sie berichte
ht genau Alles, wie es vorgefallen sei, sondern wie es
hl vorgefallen sein möchte. Demnach sei namentlich in
Reden der beiden Frauen Manches von dem zurückge-
gen, was über die Bestimmung ihrer Söhne erst der
tere Erfolg lehrte, und auch sonst sei mancher Zug aus
Sage hinzugekommen. Dennoch liege ein wahres Fak-
zum Grunde, nämlich ein wirklicher Besuch der Ma-
bei Elisabet, ihre vergnügte Unterhaltung und ihr Dank
en Gott, was Alles habe stattfinden können, auch ohne dafs
beiden Frauen von der ausserordentlichen Bestimmung
er Kinder damals schon etwas wufsten, lediglich vermö-
des hohen Werthes, welchen die Orientalinnen auf Mut-
freuden legten. Von dieser vergnügten Zusammenkunft
den Äusserungen ihres Dankes gegen Gott mochte nun
h diesem Verfasser Maria o.. erzählt haben, wenn sie
r das folgende, merkwürdige Leben ihres Sohnes nach-
hte, und so kam diese Erzählung in Umlauf. — Auch
ner, der sonst einen richtigen Blick in die dichterische
ur dieser Abschnitte hat und die natürliche Erklärungs-
se derselben gut widerlegt, gleitet hier unversehens zur
fte in diese zurück, indem er gar nichts Unwahrschein-
es darin findet, dafs Maria ihre ältere und an Erfah-
g reichere Verwandte während ihrer, in manchem Be-
ht leidensvollen Schwangerschaft besucht, und dafs Eli-
et bei diesem Besuche das erste Leben an ihrem Kinde
ürt habe, ein Zug, welcher, weil er später für ominös
alten wurde, sich durch die mündliche Sage wohl habe
alten können [7]).

Auch hier wieder dasselbe unkritische Verfahren, wel-
das Mythische und Poetische einer Erzählung ausge-

3. Band, 1. Stück. S. 161 f.
In Hanna's Museum, 1, 4, S. 721.

schieden zu haben glaubt, wenn es etliche Zweige und Blüthen dieses Triebes abpflückt, die eigentliche mythische Wurzel aber unangetastet beim Reinhistorischen liegen läßt. Dieser mythische Grundzug, auf welchen die übrigen nur aufgetragen sind, ist in unsrer Erzählung gerade der, welchen die angeführten vorgeblich mythologischen Erklärer als historisch durchlassen, nämlich der Besuch Maria's bei der schwangeren Elisabet. Denn da wir als Haupttendenz des ersten Kapitels im Lukas bereits die kennen, Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so frühe wie möglich eine Beziehung auf Jesum, aber im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wird: so konnte dieser Zweck nicht besser erreicht werden, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit Beziehung auf die Söhne, also während ihrer Schwangerschaft, zusammengeführt wurden, und sich hiebei etwas ereignete, was das einstige Verhältniß der beiden Männer bedeutungsvoll vorzubilden geeignet war. Je mehr somit als die Basis dieses Besuches das dogmatische Interesse der Tradition hervortritt, desto unwahrscheinlicher wird es, daß er eine geschichtliche Grundlage gehabt habe. An diesen Grundzug reihen sich sofort die übrigen Züge folgendermaßen an. Der Besuch der beiden Frauen mußte überhaupt als möglich und wahrscheinlich dargestellt werden durch den Zug, daß Elisabet eine συγγενὶς der Maria gewesen (V. 36.); ferner, daß der Besuch gerade in diesem Zeitpunkte gemacht wurde, mußte eine besondere Veranlassung haben: daher wird Maria durch den Engel auf ihre Verwandte verwiesen; bei dem Besuche selbst sollte sich das dienende Verhältniß des Täufers zu Jesu vorbedeutend aussprechen: — dieß konnte durch die Mutter desselben geschehen, wie es in ihrer Anrede an Maria wirklich geschieht, — doch sollte wo möglich auch der künftige Täufer selbst schon ein Zeichen geben, wie das Verhältniß von Jakob und Esau zu einander sich gleichfalls schon durch ihre Bewegung und

Stellung im Mutterleibe vorgebildet hatte (1. Mos. 25, 22 ff.); eine ominöse Bewegung aber konnte dem Kind im Leibe der Elisabet, wenn nicht zu sehr gegen die Gesetze der Wahrscheinlichkeit verstossen werden sollte, nicht eher zugeschrieben werden, als bis die Schwangerschaft seiner Mutter bis zu einem Zeitpunkt vorgeschritten war, wo die Leibesfrucht sich zu bewegen anfängt: daher der Zug, dass Elisabet schon 6 Monate schwanger ist, als Maria durch den Engel sie zu besuchen veranlasst wird (V. 36.). So hängt, wie Schleiermacher bemerkt hat [8]), diese ganze Zeitbestimmung von dem Umstande ab, den der Verf. gerne anbringen wollte, dass das Kind unter dem Herzen der Elisabet sich der eintretenden Maria freudig entgegenbewegt habe; denn nur deswegen muss diese ihren Besuch aufschieben bis nach dem fünften Monat, und kommt auch der Engel nicht bälder zu ihr.

Nicht nur also der Besuch Maria's bei Elisabet und was dabei vorgefallen sein soll, fällt als unhistorisch hin, sondern auch, dass Johannes nur ein halbes Jahr älter gewesen, als Jesus, dass beider Mütter sich verwandt und ihre Familien befreundet gewesen, können wir auf den blossen Bericht des Lukas hin nicht mit historischer Sicherheit behaupten, wenn es nicht noch von andern Seiten her bestätigt wird, wovon wir aber im weiteren Verfolge unserer Kritik vielmehr das Gegentheil finden werden.

8) Über den Lukas. S. 23 f.

Viertes Kapitel.

Geburt und erste Schicksale Jes

---

§. 28.

Die Schatzung.

In Bezug auf die Geburt Jesu stimmen die Rela
von Matthäus und Lukas darin überein, dafs sie beid
selbe in Bethlehem erfolgen lassen; während abe
Letztere die näheren Umstände derselben ausfü
erzählt, gedenkt der Erstere des Faktums nu
legentlich, einmal anhangsweise auf dasselbe als
Nachfolgendes verweisend (1, 25.), das andremal v
setzungsweise darauf zurückdeutend (2, 1.). Daher
den wir nach Matthäus glauben, die Geburt Jesu se
alle auffallenden Ereignisse vor sich gegangen, deren
Lukas mehr als Eines zu erzählen weifs, und nam
scheinen bei jenem die Eltern Jesu als vorher sch
Bethlehem wohnhaft vorausgesezt zu sein, da sie
nach diesem erst durch ganz besondre Umstände dah
führt werden. Sehen wir übrigens von dem leztere
ferenzpunkt für jezt noch ab, da er erst später, wo
noch mehrere Data beisammen haben, seine Erle
finden kann, so hat diesmal die übrige Abweichh
beiden Darstellungen, da sie auf Seiten des Matth
gentlich in blofsem Stillschweigen besteht, kein so
tendes Moment, als ein Verstofs, welcher dem
wenn man ihn mit sich selbst und mit sonst bekannt
ten vergleicht, begegnet zu sein scheint. Dieſs ist
gabe, dafs Jesu Eltern, welche sich sonst zu Nazar
gehalten, durch einen von Augustus um die Zeit, a

rinus Statthalter von Syrien war, angeordneten Census zu der Reise nach Bethlehem, wo Jesus geboren wurde, veranlafst worden seien (Luk. 2, 1. ff.).

Hier ist schon das schwierig, dafs die von Augustus befohlene ἀπογραφή (d. h. Einschreibung der Namen und Vermögensanschlag zum Behuf der Besteurung,) auf πᾶσαν τὴν οἰκουμένην bezogen wird (V. 1.). Dieser Ausdruck in seinem damals gewöhnlichen Sinn würde den *orbis Romanus* bezeichnen. Nun aber meldet kein Schriftsteller etwas von einem solchen von August ausgeschriebenen Generalcensus, sondern nur von einzelnen, zu verschiedenen Zeiten angeordneten Provincialschatzungen ist die Rede. Hier lautet der alte Schlufs der orthodoxen Exegese, welchen auch noch Olshausen unbedenklich nachmacht [1]): weil — uns — bekannt ist, dafs eine allgemeine Einschätzung des *orbis Romanus* unter August nicht stattgefunden: so kann — Lukas — durch das οἰκουμένη nicht nach seinem gewöhnlichem Sinn die römische Welt, sondern nur das jüdische Land haben bezeichnen wollen. Für die Möglichkeit hievon werden sofort Beispiele angeführt [2]), welche aber sämmtlich nichts beweisen; denn in allen diesen Stellen aus den LXX, dem Josephus und dem N. T. bezieht sich οἰκουμένη, in dem übertreibenden Sinne der Schriftsteller, auf die ganze bekannte Erde. Man mufs also hier schon einen Verstofs erkennen, indem unser Evangelist oder sein Gewährsmann ein, für seinen auf die Eine Provinz beschränkten Gesichtskreis wichtiges Ereignifs sogleich als ein alle Welt betreffendes nahm, und defswegen überdiefs die Schatzung, welche nur für Judäa die erste war, als die πρώτη für die ganze römische Welt bezeichnete. — Dieser Anstofs findet sich bei Justin vermie-

1) a. a. O. S. 128.

2) Olshausen a. d. a. St.; Paulus, S. 172.; Rosenm., Comm. in Luc. S. 316.

den, indem er die Schatzung blos auf Judäa bezieht [3]), was aber, wie bald erhellen wird, keineswegs mit Cyrenius [4]) als eine auf historischer Nachricht, sondern nur auf einem Schlusse Justins oder seines Gewährsmannes ruhende Angabe zu betrachten ist.

Doch auch nur in Judäa allein konnte um die Zeit, in welche Lukas und Matthäus die Geburt Jesu setzen, ein römischer Census nicht wohl gehalten werden. Nicht allein nach Matthäus nämlich ist Jesus noch einige Zeit vor dem Tode Herodes des Grofsen geboren, da nach Matth. 2, 19. erst während des Aufenthalts Jesu in Ägypten Herodes starb: sondern auch Lukas sagt zwar nicht ausdrücklich, dafs Jesus noch unter Herodes I. geboren sei, doch gelst er, wo von der Ankündigung der Geburt des Täufers die Rede ist (1, 5.), von den ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως aus, und sechs Monate später läfst er die Geburt Jesu verkündigt werden, so dafs nach ihm Jesus, wie Johannes, wenn nicht gleichfalls noch vor, so doch kurz nach dem Tode Herodes I. geboren ist. Nach dessen Tode aber fiel (Matth. 2, 22.) die Provinz Judäa seinem Sohn Archelaus zu, welcher nach zehnjähriger Regierung von Augustus abgesetzt und verbannt wurde [5]), worauf erst Judäa zur römischen Provinz gemacht, von römischen Beamten verwaltet zu werden anfing [6]). Nun müfste also der Census, von welchem hier die Rede ist, entweder noch unter Herodes d. Gr. selbst, oder in der ersten Zeit des Archelaus, und zwar durch einen römischen Beamten gehalten

3) Dial. c. Tryph. 78: ἀλλὰ ἀπογραφῆς ὄντος ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης. Noch enger, aber ganz unverständig, beschränkt die Schatzung das Protev. Jac. c. 17, nämlich auf die Einwohner Bethlehems.

4) Beiträge zur Einleitung in das N. T. 1, S. 229. 34.

5) Joseph. Antiq. 17, 13, 2.

6) Ebendas. 17, 13, 5. und 18, 1, 1.

"worden sein. Dies ist äusserst unwahrscheinlich; denn in "solchen Ländern, welche noch nicht *in formam provinciae* "redigirt waren, sondern von *regibus sociis* verwaltet wur"den, erhoben diese Fürsten die Steuern selbst, und be"zahlten den Römern einen Abtrag [7]), so auch in Judäa "vor der Absetzung des Archelaus. Man hat zwar Mehre"res aufgesucht, um wahrscheinlich zu machen, dafs Augustus nemlich eine schon unter Herodes einen Census in Pa"lästina angeordnet habe. Paulus macht dazu aufmerksam, dafs in dem *breviarium imperii Romani*, welches Augustus hinterliefs, auch die finanziellen Verhältnisse des ganzen Reichs enthalten waren, und um diese für Palästina genau zu ermitteln, habe er vielleicht durch Herodes eine Auf"zeichnung veranstalten lassen [8]). Mit mehr Schein beruft man sich auf die Nachricht des Josephus, dafs aus Anlafs einer in dem Verhältnisse des Herodes zu Augustus einmal eingetretenen Störung dieser dem Ersteren gedroht habe, ihn von jetzt an den Untergebenen fühlen zu lassen [9]), wozu es sehr gut passe, dafs er alsbald durch Verfügung eines Census sein Land wie eine Provinz behandelt habe. Auch auf den Huldigungseid hat man sich berufen, welchen nach Josephus noch zu Lebzeiten des Herodes die Juden dem Augustus leisten mufsten [10]), und darauf, dafs Augustus, weil er im Sinne hatte, nach Herodes Tode seinen Söhnen die Gewalt zu beschränken, gar wohl in diesen letzten Jahren eine Schatzung könne angeordnet haben.

Einer ausführlicheren Prüfung dieser, mehr oder weniger unhistorischen und willkührlichen Combinationen überhebt uns unser Evangelist durch den Zusatz, welchen er

---

7) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 171.

8) Ebendas.

9) ὅτι, πάλαι χρώμενος αὐτῷ φίλῳ, νῦν ὑπηκόῳ χρήσεται. Joseph. Antiq. 15, 9, 3.

10) Ebendas. 17, 2, 4.

zu seiner ἀπογραφή macht, daſs sie nämlich vorgenomm
worden sei ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου; denn von d
Quirinischen Schatzung ist es nun notorisch, daſs sie ni
schon unter Herodes oder in der ersten Zeit des Archel
stattfand, wohin nach Lukas selbst die Geburt Jesu fü
Quirinus nämlich war damals noch nicht Proconsul v
Syrien, sondern diese Stelle bekleideten in den lez
Jahren des Herodes Sentius Saturninus und nach i
Quintilius Varus; erst längere Zeit nach des Hero
Tode trat Quirinus das syrische Proconsulat an. Daſs d
ser einen Census in Judäa vorgenommen, ist aus Josep
gewiſs [11]), welcher aber zugleich bemerkt, er sei zu d
sen Vornahme geschickt worden τῆς Ἀρχελάου χώρας ἐ
τελοῦς προσνεμηθείσης τῇ Σύρων [12]), also beiläufig ze
Jahre nach der Zeit, in welcher nach Lukas und M
thäus Jesus geboren sein müſste. Daſs aber Lukas die
Census hier meint, erhellt aus der Vergleichung von A.
5, 37., wo er sagt, zur Zeit der ἀπογραφή, — ohne Zw
fel derselben, von welcher im Evangelium die Rede ge
sen — sei Judas der Galiläer aufgestanden: dieser al
empörte sich nach Josephus eben wegen jener Schatzu
des Quirinus [13]). — Doch auch diesen so unleugbar sch
nenden Widerspruch des Lukas gegen die Geschichte l
ben die Erklärer auf verschiedene Weise lösen zu kön
geglaubt. Die Beherztesten dadurch, daſs sie den gan
zweiten Vers für eine schon frühzeitig in den Text geko
mene Glosse erklärten [14]). Andere durch Änderung d

11) Antiq. 18, 1, 1.
12) Ebendas. 17, 13, 5.
13) Ebend. 18, 1, 1.
14) So z. B. Hugo, Comm. in Luc. p. 330. Wenn Olshaus
Comm. 1, S. 130., vermuthet, schon Lukas selbst möge
den Text des von ihm benützten Familienberichts diese Gl
se hineingetragen haben: so baut er eine Erdichtung auf
andere, um — eine halbe Maasregel herauszubringen.

Lesart, und zwar die Einen am *nomen proprium*, indem sie entweder nach Tertullians Vorgang, welcher den Census geradezu dem Saturninus zuschreibt [15]), den Namen von diesem, oder von Quintilius in den Text setzen [16]). Die Andern nehmen bei den übrigen Worten Änderungen und Zusätze vor, — am leichtesten noch Paulus, welcher statt αὕτη αὐτὴ liest, und annimmt, schon unter Herodes I. habe Augustus aus den oben angegebenen Gründen die Anordnungen zu einem Census getroffen, und diese seien bereits so weit gediehen gewesen, um Jesu Eltern zu der Reise nach Bethlehem zu veranlassen; doch sei Augustus wieder begütigt worden, und so die Sache damals noch nicht durchgeführt, vielmehr αὕτη ἡ ἀπογραφὴ erst geraume Zeit später, unter Quirinius, gehalten worden [17]).

Solchen willkührlichen Textveränderungen gegenüber sind immerhin diejenigen Versuche höher zu stellen, welche ohne dergleichen, auf dem reinen Wege der Auslegung, zurechtzukommen unternehmen. Freilich mit Strauß und Steiner πρώτη in diesem Zusammenhang für πρότερα zu nehmen, und es von einer Schatzung vor der Quirinischen zu verstehen [18]), ist grammatisch nicht weniger gewaltsam, als nach πρώτη — πρὸ τῆς einzuschieben [19]), es kritisch ist. Ebensowenig läßt sich mit Wieseler (a. d. St.) annehmen, daß ein schon unter Herodes gegebenes Vorspiel des spätern Quirinischen Census, etwa der schon erwähnte Huldigungseid, nachmals mit jenem unter Einem Namen zusammengefaßt worden sei. Endlich, das ἡγεμονεύοντος in weiterem Sinne von der Funktion eines ausser-

15) Adv. Marcion. 4, 19, Opp. ed. Semler, Vol. 1, S. 281.
16) S. bei Winer, Realwörterbuch u. d. A. Quirinius.
17) a. a. O. S. 974 f.
18) Strauß, opusc. acad. 3, S. 125 f. Steiner, vermischte Aufsätze, S. 63.
19) Meyer, Anm. z. d. St. und Einl. in d. N. T. 1, 71.

ordentlichen Steuercommissärs zu verstehen, in we
Auftrag Quirinus vielleicht schon unter Herodes na
däa gesandt worden sei [20]), wird durch den Zusa: 2
unmöglich gemacht, mit welchem verbunden jener Aus
nur das Proconsulat bezeichnen kann. Neuestens
man geglaubt, den Lukas aus Justin berichtigen zu
nen, nach welchem Quirinus den Census nicht als
von Syrien, sondern als *ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτος γεν*
ἐπίτροπος vornimmt [21]), was man nun so versteht,
gustus habe vielleicht schon unter Herodes den Qui
der damals noch bloßer Procurator gewesen, zu
Zählung in Judäa beauftragt. Da zu Herodes und A
laus Zeit noch kein römischer Procurator in Judäa
so müßte Quirinus damals nur etwa in einem andern
de dieses Amt verwaltet haben, und von da zu jenem
übergehenden Geschäfte nach Judäa geschickt worden
aber die angeführten Worte Justins bezeichnen ihn so
lich als Procurator gerade dieses Landes, daß hier
bar ein bloßer Mißverstand Justins stattfindet, der we
fernt ist, zur Berichtigung unsres Lukas diesen zu kö

Also zu der Zeit, in welcher Jesus nach Matth.
und Luc. 1, 5. 26. geboren ist, kann unmöglich der
sus stattgefunden haben, von welchem Lukas 2,
und wenn jene Angaben richtig sind, so muß
wendig falsch sein. Aber könnte es sich nicht umge
verhalten, und Jesus erst nach der Archelaus Verban
zur Zeit des Quirinischen Census geboren sein? Abge
auch von den Schwierigkeiten, in welche uns dies
nahme rücksichtlich der Chronologie des späteren L
Jesu verwickeln würde: so konnte ein römischer Census
des Archelaus Verbannung unmöglich Jesu Eltern von

---

20) Bucn. de censu Quirini.
21) Credner, Beiträge zur Einl. in das N. T. 1, S. 230 f.
22) Apost. 1, 34.

galiläischen Nazaret in das jüdäische Bethlehem rufen. Denn nur Judäa und was sonst zum Antheil des Archelaus gehört hatte, wurde römische Provinz und dem Census unterworfen; in Galiläa blieb Herodes Antipas als verbündeter Fürst, und diesem konnte kein in Nazaret Angesessener zur Schatzung nach Bethlehem gezogen werden. Da hienach unser Schriftsteller, um eine Schatzung zu bekommen, die Verhältnisse sich so denkt, wie sie nach Archelaus Absetzung waren, zugleich aber, um den Census auch für Galiläa gültig zu machen, das ungetheilte Reich, wie es unter Herodes d. Gr. war, voraussezt: so sezt er offenbar Widersprechendes voraus, oder vielmehr er hat überhaupt nur eine äusserst trübe Vorstellung von den Zeitverhältnissen, indem er ja, wie wir uns erinnern müssen, die Schatzung nicht blos auf ganz Palästina, sondern selbst auf die ganze römische Welt sich erstrecken läßt.

Indeſs, mit diesen chronologischen Anstöſsen sind die Schwierigkeiten der Angabe des Lukas noch nicht erschöpft, sondern es liegen dergleichen auch noch in der Art, wie nach ihm die Schatzung vorgenommen worden sein soll. Es heißt nämlich erstens, der Schatzung wegen sei Jeder gereist εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν, d. h. nach dem Zusammenhang an den Ort, wo sein Geschlecht ursprünglich herstammte. Dieſs nun, daſs Jeder in seinem Stammorte sich einschreiben lassen muſste, fand allerdings statt bei jüdischen Aufzeichnungen, weil bei den Juden die Familien- und Stamm-Verfassung die Grundlage des Staates bildete; die Römer hingegen zogen bei den ihnen unterworfenen Völkerschaften dergleichen Particularitäten nicht in Betracht, sondern nahmen den Census in den Wohnorten und Bezirkshauptstädten vor[33]). Daſs aber die Römer, um weniger Anstoſs bei den Juden zu erregen, die Form der jüdischen Einschreibungen beibehalten hätten, läßt sich nicht denken,

33) S. Paulus a. a. O. S. 172.

weil dem Zwecke der Vermögensschätzung und Besteur
die Entfernung der Einzelnen von ihren Wohnorten
Bezirkshauptstädten gar zu sehr entgegen gewesen wäre
Eher liesse sich daher mit Schleiermacher annehmen,
wahre Veranlassung, welche die Eltern Jesu nach Bet
hem führte, sei eine priesterliche Aufzeichnung gewes
welche aber der Referent mit der ihm vorzugsweise
kannten römischen unter Quirinus verwechselt habe
Allein, selbst diess zugegeben, weicht der Widerspruch
dieser misslichen Angabe des Lukas nicht. Er lässt
Joseph auch die Maria eingeschrieben werden (V. 5.),
doch die Aufzeichnung nach jüdischer Sitte nur auf
Männer sich bezog [26]). Es bliebe also wenigstens d
unrichtig, dass Lukas auch der Maria zum Reisezw
giebt, sich am Stammort ihres Verlobten einschreiben
lassen; oder wenn man diess mit Paulus durch eine
zwungene Construction entfernt, so sieht man nicht,
Maria bewegen konnte, in ihren damaligen Umständen
so solche Reise zu unternehmen, da sie, sofern man
mit Olshausen [27]) u. A. die Hypothese, dass sie eine
Bethlehem begüterte Erbtochter gewesen, aus der Luft g
fen will, dort lediglich nichts zu schaffen hatte.

Unser Verf. freilich wusste gar wohl, was sie dort
thun hatte, nämlich der Weissagung Micha 5, 1. ge
in der Davidsstadt den Messias zu gebären. Da er
von der Voraussetzung ausgieng, dass Jesu Eltern eig
lich zu Nazaret ihre Wohnung gehabt haben, so sucht
nach einem Hebel, um sie für die Zeit der Geburt J
nach Bethlehem in Bewegung zu setzen. Da bot sich
und breit nichts als die berühmte Schatzung dar;

---

24) Dies weist Gerlach nach a. a. O. S. 234.
25) Über den Lukas, S. 35 f.
26) Vgl. Paulus a. a. O. S. 170.; Rosenm. S. 121.
27) a. a. O. S. 43. 134.

dieser griff er um so unbedenklicher, je mehr ihm bei seiner dunkeln Vorstellung von den Verhältnissen jener Zeit die vielen Schwierigkeiten verborgen waren, welche in dieser Combination liegen. Steht es so mit seiner Notiz: so wird man K. Ch. L. Schmidt Recht geben müssen, wenn er sagt, durch die Versuche, die Angabe des Lukas von der ἀπογραφή mit der Chronologie in Einklang zu bringen, werde dem Referenten viel zu viel Ehre angethan; er habe die Maria nach Bethlehem hinübersetzen wollen, und da habe sich die liebe Zeit nach seinem Willen fügen müssen [28]). Um so auffallender ist es, dafs selbst noch die neueste Kritik des Matthäus-Evangeliums die historische Richtigkeit der in Frage stehenden Notiz des Lukas so entschieden voraussetzt, dafs sie es dem Matthäus zum Vorwurf macht, von den besondern Umständen nichts zu wissen, durch welche die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem geführt worden seien [29]). Gewifs hat in diesem Punkte Matthäus durch sein Schweigen sich weniger verredet, als Lukas durch seine, gelehrt scheinende, chronologische Notiz. Also weder einen festen Anhaltspunkt für die Chronologie der Geburt Jesu bekommen wir hier, noch auch einen Aufschlufs über die Veranlassung, welche seine Geburt gerade in Bethlehem herbeiführte. Läfst sich, — können wir hier schon sagen, — kein anderer Grund beibringen, warum Jesus in Bethlehem soll geboren worden sein, als der von Lukas angegebene: so haben wir gar keine Bürgschaft, dafs Bethlehem sein Geburtsort sei [30]).

---

28) In Schmidt's Bibliothek für Kritik und Exegese 3, 1, S. 124.

29) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 60 ff. 153 f. S. dagegen Baur, über den Ursprung des Evang. Matth., in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, 1834, 2tes Heft, S. 115.

30) Vgl. Baumgarten, bibl. Theologie 1, S. 230.

§. 28.

Nähere Umstände der Geburt Jesu sammt der Beschneidung.

Auf die einmal gewählte Grundlage, daſs Maria und Joseph als fremde Reisende der Schatzung wegen nach Bethlehem gekommen seien, trägt die Erzählung des Lukas die weiteren Züge folgerecht auf. Wegen des durch die Schatzung verursachten Zusammenflusses vieler Fremden in Bethlehem haben jene beiden im Hause des Gastfreundes keinen Raum, und müssen sich bequemen, in einem Stalle sich einzurichten, wo Maria sofort ihren Erstgeborenen enthunden wird. Aber das auf Erden unter so unscheinbaren Umständen in's Dasein getretene Kind ist im Himmel hoch angesehen: ein Bote von da verkündet Hirten, welche nächtlich auf dem Feld ihre Heerden bewachen, die Geburt des Messias, und weist sie auf das Kind in der Krippe hin, welches sie, nachdem noch ein Chor himmlischer Heerscharen mit einem Lobgesang eingefallen, aufsuchen und finden (2, 6—20.).

Noch weiter haben die apokryphischen Evangelien und die Tradition bei den Kirchenvätern die Geburt Jesu ausgeschmückt. Als nach dem *Protevangelium Jacobi*[1] Joseph die Maria auf einem Esel nach Bethlehem zur Schatzung führt, beginnt sie in der Nähe der Stadt bald traurig bald freudig sich zu gebärden, und [illegible] hierüber befragt, die Auskunft, daſs sie (wie einst in Rebekkas Leib sich zwei feindliche Nationen stieſsen, 1. Mos. 25, 23.) zwei Völker, das eine weinend, das andere lachend vor sich sehe, d. h. nach der einen Erklärung[2]) die zwei Theile von Israël, davon einem die Erscheinung Jesu (nach Luc. 2, 34 εἰς πτῶσιν, dem andern εἰς ἀνάστασιν gereichen sollte; nämlich der andern aber das Volk der Juden, welche Jesum [illegible]

1) Cap. 17 ff. Vgl. Historia de nativ. Mariae et de infantia Salvatoris c. 13.

2) Fabricius, im Codex Apocryph. N. T. 1, S. 186. not. y.

nach verwarfen, und das der Heiden, welche ihn annahmen [3]). Als bald darauf Maria, wie es nach dem Zusammenhang und mehreren Lesarten scheint, noch ausserhalb Bethlehem, von Geburtswehen befallen wird, bringt sie Joseph in eine am Wege liegende Höhle, wo sie, während die ganze Natur feiernd stillesteht, von einer Lichtwolke verborgen, das Kind zur Welt bringt, und von herbeigerufenen Frauen auch nach der Entbindung noch als Jungfrau befunden wird. — Die Sage von der Geburt Jesu in einer Höhle kennen schon Justin [4]) und Origenes [5]) und bringen sie mit der Nachricht des Lukas, dafs Jesus in einer φατνη niedergelegt worden sei, so in Einklang, dafs sie in der Höhle eine Krippe sich befinden lassen, worin ihnen auch manche Neuere beistimmen [6]), während Andre lieber die Höhle selbst als φατνη, in der Bedeutung von Futterstall, betrachten [7]). Für die Geburt Jesu in der Höhle beruft sich Justin auf die Weissagung Jes. 33, 16.: ὁυτος (der Gerechte) οἰκησει ἐν ὑψηλῳ σπηλαιῳ πετρας ἰσχυρᾶς [8]), wie die *Historia de nativitate Mariae* etc. für die Angabe, dafs das am dritten Tage aus der Höhle in den Stall gebrachte Jesuskind vom Ochsen und Esel angebetet worden sei, auf Jes. 1, 3.: *cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui* [9]). In mehreren namhaften Apokryphen fallen zwischen den geburtshelfenden Frauen und den Magiern die Hirten aus; doch finden sie sich z. B. in dem *Evangelium infantiae ara-*

3) Das zuletzt angeführte Apokryphum a. a. O.

4) Dial. c. Tryph. 78.

5) c. Cels. 1, 51.

6) Hase, Geschichte Jesu 1, S. 43. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 132.

7) Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 182.

8) a. a. O. No. 70 und 78.

9) Cap. 14.

bicum, wo ihnen, als sie, zur Höhle gekommen, Freuden
feuer anzündeten, das himmlische Heer erscheint [10]).

Nehmen wir nun die von Lukas erzählten Umstänl
der Geburt Jesu in supranaturalem Sinne, so ergeben sic
mehrere Schwierigkeiten. Zuerst läfst sich billig fragen
welchem Zweck die Engelerscheinung dienen sollte? [11]) Di
nächste Antwort ist: die Geburt Jesu bekannt zu machen
Aber sie wird ja durch dieselbe so wenig bekannt, daf
in das so nahe gelegene Jerusalem erst später die Magie
die erste Kunde von dem neugeborenen Judenkönig brin
gen, und überhaupt in der weiteren Geschichte keine Spu
eines solchen Vorfalls bei der Geburt Jesu sich findet
Kann demnach der Zweck jener ausserordentlichen Er
scheinung nicht ihr Bekanntwerden in weiteren Kreise
gewesen sein, weil sonst Gott seinen Zweck verfehlt ha
ben würde: so müfste man mit Schleiermacher annehmen
sie habe nur in der unmittelbaren Wirkung auf die Hir
ten selber ihr Ziel gehabt [12]). Dabei müfste man dan
aber mit Schleiermacher und Olshausen [13]) voraussetzen
diese Hirten seien, wie jener Simeon, von messianische
Erwartungen besonders erfüllt gewesen, und diesen ihre
frommen Glauben habe Gott durch jene Erscheinung be
lohnen und befestigen wollen. Aber weder von einer so
chen Beschaffenheit der Hirten berichtet die Erzählung i
gend etwas, noch wird eine bleibende Wirkung auf die
selben bemerklich gemacht; überhaupt erscheint der ga
zen Darstellung zufolge nichts die Hirten Betreffendes a
Zweck der Erscheinung, sondern lediglich die Verherrl
chung und Bekanntmachung der Geburt Jesu als des Me
sias. Da aber das Letztere, wie schon bemerkt, nicht e

---

10) Cap. 4, bei Tano, S. 69.
11) S. Ganss im neuest. theol. Journal 7, 4, S. 410.
12) Über den Lukas, S. 35.
13) a. a. O. S. 132.

reicht wurde, das Erstere aber rein für sich, wie jedes leere Gepränge, kein gotteswürdiger Zweck ist: so stellt dieser Umstand, auch abgesehen von dem, was gegen Engelerscheinungen überhaupt oben erinnert ist, einer supranaturalistischen Auffassung dieser Geschichte ein nicht unbedeutendes Hinderniſs entgegen. — Eine weitere Schwierigkeit liegt noch in der Art, wie die Hirten zu dem Kinde gewiesen werden. Sie werden ein Kind finden, sagt ihnen der Engel, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend. Aber wo? sollten sie vorher alle Stallungen des Orts durchsuchen? oder sollte sie durch ein zweites Wunder ein geheimer Zug des Geistes in der Dunkelheit der Nacht zu dem Kinde leiten? [14] Denn mit Olshausen noch dazu anzunehmen, die Hirten seien vielleicht selbst die Eigenthümer der Höhle gewesen, und haben deſswegen bei ihrer Rückkehr zu derselben das Kind antreffen müssen, heiſst mit unnöthiger Inconsequenz den einen Fuſs auf den Boden der natürlichen Erklärung setzen.

Diese ist denn freilich in ihren ersten Versuchen grob genug ausgefallen. So nahm Eck den ἄγγελος für einen Boten aus Bethlehem, welcher Licht bei sich hatte, das den Hirten in die Augen fiel, und den Lobgesang der Heerschaaren als ein Freudengeschrei mehrerer Begleiter dieses Boten [15]. Feiner und pragmatischer hat Paulus die Sache ausgesponnen. Maria, welche in einer Hirtenfamilie zu Bethlehem gastfreundliche Aufnahme gefunden hatte, erzählte, voll Hoffnung, wie sie war, den Messias zu gebä-

14) Olshausen, a. a. O. S. 135.

15) In seinem Versuch über die Wundergeschichten des N. T.s, vgl. Gabler's neuestes theol. Journal 7, 4, S. 411. Der Verf. der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret hat auch hier an den Wundern der N. T.lichen Erzählung nicht genug Stoff für seine Lust zu natürlicher Erklärung, sondern er unternimmt es, auch die Fabeln der Apokryphen auf seine Weise zurechtzulegen.

ren, auch den Gliedern dieser Familie davon, welche als Bewohner der Davidsstadt nicht unempfänglich dafür sein konnten. Als daher in der Nacht diese Hirten auf dem Felde sind und eine feurige Lufterscheinung erblicken, wie sie nach Berichten von Reisenden in jener Gegend nicht ungewöhnlich sind, so deuten sie diefs als eine Gottesbotschaft, dafs die fremde Frau in ihrem Futterstalle wirklich von dem Messias entbunden worden sei, und als die Lichterscheinung sich ausbreitet und hinundherbewegt, so sehen sie hierin lobpreisende Engelschaaren. Heimgekehrt, finden sie ihre Erwartung durch den Erfolg bestätigt, und stellen nun das, was nur sie selbst als Sinn und Bedeutung jener Erscheinung vorausgesetzt hatten, morgenländisch als wirkliche Worte derselben dar [16]).

Bei dieser Erklärung hängt Alles an der Voraussetzung, dafs die Hirten schon vorher etwas von den Erwartungen der Maria, den Messias zu gebären, gewufst haben; eben dieses aber ist der vollkommenste Widerspruch gegen den evangelischen Bericht. Denn erstlich, dafs ihnen der Stall zugehört habe, setzt dieser offenbar nicht voraus, wenn er, nachdem er die Entbindung der Maria in dem Stalle erzählt hat, zu den Hirten als zu etwas ganz Neuem und Fremdem, das mit jenem Stalle gar nicht zusammenhängt, in den Worten übergeht: καὶ ποιμένες ἦσαν ἐν τῇ χώρᾳ τῇ αὐτῇ, statt deren bei jener Erklärung doch wenigstens οἱ δὲ ποιμένες u. s. w. stehen müfste, so wie dann auch das nicht unerwähnt hätte bleiben dürfen, dafs die Hirten den Tag über in dem Stalle ab- und zugegangen und erst mit Anbruch der Nacht zum Hüten ausgezogen seien. Doch, auch diese Umstände vorausgesetzt, ist es von Paulus inconsequent, die Maria früher so schweigsam über ihre

16) a. a. O. S. 180 ff. Wie Paulus eine äussere Naturerscheinung, so nimmt Matthäi, Synopse der vier Evangelien, S. 3., eine innere Engelanschauung an.

messianische Schwangerschaft vorzustellen, dafs sie Anfangs selbst dem Joseph dieselbe nicht entdecken will: nun aber mit Einem Male so geschwätzig, dafs sie, kaum angekommen, vor fremden Leuten die ganze Geschichte ihrer Erwartungen auskramt. Übrigens widerspricht die Annahme, dafs die Hirten durch Maria selbst schon vor ihrer Niederkunft von der Sache unterrichtet gewesen, auch dem weiteren Verfolg der Erzählung. Denn wie diese lautet, so bekommen die Hirten durch den erscheinenden Engel die erste Kunde von der Geburt des σωτηρ, und zum Zeichen der Wahrheit dieser Kunde soll ihnen das neugeborne Kind in der Krippe dienen; hätten sie bereits durch Maria etwas von dem nächstens zu gebärenden Messias gewufst: so wäre ihnen schon die Lichterscheinung ein σημειον für jene Aussage der Maria, und nicht erst das Finden des Kindes ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit der Erscheinung gewesen. Auch das bleibt ein auffallendes Zusammentreffen, dafs gerade in der Geburtsnacht Jesu eine so ausserordentliche Erscheinung sich zeigt [17]); oder wenn nach Paulus dergleichen Phänomene in jenen Gegenden nicht selten sein sollen: so hat schon Schleiermacher darauf aufmerksam gemacht, dafs, je gewöhnlicher sie daselbst waren, desto nothwendiger Hirten, gewohnt, einen grofsen Theil des Jahrs im Freien zu übernachten, so weit mit denselben vertraut sein mufsten, um sie nicht für himmlische Zeichen besonderer Begebenheiten zu halten [18]).

Dieser nach allen Seiten so schwierigen natürlichen Erklärung gegenüber kündigte Bauer eine mythische Auffassung an [19]), kam aber in der That keinen Schritt über die natürliche Deutung hinaus, sondern wiederholte Zug für Zug die Paulus'sche Auslegung. Mit Recht setzte Gab-

17) Gabler, a. a. O. S. 412.
18) Über den Lukas, S. 34.
19) Hebräische Mythologie, 2. Thl. S. 223 ff.

LER an dieser gemischt-mythischen Erklärung aus, dafs sie, wie die natürliche, zu viel Unwahrscheinliches häufe; einfacher erscheine Alles bei Annahme eines reinen, dogmatischen Mythus, wodurch auch mehr Harmonie in diese christliche Urgeschichte komme, deren bisherige Stücke ja ebenfalls als reine Mythen haben ausgelegt werden müssen [20]). Demgemäfs erklärt nun GABLER die Erzählung aus der Zeitvorstellung, bei der Geburt des Messias müssen wohl Engel geschäftig sein. Nun habe man gewufst, dafs Maria in einer Hirtenwohnung entbunden worden war; diesen guten Hirten, habe man also geschlossen, müssen die Engel sogleich die Botschaft gebracht haben, dafs der Messias in ihrem Stalle geboren sei, und die Engel, die ja immer Gott preisen, müssen auch hier einen Lobgesang angestimmt haben. Anders, meint GABLER, konnte sich ein Judenchrist die Geburt Jesu, wenn er einige Data von derselben wufste, unmöglich denken, als sie hier gemalt ist [21]).

Auf merkwürdige Weise zeigt diese GABLER'sche Erklärung, wie schwer es hält, sich von der natürlichen Erklärungsweise völlig loszuwinden, und ganz zu der mythischen zu erheben; denn während der genannte Theologe ganz schon auf mythischen Boden getreten zu sein meint, steht er doch mit einem Fufse noch auf dem der natürlichen Auslegung. Einen Zug nämlich aus dem Berichte des Lukas nimmt er als historisch, welchen sein Zusammenhang mit unhistorischen Elementen und seine Angemessenheit an den Geist der urchristlichen Sage zu deutlich als blos mythischen bezeichnet, nämlich, dafs Jesus wirklich in einer Hirtenwohnung geboren sei, und eine Voraussetzung nimmt er aus der natürlichen Erklärungsweise auf, welche die mythische gar nicht dem Texte aufzudringen

20) Recension von Bauer's hebr. Mythologie in Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 2, 1, S. 83 f.

21) Neuest. theol. Journal 7, 4, S. 412 f.

braucht, dafs die Hirten, welchen angeblich die Engel erschienen, Eigenthümer des Stalles, in welchem Maria gebar, gewesen sein sollen. Was das Erste betrifft, mit welchem das Andere von selbst hinfällt, so beruht es auf derselben Maschinerie, durch welche Lukas mittelst der Schatzung die Eltern Jesu von Nazaret nach Bethlehem in Bewegung setzt. Nun wissen wir aber, wie es mit dieser Schatzung steht: sie fällt ohne Rettung vor der Kritik dahin, und mit ihr das auf sie gebaute Datum, dafs Jesus in einem Hirtenstalle geboren worden. Denn waren Jesu Eltern zu Bethlehem nicht fremd, und kamen sie nicht gerade bei einem grofsen Zusammenflufs von Fremden, wie er aus Gelegenheit eines Census stattfinden konnte, dahin: so ist kein Anlafs dazu mehr vorhanden, dafs Maria einen Stall zum Lokal ihrer Entbindung nehmen mufste. Aber ebenso stimmt andrerseits der Zug, dafs Jesus in einem Stalle geboren und zuerst von Hirten begrüfst worden sein soll, mit dem Geist der alten Sage so ganz überein, dafs es klar ist, wie sie veranlafst sein konnte, ihn rein zu erdichten. Schon Theophylakt deutet diefs richtig an, wenn er sagt, nicht zu Jerusalem den Pharisäern und Schriftgelehrten, welche aller Bosheit voll waren, sei der Engel erschienen, sondern auf dem Felde den Hirten, wegen ihres einfachen, arglosen Wesens, und weil sie durch ihre Lebensweise Nachfolger der alten Patriarchen gewesen seien [22]). Auf dem Felde bei den Heerden hatte auch Moses die himmlische Erscheinung (2. Mos. 3, 1 ff.), und den Ahnherrn des Messias, David, hatte Gott, nach Ps. 78, 70 f. (vergl. 1. Sam. 16, 11.), aus den Hürden (bei Bethlehem) genommen, um sein Volk zu waiden. Überhaupt läfst die Mythologie der alten Welt Landleuten [23]) und Hirten [24]) an

22) in Luc. 2. Bei Strom 2, p. 789 f.
23) Servius ad Virg. Ecl. 10, 26.
24) Liban. progymn. p. 138, bei Wetstein S. 662.

liebten Gotteserscheinungen zu Theil werden;' die Götter-söhne und grofsen Männer werden häufig unter Hirten erzogen [25]). In demselben Geiste der alten Sage ist auch die apokryphische Nachricht gedichtet, dafs Jesus in einer Höhle geboren sei, wodurch man an die Geburtshöhle des Zeus und anderer Götter erinnert wird [26]), wenn auch gleich die mifsverstandne Stelle Jes. 33, 16. die nächste Veranlassung dieses Zuges gewesen sein mag [27]). Die Nacht ferner, in welche die Scene verlegt wird, — wenn man nicht an rabbinische Vorstellungen denken will, nach welchen, wie die Erlösung aus Ägypten, so auch die durch den Messias bei Nacht vor sich gehen sollte [28]), — bildet den dunkeln Hintergrund, auf welchem sich die erscheinende δόξα Κυρίου um so glänzender ausnimmt, welche, wie sie die Geburt des Moses verherrlicht haben sollte [29]), so auch bei der seines höhern Nachbildes, des Messias, nicht fehlen konnte.

Einen Gegner hat die mythische Auffassung dieses Abschnitts namentlich an Schleiermacher gefunden [30]). Zwar, wenn er es unwahrscheinlich findet, dafs dieser Anfang von Luc. 2. eine Fortsetzung des Vorigen, und von demselben Verfasser mit diesem sei, weil die mehrfache Veranlassung, sich in lyrischen Ergüssen auszubreiten, wie z. B. bei der lobpreisenden Umkehr der Hirten V. 20., hier gar nicht so wie im ersten Kapitel benützt werde: so kann man ihm hierin wohl etwa beistimmen; wenn er aber daraus weiter folgert, dafs dieser Erzählung auch nicht ein vorwiegend dichterisches Gepräge zugeschrieben wer-

---

25) So Cyrus, nach Herod. 1, 110 f. Romulus, nach Liv. 1, 4.

26) S. die Stellen bei Wetstein, p. 660 f.

27) Diess ist die Ansicht Tuzo's, Codex Apocr. N. T. 1, S. 333, not.

28) S. Schöttgen, a. a. O. 2, S. 531.

29) Sota, 1, 48: Sapientes nostri perhibent, circa horam nativitatis Mosis totam domum repletam fuisse luce (Wetst.).

30) Über den Lukas, S. 29 f.

den dürfe, indem dieses nothwendig mehr Lyrisches herbeigeführt haben würde: so beweist dieſs nur, daſs Schleiermacher den Begriff derjenigen Poësie, welche hauptsächlich hieher gehört, nämlich der Poësie der Sage, nicht gehörig erfaſst hat. Die Sagenpoësie ist mit Einem Worte eine objektive Poësie, welche das Dichterische ganz in die erzählte Materie hineinlegt, und daher in ganz schlichter Form, ohne allen Aufwand lyrischer Ergieſsungen erscheinen kann, welche lezteren vielmehr nur die spätere Zuthat einer subjektiven, mehr bewuſst und künstlerisch ausgeübten Poësie sind. Allerdings also haben wir, wie es scheint, diese jezt folgenden Abschnitte mehr in der ursprünglichen Form der Sage, während die Erzählungen des ersten Kapitels bei Lukas mehr das Gepräge der Umarbeitung durch ein dichtendes Individuum tragen; aber von historischer Wahrheit ist deſswegen dennoch hier ebensowenig als dort etwas zu suchen. Daher kann es auch nur als Spiel eines luxurirenden Scharfsinns angesehen werden, wenn Schleiermacher weiterhin sogar die Quelle auszumitteln sich anheischig macht, aus welcher diese Erzählung in das Lukasevangelium gekommen sein möge. Daſs er als diese Quelle nicht die Maria annehmen will, obgleich in der Bemerkung V. 19., sie habe alle diese Reden im Herzen bewahrt, eine Berufung auf sie gefunden werden könnte, daran hat er zwar um so mehr Recht, als jene Bemerkung (worauf Schleiermacher keine Rücksicht nimmt), nur eine aus der Geschichte Jakobs und Josephs herübergenommene Phrase ist. Wie nämlich die Erzählung der Genesis von Jakob als Vater jenes Wunderkindes berichtet, daſs er, wenn Joseph von seinen vorbedeutenden Träumen erzählte und die Brüder ihn deſswegen beneideten, dessen Reden nachdenklich im Herzen bewahrt habe: so giebt nun die Erzählung bei Lukas der Maria zu dem Auſserordentlichen, was sich mit ihrem Kinde zutrug, hier und unten 2, 51. die schickliche Stellung, daſs

sie, während die Übrigen in laute Bewunderung ausbrechen, was sie sah und hörte nachdenklich in sich aufgenommen und bei sich überdacht habe [31]). Wenn nun aber der genannte Theologe statt der Maria die Hirten als Quelle unsrer Erzählung bezeichnet, weil Alles aus dem Standpunkt nicht von jener, sondern von diesen erzählt sei: so ist es vielmehr aus dem Standpunkt der Sage erzählt, welche gleicherweise über beiden steht. Wenn Schleiermacher es unmöglich findet, dafs diese Erzählung eine aus Nichts zusammengeballte Luftblase sei [32]): so mufs er unter dem Nichts die jüdischen und urchristlichen Ideen von Bethlehem als dem nothwendigen Geburtsorte des Messias, von dem Hirtenstande als dem des Verkehrs mit dem Himmel besonders gewürdigten, und von den Engeln, als den Vermittlern dieses Verkehrs, verstehen, Vorstellungen, welche wir unsrerseits unmöglich so gering anschlagen, sondern uns wohl denken können, wie sich aus denselben etwas, wie unsre Erzählung hier, gestalten konnte. Endlich, wenn er eine zufällige oder absichtliche Dichtung sich hier deswegen nicht denken zu können versichert, weil die Christen jener Gegend so leicht die Maria oder die Jünger über die Sache haben befragen können: so ist dieſs doch zu sehr im Style der alten Apologetik geredet, und

---

31) Man vergleiche:

1. Mos. 37, 11 (LXX): Ἐζήλωσαν δὲ αὐτὸν οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ· ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ διετήρησε τὸ ῥῆμα. Und dazu die Rabbinen, bei Schöttgen, horae, 1, 262.

Luc. 2, 18 f.: καὶ πάντες οἱ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, — — ἡ δὲ Μαριὰμ πάντα συνετήρει τὰ ῥήματα ταῦτα, συμβάλλουσα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς. 2, 51: καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ διετήρει πάντα τὰ ῥήματα ταῦτα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτῆς.

32) a. a. O. S. 35.

zeit die in der Einleitung besprochene Ubiquität jener Personen voraus, welche doch unmöglich an allen den Orten berichtigend zugegen sein konnten, wo eine Neigung zu christlicher Sagenbildung sich regte.

Die Notiz von der Beschneidung Jesu Luc. 2, 21. rührt offenbar von einem solchen her, welcher, ohne von dieser Scene wirkliche Nachricht zu haben, nur in Gemäfsheit der jüdischen Sitte für gewifs annahm, dafs dieselbe am achten Tage nach der Geburt in gewöhnlicher Weise stattgefunden. Dabei ist der Contrast auffallend zwischen der ausführlichen Benützung und Ausmalung desselben Punktes im Leben des Johannes (1, 59. ff.) und der Trockenheit und Kürze, mit welcher derselbe hier in Bezug auf Jesum behandelt ist, worin man mit Schleiermacher [33]) ein Zeichen finden kann, dafs wenigstens hier der Verfasser von Kap. 1. nicht mehr der Concipient ist. Bei diesem Stand der Sache erfahren auch wir für unsern Zweck aus dieser Angabe nichts, als was wir schon wissen konnten, nur noch nicht ausdrücklich zu bemerken Gelegenheit hatten, dafs nämlich die angebliche Bestimmung des Namens Jesu schon vor seiner Geburt auch nur zu der mythischen Einkleidung der Erzählung gehöre. Wenn nämlich in unserem Verse darauf Gewicht gelegt wird, der Name Jesus sei κληθὲν ὑπὸ τοῦ ἀγγέλου πρὸ τοῦ συλλημφθῆναι αὐτὸν ἐν τῇ κοιλίᾳ: so erinnert dieses Bestreben, die Präexistenz des Namens des Messias wenigstens vor seiner irdischen Erscheinung zu behaupten, an die jüdische Meinung, nach welcher dieser Name sogar vor der Welt schon präexistirt hat [34]); wiewohl selbst ohne Beziehung darauf es z. B. auch bei dem

33) a. a. O. S. 27 f.

34) Bereschith rabba, sect. 1, fol. 3, 3 (bei Schöttgen, horae, 2, S. 436.): Sex res praevenerunt creationem mundi: quaedam ex illis creatae sunt, nempe lex et thronus gloriae; aliae ascenderunt in cogitationem (Dei) ut crearentur, nimirum Patriarchae, Israël, templum, et nomen Messiae.

Täufer bedeutsam schien, seinen Namen nicht aus Zufa
und menschlicher Willkühr, sondern aus göttlicher Ve
herbestimmung abzuleiten (Luc. 1, 13.). Der Sohn d
Maria führte also in Folge einer, wir können nicht me
wissen, durch welche, aber gewifs durch rein natürlic
Gründe bestimmten Wahl seiner Eltern den bei den Jud
sehr gewöhnlichen Namen יְהוֹשֻׁעַ (abgekürzt aus יְהוֹשׁוּעַ d.
ὁ Κύριος σωτηρία); weil aber dieser Name mit seine
später gewählten Berufe als Messias und σωτήρ auf b
deutsame Weise zusammentraf, und überdiefs der Na
des Messias als göttlich vorherbestimmter galt: so wur
die Festsetzung jenes Namens dem die Empfängnifs Je
vorherverkündigenden Engel übertragen.

§. 30.

Die Magier und ihr Stern, die Flucht nach Ägypten und d bethlehemitische Kindermord. Kritik der supranaturalistischen Ansicht.

Mit der bisher betrachteten Erzählung des Lukas über d
Einführung des neugeborenen Messias in die Welt läuft
Matthäus eine ziemlich verschiedene doch parallel (2, 1. f
Auch sie nämlich hat zum Zweck, die feierliche Introdu
tion des messianischen Kindes, die erste, vom Himm
selbst übernommene Bekanntmachung seiner Geburt, u
seine erste Aufnahme bei den Menschen zu beschreiben
Nach beiden Erzählungen macht eine himmlische Erscheinung auf den neugeborenen Messias aufmerksam, welche nach Lukas ein Engel im Lichtglanz, nach Matthäus ein Stern ist. Gemäfs der Verschiedenheit des Zeichens sind auch die Subjekte, welchen es erscheint, verschieden: dort einfache Hirten, zu welchen der Engel spricht; hier orientalische Magier, welche das stumme Zeichen sich selbst

---

1) Vergl. Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 69 f.

deuten wissen. Beide Theile werden nach Bethlehem gewiesen: die Hirten durch die Worte des Engels selbst; die Magier nach eingezogener Erkundigung in Jerusalem, und beide huldigen dem Kinde: die Hirten durch Lobgesänge, die sie anstimmen, die Magier durch kostbare Geschenke aus ihrer orientalischen Heimath. Aber von hier an beginnen die beiden Erzählungen bedeutender zu divergiren. Bei Lukas geht Alles heiter aus: die Hirten kehren freudig wieder um, und dem Kinde geschieht kein Leid, sondern es kann zur gehörigen Zeit im Tempel dargestellt werden, und wächst sofort im Frieden auf; bei Matthäus hingegen nimmt die Sache eine tragische Wendung: da veranlafst die Nachfrage der Magier in Jerusalem nach dem neugeborenen Judenkönig einen Mordbefehl des Herodes gegen die Kinder zu Bethlehem, welchem das Jesuskind nur durch schleunige Flucht in das benachbarte Ägypten entzogen wird, von wo es mit den Eltern erst nach des Herodes Tode wieder in das heilige Land zurückkehrt.

Wir haben also hier eine doppelte Introduktion des messianischen Kindes, welche wir so stellen könnten, dafs die eine, durch den Engel, bei Lukas, die Geburt des Messias der nächsten Nähe, die andre, durch den Stern, bei Matthäus, der weiten Ferne habe ankündigen sollen. Allein, da nach Matthäus die Geburt Jesu erst durch den Stern auch in der nächsten Nähe, in Jerusalem, bekannt wird: so kann, wenn diese Erzählung historisch ist, jene andre bei Lukas, nach welcher die Hirten, was ihnen als Sache des ganzen Volks verkündigt war (V. 10.), mit Preifs gegen Gott weiter erzählten (V. 17. 20.), unmöglich richtig sein; so wie umgekehrt, wenn wirklich nach Lukas die Geburt Jesu durch einen Engel mittelst der Hirten der Gegend von Bethlehem bekannt gemacht worden war, es irrig sein mufs, dafs Matthäus erst später durch die Magier die erste Kunde davon in das nur 2—3 Stun-

den von Bethlehem entfernte Jerusalem [2]) gelangen
Da wir nun aber die Erzählung des Lukas von der
Hirten geschehenen Verkündigung aus mehreren Grü
als unhistorisch erkannt haben: so bliebe insofern fü
des Matthäus unverkümmerter Raum, und es ist so
ihre historische Glaubwürdigkeit aus inneren Gründe
untersuchen.

Unsere Erzählung beginnt ganz so, wie wenn es
von selbst verstände, dafs Astrologen einen die Geburt
Messias ankündigenden Stern als solchen zu erkennen
mögen. Könnten wir hiebei zunächst uns darüber
dern, wie heidnische Magier aus dem Orient etwas
einem jüdischen König wissen konnten, dem sie eine
giöse Verehrung darzubringen hätten: so wollen wir
hierüber einstweilen mit der Notiz bei Tacitus [3]) und
ton [4]), dafs 70 Jahre später im Orient die Erwartun
nes Weltherrschers aus dem jüdischen Volke verbreite
wesen sei, beruhigen, um auf das Bedenklichere zu
men, dafs es ja nach dieser Erzählung scheint, als
die Astrologie Recht mit der Behauptung, dafs die Ge
grofser Männer und bedeutende Veränderungen der me
lichen Verhältnisse durch siderische Erscheinungen
zeigt werden, eine Meinung, welche längst in das G
des Aberglaubens verwiesen ist. Man müfste also zu
klären suchen, wie jene trügerische Kunst in diesem
zelnen Falle Recht haben konnte, ohne dafs jedoch au
dre Fälle daraus geschlossen werden dürfte. Das nä
für den orthodoxen Standpunkt wäre, dafs man sich
eine ausserordentliche Veranstaltung Gottes beriefe,
cher sich diesmal, um die fernen Magier zu Jesu he
zuziehen, ihren astrologischen Vorstellungen accommo

2) S. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Bethlehem.
3) Histor. 5, 13.
4) Vespas. 4.

und den von ihnen erwarteten Stern habe erscheinen lassen. Aber mit dieser Auskunft verwickelt man sich in einen bedenklichen Handel. Denn ein solches Zusammentreffen des merkwürdigsten Erfolgs mit der astrologischen Prognose mufste nicht nur jene Magier selbst und ihre Landsleute, sondern auch die Juden und Christen, welche von der Sache erfuhren, in dem Vertrauen zu jener trügerischen Wissenschaft bestärken, und dadurch unberechenbaren Irrthum und Schaden stiften. Und dieses Ärgernifs, wie leicht konnte es vermieden werden, wenn Gott, wie er ja nach der orthodoxen Ansicht auch sonst thut, durch Gesichte und Träume, auf welche nach V. 12. jene orientalischen Weisen gleichfalls bauten [5]), sie zu der Reise nach Judäa veranlafste. Ist es also nicht gerathen, eine ausserordentliche Veranstaltung Gottes hier einzumischen, und will man doch auch nicht annehmen, dafs nach dem ordentlichen Naturlauf mit bedeutenden irdischen Ereignissen astronomische Veränderungen zusammenzutreffen pflegen: so müfste man nur auf ein zufälliges Zusammentreffen in diesem einzelnen Falle sich berufen, womit aber, wie immer durch Berufung auf den Zufall, theils nichts gesagt, theils der supranaturalistische Standpunkt verlassen ist.

Doch nicht allein die falsche Kunst der Astrologen wird bei der orthodoxen Auffassung dieses Berichtes bestätigt, sondern auch eine falsche Auslegung einer Prophetenstelle. Denn wie die Magier, ihrem Sterne folgend, richtig gehen: so gehen die Hohenpriester und Schriftgelehrten in Jerusalem, welche Herodes auf die Nachricht von der Ankunft und Absicht der Magier zu sich beruft, und nach dem Geburtsort des Judenkönigs fragt, der Stelle Micha 5, 1. die Deutung, der Messias müsse in Bethlehem geboren werden (V. 5 f.), und dieser Deutung entspricht der

5) Vergl. Diog. Laërt., procem.

Erfolg. Das war aber doch nur eine Auslegung in
bekannten rabbinischen Weise, die Worte zu pressen. D
abgesehen davon, ob unter dem מֹשֵׁל in der angefüh
Stelle der Messias verstanden werden darf oder nicht
bezeichnet doch nach dem ganzen Zusammenhang das
gehen des erwarteten Herrschers aus Bethlehem nicht
Geborenwerden an diesem Orte, sondern nur die Abs
mung von dem Davidischen Geschlecht, dessen alter Sta
ort Bethlehem war [6]). Sind also die Magier durch
rabbinische Exegese des Orakels richtig geführt wor
so hat eine falsche Auslegung diesmal das Wahre ge
fen, entweder durch anbequemende Veranstaltung Go
oder durch Zufall; worüber wie oben zu urtheilen is

Nach dem angegebenen Responsum des Synedrium
ruft nun Herodes die Magier, und seine erste Frag
nach der Zeit, wann ihnen der Stern erschienen sei (V.
Wozu brauchte er dies zu erfahren? Der 16te Vers sa
uns, nämlich um das Alter des messianischen Kindes
nach zu ermessen und also zu wissen, wie weit hera
Alter er die Kinder in Bethlehem umbringen lassen m
um unter ihnen auch das durch den Stern angezeig
treffen. Allein diesen Plan, durch Ermordung aller
der bis zu einem gewissen Alter das ihm fatale mitr
fen, fasste ja Herodes erst, nachdem die Magier n
wie er gehofft hatte, zu ihm nach Jerusalem zurückg
men waren, eine Täuschung, welche, wie aus seine
waltigen Zorn über dieselbe (V. 16.) erhellt, Herode
neswegs vorherberechnet hatte. Vorher war nach
seine Absicht, sich durch die wiederkehrenden Magi
Kind, dessen Wohnung und übrige Verhältnisse so
beschreiben zu lassen, dass er es nachher nicht verf
und ohne andre mitzumorden, aus dem Wege räum

6) S. die gründliche Ausführung von Paulus, exeg. Han
1, 2, S. 213 ff.

sen könnte. Erst als die Magier ausblieben, war er zu jener andern Maſsregel veranlaſst, zu deren Behuf er die Zeit, wann der Stern erschienen war, wissen muſste [7]). Wie glücklich daher für ihn, daſs er, auch ohne noch jenen Plan zu haben, doch gleich Anfangs nach dieser Zeit sich erkundigte; aber auch wie unbegreiflich, daſs er dieses, was ihm bei seinem ersten Plane Nebensache war, gleich zu seiner ersten Frage (πυθόμενος - ἠκρίβωσε κ. τ. λ. V. 7.) und zur Hauptangelegenheit machte. War die Erkundigung nach der Zeit der ersten Erscheinung des Sterns Mittel zu dem Zwecke, die seit dieser Zeit in Bethlehem geborenen Kinder in Masse zu morden; hatte aber Herodes selbst diesen Zweck noch nicht, als er jenes Mittel wählte: so müſste ein höheres Bewuſstsein ihm dasselbe an die Hand gegeben haben, welches Bewuſstsein auf orthodoxem Standpunkt nur entweder Gott sein könnte, von welchem man dann sagen müſste, er habe dem Tyrannen jene Frage eingegeben, damit er nicht in der Ungewiſsheit über das Alter des gesuchten Kindes geradezu alle Kinder zu Bethlehem [8]), auch die älteren, erwürgen möchte; oder der Teufel, — wenn nicht das Hineintragen übernatürlicher Maschinerie in den biblischen Text ebenso unerlaubt wäre als das von natürlicher. Ist es aber unerlaubt, und doch bei der orthodoxen Auffassung der Erzählung unvermeidlich: so ist diese Auffassung selbst unmöglich.

Das Zweite, was Herodes mit den Magiern verhandelt, ist, daſs er ihnen aufträgt, alles das königliche Kind Betreffende genau zu erkunden und ihm bei ihrer Rückkehr zu melden, damit auch er hingehen und dem Kinde seine Verehrung bezeigen, d. h. nach dem wahren Sinn, es sicher

7) Treffend Paraeus z. d. St.: — comperto, quasi magos non ad se redituros statim scivisset, orti sideris tempore, etc.

8) So vergröſsert findet sich die Sache bei Justin, Dial. c. Tryph. 78.

ermorden lassen könnte (V. 8.). Dafs eine solche Einl
tung der Sache von dem schlauen Herodes schwer zu b
greifen sei, ist längst bemerkt worden [9]). Von den M
giern konnte er nicht mit Sicherheit voraussetzen, dafs s
ihm, zumal er seinen bösen Willen so schlecht verborg
hatte, trauen würden, und jedenfalls mufste er fürchte
sie möchten, von Andern auf seine wahrscheinlich übe
Absichten mit dem Kinde aufmerksam gemacht, ihm kei
Nachricht zurückbringen. Von den Eltern des Kind
konnte er vermuthen, dafs sie, wenn sie von seinem g
fährlichen Interesse an demselben hörten, es durch Flu
in Sicherheit bringen würden; so wie endlich von denje
gen, welche in Bethlehem und der Umgegend messianis
Erwartungen hegten, dafs sie durch die Ankunft der M
gier nicht wenig in denselben bestärkt werden müfst
Aus allen diesen Gründen mufste Herodes entweder die M
gier in Jerusalem aufhalten und indessen durch gehei
Abgesandte das in dem kleinen Bethlehem leicht zu erf
gende Kind, an welches sich so besondre Hoffnungen knü
ten, aus dem Wege räumen lassen, oder er mufste
Magiern Begleiter mitgeben, welche das Kind, sobald
von jenen aufgefunden wäre, auf die sicherste Weise
das Leben brächten. Auch Olshausen findet diese Ben
kungen nicht ganz grundlos, und weifs sich gegen die
ben in letzter Instanz nur darauf zu berufen, dafs in
Geschichte aller Zeiten unbegreifliche Vergefslichkeiten
kommen, welche eben nur zeigen, dafs eine höhere H
die Geschichte lenke [10]). Auf diese höhere Hand mufs
allerdings der Supranaturalist hier in der Art berufen,
er annimmt, Gott selber habe den sonst so klugen Her
über die sicherste Mafsregel zu seinem Zwecke verblen

9) R. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 130 f. Vgl. F
scher, Comm. in Matth. S. 82.

10) Bibl. Comm. 1, S. 76.

um das messianische Kind vom frühzeitigen Untergange zu retten. Aber die andre Seite dieser göttlichen Veranstaltung ist, daſs nun statt des Einen viele andere Kinder sterben mufsten. Hiegegen wäre für den Fall nichts einzuwenden, wenn es erweislich auf andere Art nicht möglich gewesen wäre, Jesum einem, mit dem Erlösungszweck unvereinbaren, Schicksal zu entziehen. Aber wenn Gott einmal so übernatürlich eingriff, daſs er das Gemüth des Herodes verblendete und den Magiern später eingab, nicht mehr nach Jerusalem zurückzukehren: warum gab er diesen nicht gleich Anfangs ein, mit Umgehung Jerusalems geradezu nach Bethlehem zu reisen, wo dann die Aufmerksamkeit des Herodes nicht so unmittelbar erregt, und so vielleicht das ganze Unheil vermieden worden wäre? [11]) Hiegegen bleibt auf diesem Standpunkt nichts übrig, als im ganz alten Styl zu sagen, den Kindern sei es gut gewesen, so frühe umzukommen, weil sie so durch ein kurzes Leiden vielem Elende und namentlich der Gefahr entzogen wurden, sich mit den ungläubigen Juden an Jesu zu versündigen, weil sie nun die Ehre hatten, um Christi willen ihr Leben zu lassen und Märtyrer zu werden, u. s. w. [12]).

Die Magier ziehen jetzt von Jerusalem ab, bei Nacht, wie es scheint, in welcher die Orientalen gerne reisen; der Stern, den sie seit der Abreise aus ihrer Heimath nicht mehr gesehen zu haben scheinen, zeigt sich wieder, und zieht ihnen auf der Strasse nach Bethlehem voran, bis er endlich über dem Wohnhause des Kindes und seiner Eltern stehen bleibt. Von Jerusalem nach Bethlehem geht der Weg südlich; nun ist aber die wahre Bahn der beweglichen Sterne entweder von West nach Ost, wie die der Planeten und eines Theils der Kometen, oder von Ost

11) Schmidt, exeg. Beiträge, 1, 155 f.

12) Strauss, Synops. bibl. exeg. in N. T. p. 62.

nach West, wie bei einem andern Theile der Kometen [13]
und wenn auch von manchen Kometen die wahre Bah
nahezu von Norden nach Süden geht [14]), so wird doc
bei allen diesen Sternen ihre eigene wahre Bewegung ve
der durch die tägliche Drehung der Erde hervorgebrachte
scheinbaren, welche von Osten nach Westen geht, so we
überwogen, dafs in der kurzen Zeit der zwei- bis dre
stündigen Reise nach Bethlehem nicht jene, sondern höc
stens diese bemerkbar werden konnte. Doch auch die
Ortsveränderung der Sterne ist bei einer kurzen Wand
rung nicht so in die Augen fallend, als die optische, we
che durch die Ortsveränderung des Beobachters entsteh
vermöge welcher ein vor uns stehender Stern, wenn w
uns vorwärts bewegen, in's Endlose voranzugehen schei
also namentlich nicht über einem bestimmten Hause stil
halten kann, und zumal sternkundigen Männern, wie d
Magier, dieſs zu thun nicht scheinen konnte [15]). Nach
lem diesem kann der in Frage stehende kein gewöhnli
natürlicher Stern gewesen sein, denn ein solcher bewe
sich nicht wirklich so schnell von Nord nach Süd, da
es in Zeit einiger Stunden bemerkbar wäre; bewegt
sich aber blos optisch so, durch das Weitergehen des Beo
achters, so kann er nicht durch sein Stillestehen eine
Wanderer veranlassen, Halt zu machen, sondern umg
kehrt, erst wenn der Wanderer Halt macht, wird auch d
Stern zum Stehen kommen. Es müfste also, was auf di
sem Standpunkte keinen Anstand hat, ein von Gott beso
ders zu diesem Behufe geschaffener Stern gewesen sei
wie auch einige Kirchenväter angenommen haben [16]), we
cher von dem Schöpfer nach eigener Regel bewegt und zu

---

13) Schubert, Lehrbuch der Sternkunde, S. 106. 173 f.
14) S. den zuletzt angeführten Ort.
15) S. Michaelis Anmerkungen z. d. St.
16) z. B. Euseb. Demonstr. evang. 9. angef. bei Suicer, I, S. 3

Stillstand gebracht wurde. Allein ein wirklicher Stern in der eigentlichen Höhe und Sphäre der Sterne könnte er auch so nicht gewesen sein, da ein solcher, er mag bewegt und festgehalten werden wie er will, doch nach optischen Gesetzen niemals scheinen kann über einem einzelnen Hause unverrückbar stille zu stehen. Es müfste daher etwas niedriger über der Erde sich Hinbewegendes gewesen sein, und da haben etliche Kirchenväter und Apokryphen [17]) einen Engel angenommen, der nun freilich den Magiern auf ihrem Wege in Gestalt eines Sternes vorausfliegen und zu Bethlehem in mäfsiger Höhe über dem Hause der Maria Halt machen konnte; Neuere haben ein Meteor vermuthet [18]); Beides gegen den Text des Matthäus: Ersteres, weil es nicht die Art unserer Evangelien ist, etwas rein Übernatürliches, wie eine Engelerscheinung, durch einen natürlichklingenden Ausdruck, wie ἀστήρ, zu bezeichnen; Letzteres, weil ein blofses Meteor für eine so lange Zeit, wie von dem Aufbruch der Magier aus ihrer fernen Heimath bis zu ihrer Ankunft in Bethlehem verging, nicht zureicht, wenn man nicht annehmen will, Gott habe für die Reise der Magier von Jerusalem nach Bethlehem ein ganz neues und anderes Meteor geschaffen, als er ihnen in ihrer Heimath gezeigt hatte.

Von diesen Schwierigkeiten in Beziehung auf den Stern haben sich selbst manche orthodoxe Erklärer dermafsen gedrückt gefunden, dafs sie seinem Voranlaufen nach Bethlehem und seinem Stillstehen über einem Hause um jeden Preis zu entgehen versuchten. So hat namentlich die Suskind'sche Erklärung vielen Beifall gefunden, nach welcher das προῆγεν V. 9. nicht als *Imperfectum* ein sichtbares Vorangehen, sondern, gleich dem *Plusquam-*

17) Chrysostomus u. A. bei Suicer a. a. O., und das evang. infant. arab. c. 7.

18) S. bei Rosenm., Comm. in Matth. S. 23.

perfectum, ein unsichtbares Vorangegangensein bedeutet, so dafs der Evangelist sagen wolle: der Stern, den die Magier im Morgenlande erblickt und seitdem nicht mehr gesehen hatten, kam plötzlich in Bethlehem über dem Hause des Kindes wieder zum Vorschein, er war ihnen also dahin vorangegangen [19]). Allein das heifst rationalistische Kunstgriffe auf das Gebiet der orthodoxen Exegese verpflanzen; denn dafs hier nicht blos das προῆγεν, sondern auch das ἕως ἐλθὼν κ. τ. λ das Vorangehen des Sterns als eine nicht schon vorher abgeschlossene, sondern erst noch vor den Augen der Magier sich verlaufende Begebenheit bezeichnet, das kann nur eine exegetische Willkühr verkennen, welche dann consequenterweise auch noch weiter gehen, und die ganze Erzählung auf das Gebiet des Natürlichen herüberziehen mufs. Ebenso, wenn Olshausen zwar einräumt, dafs ein Stern durch seinen Stand unmöglich ein einzelnes Haus bezeichnen könne, dafs daher die Magier das Haus des Kindes wohl haben erfragen müssen, und nur in kindlich naiver Weise auch den Ausgang wie den Anfang ihrer Reise auf den himmlischen Führer bezogen haben [20]): so ist er damit auf den rationalistischen Standpunkt herübergetreten und liest natürliche Erklärungsgründe zwischen die Linien des biblischen Textes hinein, was er selbst an andern Stellen einem Paulus u. A. mit Recht übel nimmt.

Die Magier treten nun in das Haus, bezeigen dem Kinde ihre Verehrung und überreichen ihm Produkte ihrer Heimath als Geschenke (V. 11.). Man kann sich hiebei wundern, dafs der Überraschung nicht gedacht ist, welche es für diese Männer sein mufste, statt des erwarteten Prinzen ein Kind in ganz gewöhnlichen, vielleicht dürftigen Umständen zu finden [21]). So weit freilich darf

19) Vermischte Aufsätze, S. 8.

20) Bibl. Comm. I, S. 70.

21) Schmidt, exeg. Beiträge, I, 132 ff.

man den Contrast nicht treiben, dafs man, wie gewöhnlich geschieht, die Magier das Kind im Stall und in der Krippe finden läfst; denn von diesen dem Lukas eigenthümlichen Angaben weifs Matthäus nichts, sondern spricht schlechtweg von einer *oikia*, in welcher das Kind sich befunden habe. — Sofort erfolgt die Warnung der Magier im Traum (V. 12.), von welcher wir, wie gesagt, nur wünschen möchten, dafs sie früher gekommen wäre, um durch Ablenkung der Magier von Jerusalem vielleicht das ganze folgende Blutbad zu ersparen.

Während nun Herodes noch auf die Rückkehr der Astrologen wartet, wird Joseph im Traume durch eine Engelerscheinung angewiesen, das messianische Kind sammt dessen Mutter nach dem benachbarten Ägypten in Sicherheit zu bringen (V. 13—15.). Dieſs hat auf dem angenommenen Standpunkt keine Schwierigkeit, wohl aber die Weissagung, welche dadurch in Erfüllung gegangen sein soll, Hosea 11, 1.: מִמִּצְרַיִם קָרָאתִי לִבְנִי. Denn wenn hier der Prophet Jehova sagen läfst: da Israël ein Knabe war, hatte ich ihn lieb, und aus Ägypten rief ich (ihn,) meinen Sohn: so darf auch dem orthodoxesten Erklärer noch so viel gesunder Blick zugemuthet werden, um einzusehen, dafs hier im zweiten Hemistich nicht von einem andern Subjekte die Rede sein könne, als von dem des ersten Hemistichs, nämlich dem Volk Israël, welches hier, wie auch sonst (z. B. 2. Mos. 4, 22.; Sirach 36, 14.), Sohn Gottes genannt, und dessen langvergangene Ausführung aus Ägypten unter Moses gemeint ist; dafs also keineswegs an den Messias und dessen künftigen Aufenthalt in Ägypten vom Propheten gedacht worden sei. Und doch, indem unser Evangelist V. 15. sagt, die Flucht Jesu nach Ägypten sei defswegen veranstaltet worden, damit jene Worte des Hosea erfüllt würden: so hat er diese als Weissagung auf Christus verstanden, mithin mifsverstanden. Die Olshausen'sche Doppel-

sinnigkeit, dafs die Prophetenstelle zunächst zwar auf das Volk Israël gehe, nichtsdestoweniger aber zugleich als Weissagung auf Christum gefafst werden könne, weil die Schicksale des leiblichen Israël Vorbilder der Schicksale Jesu seien [22]), ist hier um so weniger anwendbar, als diese Vorbildlichkeit in unserem Falle eine völlig äusserliche und geistlose wäre, indem nur das Formelle eines Aufenthalts in Ägypten auf beiden Seiten gleich, die näheren Verhältnisse aber, unter welchen das israëlitische Volk und das Kind Jesus sich daselbst aufhielten, ganz verschiedene gewesen sind.

Wie die Rückkehr der Magier sich so lange verzieht, dafs Herodes merken kann, sie haben nicht im Sinn, ihm Wort zu halten: erläfst er einen Mordbefehl gegen alle männlichen Kinder in und um Bethlehem, welche innerhalb der Altersklasse standen, in welche, nach den Angaben der Magier über die Zeit der Erscheinung des Sterns, auch der messianische Knabe gehören mufste (V. 16—18.). Wollen wir hier auch nicht viel Gewicht auf die Bemerkung legen, dafs der bei aller Grausamkeit doch kluge Herodes schwerlich so in's Blinde hinein gewüthet haben würde, da er ja leicht erfahren konnte, dafs der Knabe, welchem so kostbare Geschenke gebracht worden waren, gar nicht mehr in Bethlehem zu finden war [23]): so sollte man doch jedenfalls erwarten, dafs von einer so ganz besonders empörenden Blutthat auch andre Schriftsteller uns etwas berichten würden [24]). Allein weder Josephus, welcher sehr ausführlich über Herodes ist, noch die Rabbinen, die ihm sonst alles Üble nachsagen, erwähnen dieses Faktums mit einem Worte. Diese setzen die Reise Jesu nach Ägypten zwar gleichfalls mit einer Mord-

---

22) s. a. O. S. 74.

23) Schleiermacher, über den Lukas, S. 44 f.

24) S. Schmid, a. a. O. S. 156.

scene in Verbindung, welche aber nicht von Herodes, sondern von dem König Jannäus veranstaltet worden sein und nicht Kinder, sondern Rabbinen betroffen haben soll [25]). Dabei liegt aber eine Verwechselung des ihnen aus der christlichen Tradition bekannten Datums mit einer früheren Begebenheit zu Grunde, da jener Jannäus schon 40 Jahre vor Christi Geburt starb [26]). Den herodischen Kindermord berührt nur der einzige Macrobius aus dem vierten Jahrhundert, doch in einem Zusammenhang, welcher deutlich zeigt, dafs ihm die von Herodes befohlne Ermordung seines Sohnes Antipater, der kein Kind mehr war [27]), mit dem bethlehemitischen Kindermord, der ihm von christlicher Seite bekannt geworden sein mochte, zusammenfloss [28]). Mag man nun auch durch die Erinnerung an die geringe Zahl von Knaben des bezeichneten Alters, welche in dem kleinen Bethlehem sich vorfinden mochten, das Auffallende jenes Stillschweigens zu vermindern suchen, und ferner bemerken, dafs unter den vielen Greuelthaten des Herodes diese That wie ein Tropfen im Meere verschwunden sei [29]): so ist hiebei das specifisch Abscheuliche des Hinwürgens wenn auch nur weniger unschuldigen Kinder übersehen, um dessen willen diese That, wenn sie wirklich vorgefallen war, schwerlich so ganz würde vergessen worden sein [30]). — Auch hiezu wird wieder eine Prophetenstelle (Jerem. 31, 15.), als eine, durch diesen Kindermord erfüllte Weissagung angeführt (V. 17. 18.),

---

25) Babylon. Sanhedr. f. 107, 2, bei Lightfoot, horae, S. 207.

26) S. Strabo, horae, 2, S. 333.

27) Joseph. Antiq. 17, 7.

28) Macrob. Saturnal. 2, 4: Quum audisset (Augustus) inter pueros, quos in Syria Herodes rex Judaeorum intra bimatum jussit interfici, filium quoque ejus occisum, ait: melius est Herodis porcum esse quam filium.

29) S. Wetstein, Bynäus, Olshausen z. d. St.

30) Fritzsche, Comm. in Matth. S. 95 f.

welche sich ursprünglich auf etwas ganz Andres, nämlich die Wegführung der Judäer nach Babylon, bezog, und in welcher an etwas in ferner Zukunft Liegendes auf keine Weise gedacht war.

Während sich nun das Jesuskind mit seinen Eltern in Ägypten aufhält, stirbt Herodes I., und Joseph wird durch einen, ihm im Traum erscheinenden Engel zur Rückkehr in die Heimath eingeladen, welche Rückkehr jedoch, weil auch Archelaus, des Herodes Nachfolger in Judäa, zu fürchten war, durch ein zweites Traumorakel näher dahin bestimmt wird, dafs Joseph nach Nazaret in Galiläa, in das Gebiet des milderen Herodes Antipas ziehen solle (V. 19—23.). Wir hätten somit in diesem Passus 5 ausserordentliche göttliche Veranstaltungen: nämlich einen ungewöhnlichen Stern und 4 Traumgesichte. Schon der Stern und das erste Traumgesicht hätten, wie oben bemerkt, nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit Nutzen in Eins zusammengethan werden können, so dafs entweder der Stern oder die Traumerscheinung gleich Anfangs die Magier von Jerusalem ab nach Bethlehem gewiesen hätte, wodurch das von Herodes verhängte Blutbad vielleicht wäre zu verhüten gewesen. Ein ganz entschiedener Überfluſs ist es nun aber, dafs die beiden letzten Weisungen im Traum nicht in Eine verwandelt sind; denn was dem Joseph bei der letzten gesagt wurde, dafs er wegen des Archelaus nicht nach Bethlehem, sondern nach Nazaret ziehen solle, das konnte doch wohl einfacher schon bei der vorangegangenen hinzugesetzt werden. Eine solche, bis zur Verschwendung gehende Nichtachtung der *lex parsimoniae* in Bezug auf das Wunderbare muſs man versucht sein eher der menschlichen Meinung, als der göttlichen Vorsehung zuzuschreiben.

Den falschen Auslegungen A. T.licher Stellen in diesem Abschnitt setzt sofort die Bemerkung im letzten Vers die Krone auf, durch die Ansiedlung der Eltern Jesu i

Nazaret sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται. Denn will man sich nicht muthlos in das Dunkel flüchten durch die Annahme, dafs dieses Orakel, welches sich mit denselben Worten im A. T. nicht findet, aus einem verloren gegangenen kanonischen [31]) oder apokryphischen [32]) Buche sei: so mufs man entweder den Evangelisten einer höchst willkührlichen Bezeichnung zeihen, wenn er nach den Einen die A. T.lichen Vorhersagungen, dafs der Messias verachtet sein werde, so ausgedrückt haben soll, er werde ein Nazaretaner, d. h. Bürger eines verachteten Städtchens heifsen [33]); oder mufs man ihn der gröbsten Entstellung des Sinnes und der gewaltsamsten Umformung der Worte beschuldigen, wenn er das Wort נֵזֶר gemeint haben soll, durch welches, wenn es anders im A. T. von Messias vorkäme, dieser nur entweder als Nasiräer [34]), was übrigens Jesus nie war, oder als Gekrönter [35]), wie Joseph 1. Mos. 49, 26., keineswegs aber als ein in dem Städtchen Nazaret Aufwachsender bezeichnet wäre. Endlich auch bei der wahrscheinlichsten Deutung dieser Stelle, welche die Auctorität der von Hieronymus befragten Judenchristen für sich hat, dafs nämlich der Evangelist hier auf Jes. 11, 1. anspiele, wo der Messias נֵצֶר יִשַׁי (*surculus Jesse*) wie sonst צֶמַח, heifse [36]), — bleibt immer die gleiche Gewaltsamkeit, welche dem vom Messias gebrauchten *appellativum* eine ihm ganz fremde Beziehung auf das *nomen proprium* der Stadt Nazaret giebt.

---

31) So Chrysostomus u. A.
32) S. Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 115.
33) Reinke, ad Matth. p. 44 f.
34) S. Wetstein z. d. St.
35) Schaechenburger, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 42.
36) Gesenius, in den Studien und Kritiken, 1831, 3. Heft, S. 388 f. und Fritzsche S. 104. Vgl. Hieron ad Jesai. 11, 1.

§. 31.

Versuche natürlicher Erklärungen für die Geschichte von Magiern. Übergang zur mythischen Auffassung.

Die vielen Anstöfse zu vermeiden, welche der naturalistischen Erklärungsweise dieses Abschnitts dem Schritte hemmend in den Weg treten, versuch sich wohl, eine andere Auslegung zu versuchen, w ohne Einmischung von etwas Übernatürlichem, Alle physischen und psychologischen Gesetzen zu erkläre möchte, wie sie am besten Paulus gegeben hat [1].

Gleich der erste Anstofs, wie heidnische Magi dem fernen Orient etwas von einem zu gebärenden schen König haben wissen können, wird dadurch räumt, dafs man jene Männer zu auswärtigen Juden Allein, wie es scheint, ganz gegen den Sinn des E listen. Denn indem dieser den Magiern die Frage Mund legt: πῦ ἐστιν ὁ τεχθεὶς βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων (so läfst er sie von den Juden sich unterscheiden, un die Tendenz der ganzen Erzählung betrifft, so schei kirchliche Ansicht nicht so ganz Unrecht zu haben Paulus meint, wenn sie diesen Besuch der Magier a erste Bekanntwerden Christi unter den Heiden betrach Ferner ist nun nach dieser natürlichen Erklärung d gentliche Reisezweck jener Männer nicht, den neug nen König zu sehen, und die Veranlassung ihres nicht der von ihnen beobachtete Stern: sondern sie vielleicht in merkantilischer Absicht nach Jerusalem, nur weil sie da und dort im Lande von einem neug nen König sprechen hören, fällt ihnen eine, kürzli merkte, himmlische Erscheinung ein, und sie wün gelegentlich das besprochene Kind selbst zu sehen. durch wird freilich das Anstöfsige der Bedeutsamkeit che bei der gewöhnlichen Deutung der Erzählung die

1) a. a. O. S. 200 ff.

logie bekommt, gemindert, doch nur auf Kosten der ungezwungnen Auslegung. Denn, wenn es auch angienge, aus μάγοις ohne Weiteres Kaufleute zu machen, so kann doch bei dieser Reise ihr Zweck kein merkantilischer gewesen sein, da bei ihrer Ankunft in Jerusalem ihre erste Frage nach dem neugeborenen Judenkönig ist, und sie sofort als Grund dieser Frage den im Morgenland gesehenen Stern, als veranlaſst durch diesen ihre jetzige Reise, und als Zweck derselben die dem Neugeborenen darzubringende Huldigung angeben (V. 2.: πο εειν — ειδομεν γαρ — και ἠλθομεν προσκυνῆσαι —).

Der ἀστήρ wird von dieser Erklärungsweise entweder zum natürlichen Meteor gemacht [2]), oder zum Kometen [3]), oder zu einer Constellation, d. h. einer Conjunktion mehrerer Planeten, welcher, von Kepler aufgestellten Ansicht neuerlich mehrere Astronomen und Theologen beigetreten sind [4]). Die Hauptfrage ist hiebei, ob das im Text angegebene Voranlaufen des ἀστήρ, nebst seinem Stillestehen über einem Hause, bei dieser Ansicht von demselben leichter erklärlich werde? Von den beiden ersteren Auffassungsweisen ist schon oben in dieser Beziehung die Rede gewesen. Bei der Fassung des ἀστήρ als Constellation wird das προάγειν (V. 9.) entweder von dem Auseinandertreten der bis dahin beisammen gestandenen Planeten gedeutet [5]): allein im Texte ist von keinem Auseinandergehen der Theile der Erscheinung, sondern von einem Vorwärtsgehen der ganzen Erscheinung die Rede; oder man nimmt das Süskind'sche *Plusquamperfectum* zu Hülfe, und stellt sich vor, die Constellation, welche die Magier in dem Thal zwischen

2) S. bei Kuinöl, p. 23.

3) Ebendas.

4) Kepler, in mehreren Abhandlungen; Münter, der Stern der Weisen; Ideler, Handbuch der mathemat. und technischen Chronologie, 2. Bd. S. 399 ff.

5) S. bei Olshausen S. 69.

Jerusalem und Bethlehem nicht haben sehen können
sich ihnen bei der Annäherung zu Bethlehem mit
male wieder gezeigt, und zwar über dem Wohno
Kindes hin stehend [6]). Denn das ἐπάνω ἐ ἦν τὸ
(V. 9.) soll nur überhaupt den Wohnort, nicht das
haus des Kindes und seiner Eltern bedeuten. Wir
dieſs zu; aber indem der Evangelist gleich folgen
καὶ εἰσελθόντες εἰς τὴν οἰκίαν, so wird eben hiedur
Wohnort näher als das Wohnhaus bestimmt, so daſs
Erklärung nur aus dem vergeblichen Bestreben ent
sich zeigt, das Wunderbare aus der evangelischen
lung zu entfernen. — Das Merkwürdigste bei der D
des ἀστήρ auf eine Constellation ist nun aber, da
durch dieselbe einen festen Punkt in der beglaubigt
schichte gefunden zu haben meint, an welchen m
Erzählung des Matthäus anknüpfen könne. Nach Kr
von Ideler [7]) berichtigter Berechnung nämlich fan
Jahre vor Herodes Tod eine Conjunktion des Jupit
Saturn im Zeichen der Fische statt, und diese, wie
jenem von den Astrologen auf die Juden bezogene
eben auf dieselbe Weise beiläufig alle 800 Jahre w
kehrt, hatte nach den Juden Abarbanel Berechnun
drei Jahre vor der Geburt des Moses stattgefund
daſs sich gar wohl an diese Constellation zu Herod
Erwartungen des zweiten groſsen Retters der Nati
knüpfen, und babylonische Juden zur Nachfrage ve
sen konnten [8]). Daſs nun aber der von Matthäus er
Stern eben jene Planetenconjunktion gewesen sei,
theils durch die Unsicherheit des Geburtsjahrs Jesu
theils passen Züge der evangelischen Erzählung ni
zu, wie das προήγειν und στῆναι, so wie, daſs die

6) Paulus a. a. O. S. 202. 221.
7) a. a. O.
8) Paulus a. a. O. S. 205 f.

als Nichtjuden bezeichnet sind; so dafs, sobald wir auf irgend ein anderes Datum stofsen, welches unsrer Erzählung bei Matthäus ähnlicher sieht, als diese Constellation, wir jenes und nicht diese als die Grundlage derselben vorauszusetzen berechtigt sind.

Die Anstöfse wegen der falsch gedeuteten A. T.lichen Stellen werden auf diesem Standpunkte dadurch entfernt, dafs eine falsche Auslegung von Seiten der N. T.lichen Schriftsteller geradezu in Abrede gezogen wird. Die Weissagung des Micha soll eben nur das Synedrium auf den Messias und sein Geborenwerden in Bethlehem gedeutet, Matthäus aber diese Deutung mit keinem Worte gebilligt haben [9]). Allein, da Matthäus weiter erzählt, wie der Erfolg der Auslegung des Synedriums entsprochen habe: so ist darin eine faktische Billigung dieser Auslegung enthalten. Eigen geht Paulus mit der Stelle aus Hosea zu Werke. Nur abwehren wolle Matthäus durch Anführung derselben den Anstofs, welchen palästinische Juden daran nehmen konnten, dafs der Messias das heilige Land einst verlassen habe, indem er darauf aufmerksam mache, dafs auch jener Erstgeborene Gottes in andrem Sinne (das jüdische Volk) aus Ägypten gehalt worden sei, weswegen sich Niemand daran stofsen dürfe, dafs auch bei diesem Sohne Gottes (dem Messias) eine solche Reise in das unheilige Ausland stattgefunden. Allein von einem solchen blos negativen, abwehrenden Zwecke der angeführten A. T.lichen Weissagungen ist in der ganzen Stelle keine Spur [10]), vielmehr haben diese Anführungen durchaus die positive Absicht, die Messianität Jesu dadurch zu begründen, dafs messianische Weissagungen als an ihm in Erfül-

9) Ders. S. 202. 219 f.

10) Später knüpften sich zwar an diese ägyptische Reise Jesu jüdische Lästerungen, aber ganz anderer Art, von welchen im folgenden Kapitel die Rede werden wird.

lung gegangen nachgewiesen werden. — Dafs ebens
geblich in Bezug auf die beiden andern in unsre
schnitt citirten Weissagungen das πληρωθῆναι zur b
Analogie und Anwendbarkeit zu verflüchtigen gesuch
de, bedarf keiner weiteren Ausführung.

Die mehrfachen Weisungen endlich, welche die
sonen unserer Erzählung durch Traumerscheinunge
kommen, werden auf dem gegenwärtigen Standp
sämmtlich psychologisch aus vorangegangenen Erkun
gen und Gedanken der Wachenden erklärt. Dieſs s
zwar bei der letzten Erscheinung dieser Art, V. 22,
den Text selbst an die Hand gegeben, indem es hier
Joseph habe gehört, dafs Archelaus Herr von Judä
worden sei, und habe sich daher gefürchtet, dorth
gehen; hierauf erst sei ihm eine höhere Weisung im
me zugekommen. Dennoch ist auch hier, wenn ma
nauer zusieht, das im Traume Mitgetheilte etwas
und nicht aus dem Wachen herübergenommen; n
nur das Negative, dafs wegen des Archelaus eine N
lassung in Bethlehem nicht wohl rathsam sei, war
Joseph im Wachen gegeben: das Positive, dafs er
Nazaret ziehen solle, wird erst im Traum hinzug
Bei den übrigen Traumerscheinungen unseres Absc
aber ist es geradezu Interpolation des Textes, wenn
sie auf die bezeichnete Weise erklären will. Denn s
dafs Herodes dem Kinde nach dem Leben trachte
dafs er nun gestorben sei, läfst der Text dem Josep
durch den Traum bekannt werden; so wie auch di
gier kein Mifstrauen gegen Herodes haben, bis der
sie vor ihm warnt.

Wenn hienach die Auffassung der Matth. 2. erz
Vorgänge als natürlicher dem Sinne des Berichts en
den zuwider ist, in ihrem ursprünglichen Sinne gen
aber die evangelische Erzählung bis zum Abenteuer
Übernatürliches, und Unwahrscheinliches bis zum U

lichen enthält: so muſs man zum Zweifel an dem historischen Charakter der Erzählung, und zu der Vermuthung geführt werden, daſs wir hier etwas Sagenhaftes vor uns haben. Von dieser mythischen Auffassungsweise sind aber auch hier die ersten Versuche so ungeschickt ausgefallen, daſs sie über die Sphäre der natürlichen Erklärung, welche sie überfliegen wollten, in der That nicht hinausgekommen sind. Der Verfasser einer schon öfters angeführten Abhandlung über die beiden ersten Kapitel des Matthäus und Lukas [11]) glaubt das ursprünglich Geschichtliche und die sagenhaften Zuthaten der Erzählung auf folgende Weise scheiden zu können. Historisch, meint er, möge sein, daſs, bei der allgemeinen Erwartung des Messias in jener Zeit, einigen arabischen Juden, die sich mit Astronomie beschäftigten, ein Komet aufgefallen war, dessen von ihnen angenommene Beziehung auf den Messias sie zu einer Reise nach Jerusalem, wo sie Herodes zu sich kommen lieſs, und von da nach Bethlehem veranlasste; wobei nun aber das Vorangehen und Stehenbleiben des Sterns mythische Zuthat sei. In Bethlehem, wo vielleicht gerade kein andres neugebornes Kind war, fanden sie das der Maria, welches sie jedoch seines armseligen Zustandes wegen nicht für das messianische erkannten, sondern, nachdem sie ihm aus Mitleid Einiges von ihren Schätzen geschenkt, auf einem andern Wege zurückreisten, indem sie es nicht für der Mühe werth hielten, dem Herodes von ihrem vergeblichen Gange Rapport zu erstatten. Weil nun aber der Sohn der Maria sich später als Messias auswies, so drehte sich die Erzählung: der Stern muſste ihnen den Weg zu ihm gezeigt haben, sie selbst huldigend vor dem Kinde niedergefallen sein, und ein Engel sie gewarnt

11) In Hasse's Magazin 3, 1, 171 ff. Auf etwas Ähnliches läuft auch die Ansicht von Matthäi, Religionsgl. der Apostel, 1, S. 422 ff. hinaus.

haben, nicht mehr zu Herodes zurückzukehren. Da
rodes sofort Kinder in Bethlehem morden liefs, u
seph, davon unterrichtet, nach Ägypten floh, ist
historisch; nur die darauf angewendeten A. T.lichen
len und die Engelerscheinungen sind späterer Zus
Schon etwas mehr glaubte Kayo [12]) auf Rechnung
ge schreiben zu müssen. Arabische Kaufleute, mei
welche zufällig nach Bethlehem kamen, lernten Jesu
als bedürftige Fremde kennen (nach Matthäus sind
Eltern in Bethlehem nicht fremd), beschenkten sie, w
ten ihnen viel Gutes für ihr Kind, und reisten
Wie Jesus später als Messias sich geltend machte,
nerte man sich jener Begebenheit, und schmückte
Stern, Traumerscheinung und gläubiger Huldigung aus.
die Erzählungen von der Flucht nach Ägypten u
Bethlehemitischen Kindermord schlofsen sich an, we
eine Wirkung jenes Vorfalls auf den Herodes voraus
der vielleicht um jene Zeit aus andern Ursachen in
hem einige Familien umbringen liefs, wie auch Jes
leicht später zu andern Zwecken in Ägypten war.

Bei dieser, wie bei der reinnatürlichen Erklärun
bleiben also die Fakta der Ankunft einiger Orientale
Flucht nach Ägypten und der Blutscene in Bethleh
hen, entkleidet jedoch von allem wundervollen Sch
welcher sie in der evangelischen Erzählung umgieb
sollen nun diese Fakta begreiflich sein, und gar wo
haben zutragen können. In der That aber werden
durch unbegreiflicher, als selbst bei der orthodoxen
rungsart. Denn mit dem übernatürlichen Schmucke
nen Thatsachen zugleich alles Motivirende genomme
sie schweben völlig in der Luft. Wie die Orient
ein Verhältnifs zu Jesu Eltern und dem Kinde ko

---

12) Über formelle oder genetische Erklärungsart der W
in Hanna's Museum, 1, 3, 199 ff.

ist in der Erzählung des Matthäus vollständig motivirt: bei der zuletzt ausgeführten Erklärungsweise aber bleibt es ein wunderlicher Zufall. Das Blutbad zu Bethlehem hat in der evangelischen Geschichte seine bestimmte Veranlassung: hier aber begreift man nicht, wie Herodes dazu gekommen sein soll, es zu veranstalten, und ebenso steht die Reise Jesu nach Ägypten, so dringend begründet bei Matthäus, bei dieser Ansicht ganz unerklärlich da. Man kann zwar sagen: diese Begebenheiten werden in der Wirklichkeit ihre hinreichenden Veranlassungen gehabt haben, nur dafs Matthäus diesen natürlichen Zusammenhang verschwiegen und einen andern wunderhaften an die Stelle gesetzt hat. Allein der Schriftsteller oder die Sage, wenn sie Begebenheiten mit ganz falschen Motiven und Nebenumständen zu umgeben im Stande sind: so vermögen sie auch die Begebenheiten selbst zu erdichten, und dieſs wird um so wahrscheinlicher, je klarer sich nachweisen läfst, wie die Sage, auch ohne dafs irgend etwas dergleichen wirklich vorgefallen war, ein Interesse haben konnte, es als so vorgefallen darzustellen. Dieſs läfst sich aber kaum bei einem evangelischen Abschnitt einleuchtender machen, als eben bei dem unsrigen.

§. 32.

Die Erzählung von den Magiern und was damit zusammenhängt, rein mythisch.

In naiver Weise haben mehrere Kirchenväter auf den wahren Schlüssel der Erzählung von den Magiern und ihrem Sterne hingewiesen, indem sie, um zu erklären, woher jene heidnischen Astrologen von einem Stern des Messias haben wissen können, die Vermuthung aufstellten, sie mögen wohl aus den Weissagungen des heidnischen Propheten Bileam, dessen Orakel von dem aus Jakob aufgehenden Sterne auch bei Moses sich finde, geschöpft ha-

ben [1]). Mit richtiger Einsicht hat daher K. Ch. L. Schw
an der Paulus'schen Auslegung dieses Abschnitts bes
ders dieſs getadelt, daſs sie keine Rücksicht auf den St
nehme, welcher sich, nach jüdischer Erwartung, bei
Erscheinung des Messias zeigen sollte. Und doch, sezt
hinzu, ist in keinem Andern Heil, ist auch kein and
Name da, wodurch dieser Erzählung könnte geholfen w
den [2]). Nämlich die Weissagung Bileams 4. Mos. 24,
von einem Stern aus Jakob war allerdings die Veran
sung, — freilich nicht, wie die Kirchenväter glaubten, d
wirklich damals Magier einen erschienenen Stern für
des Messias erkannten und deſshalb nach Jerusalem reis
wohl aber, daſs die Sage bei Jesu Geburt einen Stern
scheinen und von Astrologen als den des Messias erka
werden lieſs. Die dem Bileam in den Mund gelegte W
sagung bezog sich ursprünglich auf irgend einen glüc
chen und siegreichen israëlitischen Regenten; sie sch
aber frühzeitig eine messianische Deutung erhalten zu
ben. Sollte auch die Übersetzung des Targum Onkel
surget rex ex Jacobo, et Messias (unctus) ungetur
Israële nichts beweisen, da hier das *unctus* als Paral
des *rex* vielleicht auch einen gewöhnlichen König bedeu
könnte: so haben doch nach Aben Esra's Zeugniſs [3]) u
den von Wetstein und Schöttgen angeführten Stelle
manche Rabbinen die Weissagung auf den Messias be
gen. Auch der Name Bar Cochba, welchen der beka
te Pseudomessias unter Hadrian führte, war mit Rü
sicht auf die messianisch gedeutete Weissagung des
leam gewählt.

---

1) Orig. c. Cels. 1, 60. Ebenso Auctor op. imperf. in Ma
bei Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. p. 807 f.

2) Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 130.

3) In loc. Num. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 132.): Multi
terpretati sunt haec de Messia.

4) Wetstein z. d. St., Schöttgen, horae, 2, S. 131 f.

Ihrem ursprünglichen Sinn nach spricht zwar die bezeichnete Stelle von keinem wirklichen Sterne, sondern vergleicht nur den zu erwartenden Fürsten Israëls mit einem solchen, und so wird sie auch noch von dem angeführten Targum ausgelegt; bald aber machte der steigende Glaube an Astrologie, vermöge dessen man jede merkwürdige Begebenheit durch siderische Veränderungen angezeigt sich dachte, dafs man den Spruch des Bileam nicht mehr bildlich, sondern eigentlich von einem Stern verstand, der zur Zeit des Messias am Himmel erscheinen sollte. Was die Verbreitung des astrologischen Glaubens um die Zeit Jesu betrifft, so glaubte man z. B. die künftige Grösse des Mithridates durch einen, in den Jahren seiner Geburt und seines Regierungsantritts erschienenen Kometen vorbedeutet, [5]) und ein bald nach J. Cäsars Tod beobachteter Komet wurde in genaue Beziehung zu diesem Ereignifs gesetzt [6]). Dafs diese Vorstellungsweise auch auf die Juden von Einfluss war, erhellt daraus, dafs wenigstens spätere jüdische Schriften zur Zeit von Abrahams Geburt einen ausgezeichneten Stern erscheinen lassen [7]). Von hier aus lag es denn nahe, auch die Geburt des Messias durch einen Stern verkündigt sich zu denken, zumal ein solcher in dem messianisch gedeuteten Bileamsorakel bereit lag. Wirklich machten die Juden diese Combination; denn rabbinische Vorstellung ist es wenigstens, dafs zur Zeit der Geburt des Messias ein Stern im Osten erscheinen und

5) Justin. Hist. 37, 2.

6) Plin. H. N. 2, 23.

7) Jalkut Rubeni, f. 32, 3 (bei Wetstein): qua hora natus est Abrahamus, pater noster, super quem sit pax, stetit quoddam sidus in oriente et deglutivit quatuor astra, quae erant in quatuor coeli plagis. Nach einer arabischen Schrift, Masiem betitelt, wird dieser die Geburt Abrahams vorbedeutende Stern von Nimrod im Traum gesehen. Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 1, S. 343.

längere Zeit sichtbar sein werde [8]). Wie mit dieser einfacheren jüdischen Vorstellung, dafs zur Zeit des Messias überhaupt ein Stern erscheinen werde, unsre Erzählung im Matthäus verwandt ist: so mit jenen übertreibenden Schilderungen des zu Abrahams Zeit erschienenen Gestirns die apokryphischen Beschreibungen des Sterns, der Jesu Geburt verkündigt haben sollte [9]). Offenbar also verhält es sich mit dem bei Jesu Geburt nach Matthäus erschienenen Stern so, wie schon K. Ch. L. Schmidt [10]), mit welchem neuestens auch Fritzsche übereinstimmt, es dargestellt hat. Wie Sterne überhaupt immer die Vorläufer grofser Begebenheiten sind: so, dachten die Juden zur Zeit Jesu, müsse nach 4. Mos. 24, 17. auch des Messias Geburt durch einen Stern voraus verkündigt werden. Die neuen Christen aus den Juden aber konnten ihren Glauben an Jesum als den Messias vor sich und Andern nur dadurch rechtfertigen und begründen, dafs sie alle Attribute, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias lieh, an ihrem Jesus als verwirklicht nachzuweisen sich bemühten, was

---

8) Testamentum XII Patriarcharum, test. Levi, 18 (Fabric. Cod. pseud. V. T. p. 534 f.): καὶ ἀνατελεῖ ἄστρον αὐτῷ (des messianischen ἱερεὺς καινός) ἐν οὐρανῷ, — φωτίζον φῶς γνώσεως κ. τ. λ. Pesikta Sotarta f. 48, 1 (bei Schöttgen 2, S. 531): Et prodibit stella ab oriente, quae est stella Messiae, et in oriente versabitur dies XV. Vgl. Sohar Genes. f. 74. bei Schöttgen 2, 524, und einige andere Stellen, welche Ideler nachweist im Handbuch der Chronologie, 2. Bd. S. 409. Anmerk. 1. und Bertholdt, Christologia Judaeor. §. 14.

9) Vergl. mit den, Anm. 7. angeführten Stellen Protevang. Jac. cap. 21: εἶδομεν ἀστέρα παμμεγέθη, λάμψαντα ἐν τοῖς ἄστροις τούτοις καὶ ἀμβλύνοντα αὐτὰς τῷ φαεινῷ. Noch mehr übertrieben in Ignat. ep. ad Ephes. 19. S. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Thilo, cod. apocr. 1, S. 390 f.

10) Exeget. Beiträge 1, S. 139 ff.

um so arglosser und unwidersprochener geschehen konnte, je weiter man sich von dem Zeitalter Jesu entfernte, und je mehr namentlich die Geschichte seiner Kindheit im Dunkel lag. Daher zweifelte man bald genug nicht mehr, dafs nicht auch die erwartete Erscheinung eines Sterns bei Jesu Geburt wirklich zugetroffen sei [11]). Dafs aber diese Erscheinung von orientalischen Magiern gesehen worden, dieser Zug ergab sich, den Stern einmal vorausgesetzt, von selbst; denn die Bedeutung desselben konnte Niemand besser verstehen als Astrologen, und als das Vaterland dieser Kenntnisse galt der Orient.

Indessen hängt dieſs, so wie ohnehin das, dafs die Magier eine Reise nach Judäa unternehmen und dem messianischen Kinde köstliche Geschenke bringen, noch mit andern A. T.lichen Stellen zusammen. In der Schilderung der besseren Zukunft, welche Jesaias Kap. 60. giebt, wird namentlich auch dieſs hervorgehoben, dafs in jener Zeit die entferntesten Völker und Könige zur Verehrung Jehova's nach Jerusalem kommen und Gold und Weihrauch und allerlei angenehme Gaben darbringen werden [12]). Wenn in dieser jesaianischen Stelle nur von der messianischen Zeit die Rede ist, ein messianisches Subjekt aber fehlt: so wird Ps. 72. von einem Könige, von dem es heifst, man werde ihn fürchten so lange Mond und Sonne währen, zu seiner Zeit werde Gerechtigkeit blühen und alle Völker ihn preisen, also von einem leicht messianisch zu fassenden

---

11) Faustus in der Überschrift vom Kap. 2: Etiam stella, quam judaica disciplina sub Messiae natales visum iri dicit, quo Jesus nascebatur tempore exorta est.

12) Wie es Matth. 2, 11. von den Magiern heifst: προσήνεγκαν αυτῷ — χρυσὸν καὶ λίβανον: so Jes. 60, 6 (LXX): ἥξουσι, φέροντες χρυσίον, καὶ λίβανον οἴσουσι. Das dritte Geschenk, welches bei Matth. in σμύρνα besteht, ist bei Jes. λίθος τίμιος.

Subjekte, gerade wie Jes. 60. gesagt, dafs ihm fremde K
nige Gold und andere Geschenke bringen werden (V.
15.). Dazu kommt, dafs in jener Prophetenstelle das Wa
fahrten fremder Völker nach Jerusalem mit einem über d
ser Stadt aufgegangenen Lichte in Verbindung gesetzt ist
welches an den Stern des Bileam erinnern mufste. W
war daher natürlicher, da man auf der einen Seite ein
messianischen Stern aus Jakob, zu dessen Beobachtu
Sternkundige am geeignetsten waren, auf der andern e
über Jerusalem aufgegangenes Licht hatte, zu welch
ferne Völker, Geschenke bringend, wandeln sollten, —
Beides zu combiniren und zu sagen: des über Jerusal
aufgegangenen Sterns wegen kamen fernher Astrologen m
Geschenken für den durch den Stern angedeuteten Me
sias! — Hatte man aber einmal einen Stern und um s
netwillen fernher ziehende Reisende: so liefs man lieb
auch vollends diesen Stern den unmittelbaren Führer ihr
Reise sein, ihnen auf ihrem Zuge vorauleuchten. Die
Vorstellung war im Alterthum sehr gewöhnlich: dem Ane
bezeichnete nach Virgil eine *stella facem ducens* vorb
deutend den Weg von Troja in das Abendland [14]); de
Thrasybul und Timoleon führten himmlische Feuer [15]) un
auch dem Abraham sollte ein Stern den Weg zum Mori
gezeigt haben [16]). Zudem schien in der Prophetenstell
selbst das Himmelslicht mit der Wanderung der Geschen
kebringenden als Leiter ihres Zugs in Verbindung gesetz
zu sein; wenigstens konnte der zunächst bildliche Aus
druck, Völker und Könige werden in dem, über Jerusale

---

13) V. 1 (LXX): φωτίζε, φωτίζε, Ἱερουσαλήμ, ἦκει γάρ σ
τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπί σε ἀνατέταλκεν. V.
καὶ πορεύσονται βασιλεῖς τῷ φωτί σου (לְאוֹרֵךְ) κ. τ. λ

14) Aeneid. 2, 693 ff.

15) S. die Nachweisungen bei Wetstein z. d. St.

16) Nach einer Stelle bei Wetstein S. 247.

aufgegangenen Lichte wandeln, später leicht in rabbinischem Geiste eigentlich verstanden werden. Dafs der Stern die Magier nicht geradezu nach Bethlehem führt, wo Jesus sich befand, sondern sie erst nach Jerusalem sich wenden, könnte einestheils in der Prophetenstelle seinen Grund haben, welche das aufgehende Licht und die Geschenkebringenden auf Jerusalem bezieht; der Hauptgrund ist jedoch, dafs zu Jerusalem Herodes zu finden war. Was eignete sich nämlich mehr zur Veranlassung des herodischen Mordbefehls, als die Aufsehen erregende Nachricht der Magier, den Stern des grofsen Judenkönigs gesehen zu haben?

Einen Mordbefehl des Herodes gegen Jesum ergehen zu lassen, lag aber im Interesse der urchristlichen Sage. Durch Mordanschläge und Aussetzungen hat von jeher die Sage die Kindheit grofser Männer verherrlicht: je gröfser die Gefahr, welche über ihnen schwebte, desto höher scheint ihr Werth zu steigen; je unerwarteter ihre Rettung erfolgt, desto deutlicher zeigt sich, wie viel dem Himmel an ihnen gelegen war. Daher finden wir in den Kindheitsgeschichten des Cyrus bei Herodot [17]), des Romulus bei Livius [18]), selbst noch später in der des Augustus bei Sueton [19]), diesen Zug, und auch die hebräische Sage hat ihn bei Moses nicht vergessen. Die Erzählung 2. Mos. 1. 2. ist der unsrigen besonders darin genau verwandt, dafs der Mordbefehl beidemale nicht blos speciell auf Moses oder Jesus, sondern allgemein auf eine gewisse Klasse von Kindern, dort alle männlichen, neugeborenen, hier auf alle

17) 1, 108 ff.

18) 1, 4.

19) August. 94: Ante paucos quam nasceretur menses prodigium Romae factum publice, quo denuntiabatur, regem populi Romani naturam parturire. Senatum exterritum, censuisse, ne quis illo anno genitus educaretur. Eos, qui gravidas uxores haberent, quo ad se quisque spem traheret, curasse, ne Senatusconsultum ad aerarium deferretur.

von und unter zwei Jahren, sich bezieht. Freilich n
der Erzählung des Exodus ist der Mordbefehl ganz o
Rücksicht auf den Moses gegeben, von dessen Geburt P
rao nichts ahnt, und der also nur zufällig durch jenen
fehl mitgefährdet wird: aber diese Darstellung war
Tradition im hebräischen Volke nicht absichtsvoll genug,
sie hat daher schon bei Josephus eine Wendung erhalt
durch welche sie den Sagen von Cyrus und Augustus, w
auch der Erzählung des Matthäus bedeutend ähnlic
wurde, die nämlich, dafs eine Eröffnung seiner Schrift
ter (wie bei Herodot der Traumdeuter und bei Matth
der Sterndeuter), es werde ein Kind geboren werden,
den Israeliten aufhelfen, die Ägypter aber demüthigen w
de, den Pharao zu jenem Mordbefehl veranlafst habe
Wie den Gesetzgeber, so liefs die Sage bald auch
Stammvater der Nation, kaum geboren, durch den Mo
anschlag eines argwöhnischen Tyrannen in Lebensgef
gerathen. Wie dem Moses Pharao als Feind und Un
drücker entgegenstand, so wurde dem Abraham Nim
in der gleichen Rolle gegenübergestellt. Diesem sagten
ne Weisen, durch einen ausgezeichneten Stern aufmerk
gemacht, dafs dem Tharah ein Sohn geboren sei, von w
chem ein gewaltiges Volk abstammen werde, worauf
ebenfalls einen Mordbefehl ergehen läfst, welchem jed
Abraham glücklich entgeht [20]). Was Wunder, dafs

20) Joseph. Antiq. 2, 9, 2: τῶν ἱερογραμματέων τις — —
γέλλει τῷ βασιλεῖ, τεχθήσεσθαί τινα κατ' ἐκεῖνον
καιρὸν τοῖς Ἰσραηλίταις, ὃς ταπεινώσει μὲν τὴν
γυπτίων ἡγεμονίαν, αὐξήσει δὲ τὰς Ἰσραηλίτας τραφ
ἀρετῇ δὲ πάντας ὑπερβαλεῖ, καὶ δόξαν ἀείμνηστον
σεται. Δείσας δὲ ὁ βασιλεύς, κατὰ γνώμην τὴν ἐ
κελεύει πᾶν τὸ γεννηθὲν ἄρσεν ὑπὸ τῶν Ἰσραηλιτῶν
τὸν ποταμὸν ῥιπτοῦντας διαφθείρειν.

21) Jalkut Rubeni (Fortsetzung der Anm. 7. angeführten Ste
dixerunt sapientes Nimrodi: natus est Tharae filius hac
hora, ex quo egressurus est populus, qui haereditabit

nun, wie dem Stammvater und dem Gesetzgeber, so auch dem Wiederhersteller der Nation, dem Messias, einen andern Nimrod und Pharao in der Person des Herodes entgegenstellte, diesem durch Weise seine Geburt verkündigen, ihm dem Neugeborenen nach dem Leben trachten, diesen aber seinen Nachstellungen glücklich entkommen liefs? Hat ja doch die apokryphische Legende sich bewogen gefunden, auch in der Geschichte des Vorläufers diesen Zug nachzubilden: auch er soll durch den herodischen Mordbefehl in Gefahr gekommen, aus dieser durch das Wunder eines für ihn und seine Mutter sich öffnenden Berges gerettet, sein Vater aber, weil er den Aufenthaltsort des Knaben nicht anzeigen wollte, ermordet worden sein [22]).

Die Art, wie Jesus den Nachstellungen des Herodes entgeht, ist eine andere, als wie nach der mosaischen Geschichte Moses und nach der jüdischen Sage Abraham [23]) den gegen sie ergangenen Mordbefehlen; nämlich durch eine Flucht aus dem Lande, nach Ägypten. Eine Flucht ausser Landes kommt zwar auch im Leben des Moses vor, aber nicht in der Geschichte seiner Kindheit, sondern nachdem er als Mann den Ägypter erschlagen, als Pharao ihm defshalb nach dem Leben trachtet, flüchtet er sich nach Midian (2. Mos. 2, 15.). Dafs auf diese Flucht des ersten Goël bei der des zweiten Rücksicht genommen ist, zeigt unser Text selbst ausdrücklich an, indem er dem Engel, welcher den Joseph zur Rückkehr aus Ägypten nach Palästina ermuntert, dieselben Worte in den Mund legt, mit welchen dort die Rückkehr des Moses aus Midian nach

---

sens et futurum seculum; si tibi placuerit, detur patri ipsius domus argento auroque plena, et occidat ipsum. Vgl. auch die Stelle des arabischen Buchs, bei Fabric. Cod. pseudepigr. a. a. O.

22) Protev. Jacobi c. 22 f.

23) S. die Fortsetzung der Not. 21. angeführten Stellen.

Ägypten motivirt ist [24]). Dafs nun aber Jesus gerade n
Ägypten geflüchtet wird, dafür läfst sich freilich die e
dahin gehende Flucht Jerobeams, dieses Abtrünnigen
dem Davidisch-messianischen Geschlechte (1. Kön. 11,
12, 2.) nicht anführen; sondern wir müssen uns hiefür
die Prophetenstelle halten, welche unser Evangelist
Hosea 11, 1. citirt: ἐξ Αἰγύπτου ἐκάλεσα τὸν υἱόν μου. D
diese Stelle von den Juden auf den Messias bezogen w
den wäre, dafür sind zwar die unmittelbaren Belege s
unsicher [25]), doch war es bei Vergleichung von Stel
wie Ps. 2, 7, wo das בְּנִי אַתָּה auf den Messias bezogen w
de, natürlich, dafs man auch dem לִבְנִי bei Hosea eine m
sianische Beziehung gab; was zur Erklärung dieses Zug
in der Kindheitsgeschichte Jesu hinreicht, wenn auch
lerdings die jüdische Meinung, dafs der Messias bald na
seiner Geburt werde verborgen werden [26]), zu heteroge
die andre aber, dafs er unter Heiden erzogen werden w
de [27]), erst nach der letzten Zerstreuung des Volks e
standen sein mag.

Da sich den Schwierigkeiten der supranaturalistisch
wie der natürlichen Erklärung gegenüber, wie wir nu
mehr sehen, die mythische so ganz von selbst ergiebt:
kann nicht lange die Frage sein, welche den Vorzug ve
diene, und wir müssen uns daher bescheiden, auch dur
die bisher betrachtete Erzählung kein einzelnes Faktu
aus dem Leben Jesu zu erfahren, sondern nur eine ne
Probe davon zu bekommen, wie bestimmt der messianisch

---

24) 2. Mos. 4, 19 (LXX): βάδιζε, ἄπελθε εἰς Αἴγυπτον· τεθν
κασι γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντές σου τὴν ψυχήν.

Matth. 2, 20: ἐγερθεὶς πορεύου εἰς γῆν Ἰσραήλ, τεθν
κασι γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου.

25) S. z. B. Schöttgen, horae, 2, 209.

26) Schöttgen, 2, 532 f.

27) Tanchuma f. 19, 3. bei Schöttgen, 2, S. 169.

Eindruck war, den Jesus hinterliefs, da selbst der Geschichte seiner Kindheit ein messianischer Zuschnitt gegeben wurde [28]).

Blicken wir von hier noch einmal auf die Erzählung des Lukas, Kap. 2., zurück, so weit sie der unsrigen parallel läuft: so haben wir schon gesehen, dafs die unsrige das von Lukas Erzählte nicht als früher Vorgefallenes voraussezt; noch weniger kann das Umgekehrte stattfinden, dafs die Magier vor den Hirten gekommen wären: es fragt sich also, ob nicht vielleicht beide Berichte dasselbe darstellen wollen, nur dafs sie diefs auf verschiedene Weise thun? Auf dem älteren ortholoxen Standpunkte, welcher den Stern bei Matthäus als einen Engel zu fassen geneigt war, lag es nahe, denselben mit dem Engel bei Lukas in der Art zu identificiren, dafs der in der Geburtsnacht Jesu den bethlehemitischen Hirten erschienene Engel von den Magiern in der Ferne für einen über Judäa stehenden Stern gehalten worden sein sollte [29]), so dafs beide Berichte im Wesentlichen richtig wären. Neuerlich hat man nur Einen, und zwar den des Lukas, als den richtigen vorausgesezt, den des Matthäus aber als ausgeschmückte Umbildung von jenem dargestellt. Aus dem Engel im himmlischen Glanze bei Lukas soll in der umbildenden Erzählung der Matthäustradition ein Stern geworden sein, wie die Begriffe von Engeln und Sternen in der höheren jüdischen Theologie zusammenflofsen; die Hirten aber sollen zu königlichen Weisen umgebildet worden sein, wie ja die

---

28) Auch Schleiermachers, über den Lukas, S. 47, erklärt die Erzählung von den Magiern u. s. w. für eine symbolische; da er es aber verschmäht, auf die hiehergehörigen A. T.lichen u. s. Stellen Rücksicht zu nehmen, so rächt sich diess dadurch, dass er in der Deutung der Erzählung theils im Allgemeinen stehen bleibt, theils in's Schiefe geräth.

29) So Lightfoot, horae p. 202.

Könige im Alterthum Hirten der Völker heifsen [30]). Die
Ableitung wäre selbst dann durch ihre Künstlichkeit u
wahrscheinlich, wenn es richtig wäre, was dabei voraus
gesezt wird, dafs die hiehergehörigen Erzählungen d
Lukas den Stempel der historischen Wahrheit tragen.
wir aber hievon das Gegentheil nachgewiesen zu hab
hoffen, mithin zwei gleich unhistorische Erzählungen v
uns liegen: so fehlt jeder Grund, die gequälte Herausde
tung des Matthäischen Berichts aus dem des Lukas der
einfachen Ableitung desselben aus A. T.lichen Stellen u
jüdischen Meinungen vorzuziehen. Es sind also diese b
den Beschreibungen der ersten Introduktion Jesu zw
Varintionen über dasselbe Thema, aber ohne direkten E
flufs der einen auf die andere.

§. 33.

Chronologisches Verhältniss des Besuchs der Magier samm
der Flucht nach Ägypten bei Matthäus zu der Darstellung
im Tempel bei Lukas.

Es ist oben bemerkt worden, dafs die im Anfang sie
lich parallel laufenden Erzählungen des Matthäus und L
kas in der Folge ganz auseinandergehen, indem, statt d
tragischen Katastrophe mit Kindermord und Flucht u
Lukas die friedliche Scene der Darstellung des Jesuskind
im Tempel aufbehalten hat. Setzen wir für jezt das R
sultat unsrer lezten Untersuchung, den blos mythisch
Charakter der Erzählung bei Matthäus, bei Seite und fr
gen: in welchem Zeitverhältnifs soll diese Darstellung
Tempel zu dem Magierbesuch und der Flucht nach Aegy
ten stehen?

Eine ausdrückliche chronologische Bestimmung hat v
beiden Begebenheiten nur die Darstellung im Tempel, v
welcher es heifst, dafs sie nach der gesetzlichen Zeit d

30) Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kanonisch
Evangeliums, S. 69 ff.

Reinigung einer Mutter, d. h. also, nach 3. Mos. 12, 2—4., 40 Tage nach der Geburt des Kindes, vorgegangen sei (Luc. 2, 22.). Die Zeit der andern Begebenheit ist nicht so bestimmt festgesezt: es heifst nur, die Magier seien angekommen τῷ Ἰησοῦ γεννηθέντος ἐν Βηθλεὲμ (Matth. 2, 1.), unbestimmt wie lange hernach. Da aber durch dieses Particip der Besuch der Magier unmittelbar, wenigstens wie wenn nichts Bedeutendes dazwischen vorgefallen wäre, an die Geburt des Kindes angeknüpft zu werden scheint: so hat diefs einige Ausleger auf die Ansicht geführt, dafs jener Besuch vor die Darstellung im Tempel zu setzen sei [1]). Dabei bleibt noch die doppelte Möglichkeit offen, entweder auch noch die Flucht nach Ägypten der Darstellung im Tempel vorzusetzen, oder den Besuch der Magier zwar dieser voranzustellen, die Flucht aber erst auf die Darstellung folgen zu lassen. Nimmt man das Leztere an, und klemmt die Darstellung im Tempel zwischen den Magierbesuch und die Flucht ein: so verwickelt man sich in einen schlimmen Zwiespalt sowohl mit den Worten des Matthäus als mit dem Zusammenhang der Sachen. Da nämlich mit derselben Participialconstruktion der Evangelist hier an die Umkehr der Magier die Aufforderung zur Flucht knüpft (ἀναχωρησάντων αὐτῶν ἰδοὺ ἄγγελος κ. τ. λ. V. 13.), mit welcher er V. 1. die Ankunft der Morgenländer an die Geburt Jesu angeschlossen hatte: so mufs doch gewifs derjenige, welchen diese Construktion oben bewogen hatte, die durch sie verbundenen Begebenheiten ohne Dazwischenkunft eines andern bedeutenden Vorfalls aufeinander folgen zu lassen, auch hier sich durch dieselbe abgehalten finden, zwischen die durch sie verknüpften Ereignisse des Besuchs und der Flucht ein drittes einzuschieben. Was aber die Sache betrifft, so wird man doch nicht wahrschein-

1) So z. B. Augustin de consensu evangelistarum 2, 5. Strss, opusc. acad. 3, S. 96 ff.

lich finden wollen, dafs in einem Zeitpunkt, in wel
Gott dem Joseph anzeigen läfst, er sei zu Bethlehem
mehr vor Herodes sicher, demselben eine Reise nac
rusalem, also eigentlich in die Hände des Herodes hi
zugelassen worden wäre. Jedenfalls hätte allen Beth
ten die strengste Vorsicht eingeschärft werden müssen
Ruchtbarwerden der Anwesenheit des messianischen K
in Jerusalem zu verhüten. Solches ängstliche Inco
ist aber in der Erzählung des Lukas nirgends zu sp
vielmehr macht nicht nur Simeon im Tempel auf J
aufmerksam, ohne vom Geist oder von den Eltern
verhindert zu werden, sondern auch Hanna glaubt de
ten Sache einen Dienst zu thun, wenn sie die Kund
dem neugeborenen Messias so sehr wie möglich verb
(Luc. 2, 28. ff. 38.). Dafs sie dieſs nur unter Glei
sinnten that (ἐλάλει περὶ αὐτοῦ πᾶσι τοῖς προσδεχομέ
λύτρωσιν ἐν Ἰερουσαλήμ), konnte nicht verhindern,
es nicht auch der herodischen Partei bekannt wurde
eben, je gröfser die Aufregung jener προσδεχόμενοι
solche Kunde wurde, desto mehr auch die Aufmerksa
der Regierung erregt werden, und so Jesus in die H
des lauernden Herodes fallen mufste.

In jedem Falle müfste sich also, wer die Darste
im Tempel nach dem Besuch der Magier setzt, auch
vollends entschliefsen, sie selbst bis nach der Rück
aus Ägypten zu verschieben. Allein auch dabei ge
nicht ohne Verstofs gegen die Berichte ab. Es müfste
nämlich dieser Annahme zufolge zwischen der Geburt
und seiner Darstellung im Tempel ereignet haben: die
kunft der Magier; die Flucht nach Aegypten; der b
hemitische Kindermord; der Tod des Herodes; die R
kehr der Eltern Jesu aus Aegypten. Das ist aber fü
Tage offenbar zu viel; man müfste daher annehmen,
Darstellung des Kindes und der erste Tempelbesuch
Wöchnerin sei über die gesetzliche Zeit hinaus versch

worden. Dieſs läuft aber der Erzählung des Lukas zuwider, welcher durch sein ὅτε ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ καθαρισμοῦ αὐτῶν κατὰ τὸν νόμον Μωσέως (V. 22.) ausdrücklich sagt, daſs der Tempelbesuch zur gesetzlichen Zeit stattgefunden. Doch gleichviel, ob früher oder später: die Eltern Jesu konnten dem Matthäus zufolge nach ihrer Rückkehr aus Aegypten so wenig als unmittelbar vor ihrem Abgang dahin an eine Reise nach Jerusalem denken. Denn da bei der Rückkehr von der Flucht Joseph wegen des Archelaus vor Judäa gewarnt wird, das unter seiner Herrschaft stand, so konnte er es am wenigsten wagen, in dessen Residenz, Jerusalem, selbst sich zu begeben.

Da also auf keine dieser beiden Weisen die Darstellung im Tempel es ertragen will, dem Magierbesuche nachgesezt zu werden, so bleibt nur das Andre übrig, jene von Lukas erzählte Begebenheit den beiden von Matthäus berichteten voranzustellen, wofür sich auch immer die Mehrheit der Ausleger entschieden hat [2]). Hienach wären also die Eltern Jesu zuerst von Bethlehem, wo das Kind geboren war, nach Jerusalem gereist, um die gesetzlichen Gaben darzubringen; sodann wären sie wieder nach Bethlehem zurückgekehrt, wo (nach Matth. 2, 1. und 5.) die Magier sie fanden; hierauf wäre die Flucht nach Aegypten, und nach der Rückkehr von derselben die Ansiedelung in Nazaret vor sich gegangen. Die hiebei vor Allem sich aufdringende Frage: was hatten denn die Eltern Jesu nach der Darstellung im Tempel noch einmal in Bethlehem zu thun, das ja gar nicht ihre Heimath war, und wo sie binnen der 40 Tage ihre Geschäfte wegen der Schatzung gewiſs hatten abmachen können? muſs zwar auf später verwiesen werden; indessen wird diese, in der Sache

2) Unter den Neueren z. B. Hase, Geschichte Jesu, 1, S. 31 ff. Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 203 f. Olshausen, bibl. Comment. 1, S. 147.

liegende Entscheidungsgrund vollständig ersetzt durch e
der in den Worten liegt. Lukas nämlich sagt (V. 39.
zu bestimmt, nach Vollendung der gesetzlichen Opfer u
seien Jesu Eltern wieder nach Nazaret zurückgekehr
in ihre eigentliche Heimath, und nicht nach dem blos
übergehenden Aufenthaltsort Bethlehem. Kamen also
Magier nach der Darstellung im Tempel: so mufsten
die Eltern Jesu schon wieder in Nazaret treffen und
in Bethlehem, wie Matthäus sagt [3]). Dazu kommt n
dafs, wenn wirklich der Ankunft der Magier die Da
lung im Tempel mit dem Aufsehen, welches die Rede
meon's und der Hanna machen mufsten, schon vorange
gen war: unmöglich dann bei der Ankunft der Magie
Geburt des messianischen Kindes zu Jerusalem noch
bekannt sein konnte, dafs, wie Matthäus meldet, die
kündigung derselben durch die Magier allgemeine Be
zung erregte (2, 3.) [4]).

---

3) Was Olshausen S. 147. einen mindestens haltbaren A
für denjenigen nennt, der die Syrten der Mythen zu ve
den den Beruf fühle, dass nämlich (S. 145.) zwische
bei Lukas 2, 39. unmittelbar verbundene ὡς ἐτέλεσαν
τα und ὑπέστρεψαν εἰς Ναζαρὲτ sich gar wohl noch
Reisen hineindenken lassen, indem das ὑπέστρεψαν κ.
als Schlussformel nur den fortan bleibenden Aufenthalt
anzei- welchem wohl noch einige vorübergehend
Be Ägypten) vorangegangen sein könnten, –
soll nehr eine Ausflucht heissen, die nur der
halt nen den Beruf fühlen kann, welcher bei
genu Mythen im N. T. als vor Syrten zurü
schrec dass aber nach Michaelis (Anmerk. zu
Übers 379.) der Weg von Jerusalem nach N
über d tgegengesetzter Richtung ge
Bethleh t haben solle, eine so kecke Behau
zeigt am en, wie verzweifelt es um eine Sach
he, welch dergleichen gemacht werden.

4) Dieselbe l n Feststellung des chronologischen

Wenn somit die Darstellung Jesu im Tempel weder früher noch auch später stattgefunden haben kann, als der Besuch der Magier und die Flucht nach Aegypten, und ebenso wenig diese letztere Begebenheit früher oder später als jene erste: so ist es also unmöglich, dafs die eine sowohl als die andere sollte vorgefallen sein, sondern höchstens kann die eine oder die andere sich ereignet haben [5]). Hätten wir sonach zu wählen, so dürften wir uns, so weit wir jetzt in der Untersuchung sind, in keinem Fall für die Erzählung des Matthäus und gegen die des Lukas entscheiden, sondern, da wir jene als mythisch erkannt haben, so bliebe uns nur übrig, mit neuern Kritikern [6]) an der Erzählung des Lukas festzuhalten und die des Matthäus preiszugeben. Indefs, ob nicht auch jene von gleicher Qualität mit dieser sei, mithin statt des Entweder, Oder, vielmehr weder die eine noch die andre als historisch festgehalten werden dürfe, wird die nächstfolgende Untersuchung lehren.

§. 34.

Die Darstellung Jesu im Tempel.

Die Erzählung von der Darstellung Jesu im Tempel (Luc. 2, 22–38.) scheint auf den ersten Anblick ein ganz

---

hältnisses der beiden Begebenheiten findet sich auch zwischen zwei verschiedenen Texten des Apokryphums: historia de nativitate Mariae et de inf. serv., s. bei Tilo, S. 388, not.

5) Diese Unverträglichkeit der beiden Erzählungen ist schon frühe einigen Gegnern des Christenthums (Epiphanius, haeres. 51, 8. nennt neben Celsus und Porphyr noch einen Philosabbatius) zum Bewusstsein gekommen. Nur überspannten sie den Bogen dadurch, dass sie den Matthäus so deuteten, als sollten noch in der Geburtsnacht Jesu die Magier angekommen sein.

6) Schleiermacher, über den Lukas, S. 47. Schneckenburger a. a. O.

geschichtliches Gepräge zu tragen. Ein doppeltes
das eine das Mutter ein Reinigungsopfer [illegible]
das andre die Loskaufung des erstgeborenen Soh
schend, führt die Eltern Jesu mit dem Kinde nac
salem in den Tempel. Hier treffen sie einen fr
messianischen Erwartungen hingegebenen Mann,
men Simeon, an. Manche Erklärer halten diesen
für denselben mit dem Rabban Simeon (Hillels S
Nachfolger als Präsident des Synedriums, und V
maliels), welchen selbst wieder manche mit dem Sam
Josephus [1]) identificiren, und auf seine angeblich
sche Abkunft deſswegen Gewicht legen, weil diese i
Verwandten Jesu mache, und die folgende Scene n
erklären helfe [2]). Doch auch ohne diese Annahme,
schon durch die, für einen so bekannten Mann z
Bezeichnung: ἄνθρωπός τις bei Lukas unwahrsc
wird [3]), scheint sich immerhin die Scene, welche
fort zwischen den Eltern Jesu und diesem Simeon
wie auch die Rolle, welche die Prophetin Han
spielte, auf sehr natürliche Weise erklären zu lasse
einmal das braucht man mit dem Verf. der natürlic
schichte [4]) vorauszusetzen, daſs Simeon schon vorhe
Hoffnung der Maria, den Messias zu gebären, gewuſ
man denke sich nur mit Paulus u. A. [5]) die Sache
seelt, wie Manche in jener Zeit, von der Erwart
nahe bevorstehenden Ankunft des Messias, bekommt

---

1) Antiq. 14, 9. 4. 15, 1, 1 u. 10, 4.
2) S. bei Paulus a. a. O. S. 194 f.
3) Paulus a. a. O. Das Evang. Nicodemi freilich nennt
ὁ μέγας διδάσκαλος, und das Protev. Jacobi c. 2
ihn zum Priester oder gar zum Hohenpriester, s. d
bei Thilo Cod. Apocr. N. T. 1, S. 271. vgl. 203.
4) 1. Thl. S. 205 ff.
5) Paulus a. a. O. S. 191. Huinöl, Comm. in Luc. p.

wahrscheinlich im Traum, die Gewifsheit, ihn vor seinem Ende noch sehen zu dürfen. Als er daher eines Tags dem Drange nicht widerstehen kann, den Tempel zu besuchen, und nun eben an diesem Tage Maria ihr Kind dahin brachte, dessen Schönheit ihn schon anzog: so wurde, als sie ihm vollends die Davidische Abkunft des Kindes eröffnete, die Aufmerksamkeit und Theilnahme des Mannes in einem Grade rege, welcher die Maria bewog, ihm die Hoffnungen, welche auf diesem Sprösling des alten Königshauses ruhten, und die ausserordentlichen Ereignisse, welche dieselben veranlafst hatten, zu entdecken. Diese Hoffnungen ergreift Simeon mit Zuversicht, und spricht nun seine messianischen Erwartungen und Befürchtungen, in der Überzeugung, dafs sie an diesem Kinde in Erfüllung gehen werden, in begeisterter Rede aus. Noch weniger braucht man für die Hanna die Annahme des Verfs. der „natürlichen Geschichte", dafs sie, als eine jener bei der Entbindung Marias anwesenden Frauen, mit den auf dem Kinde ruhenden Hoffnungen schon vorher bekannt gewesen: sie hatte ja Simeons Reden gehört, und gleichgestimmt, wie sie war, gab sie denselben ihren Beifall.

So einfach diese natürliche Erklärung scheint: so ist sie doch auch hier nicht minder gewaltsam, als wir sie sonst gefunden haben. Denn dafs dem Simeon, ehe er in seine begeisterte Rede sich ergofs, die Eltern Jesu etwas von ihren ausserordentlichen Erwartungen mitgetheilt hätten, sagt unser Referent nicht nur nirgends, sondern die Pointe seiner ganzen Erzählung besteht gerade darin, dafs der fromme Greis in Kraft des ihn erfüllenden Geistes Jesum sogleich als das messianische Kind erkannt habe, und ebendefswegen wird auch sein Verhältnifs zum πνεῦμα ἅγιον so hervorgehoben, um erklärbar zu machen, wie er auch ohne vorangegangene Mittheilung doch Jesum als den ihm Verheifsenen zu erkennen und zugleich den Gang seines messianischen Schicksals vorherzusagen vermochte. Wie

unser kanonisches Evangelium dasjenige, was Jesum d
Simeon kenntlich machte, in den Simeon selbst, aber
übernatürliches Princip, versetzt: so legt es das *Evang*
lium infantiae arabicum als etwas Objektives in die
scheinung Jesu [6]) — immer noch mehr im Geiste der
sprünglichen Erzählung, als die natürliche Erklärungsw
se, weil es doch das Wunderbare an der Sache festhä
Haben wir also in jenem dem Simeon verliehenen Seherbl
ke unserem Text zufolge ein Wunder zu erkennen: so w
sen wir von diesem Wunder doch gar nicht, dafs es Frü
te getragen hätte, indem nirgends eine Spur ist, dafs d
ser Vorfall aus Jesu Kindheit mit ein Hebel geworden w
re, um den Glauben an Jesum als den Messias begründ
zu helfen; wir müfsten also diesen Zweck, wie es au
der Evangelist wendet (V. 26. 29.), nur in Simeon u
Hanna suchen, deren treuem Hoffen dieser individuelle Lo
zu Theil geworden wäre, dafs ihnen zur Erkenntnifs d
messianischen Kindes der Blick geöffnet wurde. Alle
dafs um solcher particulärer Zwecke willen die Vorseh
Wunder geschehen lasse, diese Annahme stimmt schwe
lich mit richtigen Begriffen von derselben überein.

Man wird sich daher auch hier zu einem Zwei
an dem historischen Charakter der Erzählung veranla
finden, um so mehr, als sie sich nach dem Bisherigen
lauter mythische Erzählungen anschliefst. Nur mufs m
dann nicht dabei stehen bleiben, zu sagen, die wahren A
drücke Simeons mögen wohl gewesen sein: möchte i
doch so, wie ich diefs Kind hier trage, auch den neug
borenen Messias noch erblicken! was dann *ex eventu*
der Sage dahin umgedeutet worden sei, wie wir es je

---

6) Cap. 6: viditque illum Simeon senex instar columnae lu
refulgentem, cum Domina Maria virgo, mater ejus, ul
suis eum gestaret, — et circumdabant eum angeli instar c
culi, celebrantes illum etc. Bei Thilo, S. 71.

bei Lukas lesen[7]); sondern man muſs in der Oekonomie dieses Theils der evangelischen Geschichte und in dem Interesse der urchristlichen Sage die Veranlassung nachweisen, warum dergleichen von Jesu in Umlauf kam. Was nun das Erstere betrifft, so wird man die Parallele nicht verkennen, welche zwischen dieser Scene bei der Darstellung Jesu im Tempel, und der bei der Beschneidung des Täufers nach der Erzählung desselben Evangelisten stattfindet, indem beidemale, dort durch den Vater, hier durch einen andern frommen Mann, auf Antrieb des heiligen Geistes Gott für die Geburt dieser Retter gedankt, und ihr künftiger Beruf prophetisch vorausverkündigt wird. Daſs diese Scene das einemal an die Beschneidung, das andremal an die Darstellung im Tempel sich geknüpft hat, scheint zufällig; hatte aber einmal in Bezug auf Jesum die Sage seine Darstellung im Tempel so verherrlicht: so muſste die Beschneidung, wie wir es oben gefunden haben, leer ausgehen. — Daſs aber eine solche Erzählung im Interesse der Sage lag, ist ebenfalls leicht einzusehen. Wer sich als Mann so augenscheinlich als den Messias zu erkennen gab, der muſs, dachte man, auch schon als Kind für ein durch den göttlichen Geist geschärftes Auge als solcher zu erkennen gewesen sein; derjenige, welcher in späterer Zeit durch mächtige Reden und Thaten sich als den Sohn Gottes erwies, gewiſs, er hat auch schon ehe er sprechen und sich frei bewegen konnte, den göttlichen Stempel getragen. Ferner, wenn Menschen, vom Geiste Gottes getrieben, Jesum so frühe schon liebend und ehrfurchtsvoll in die Arme schlossen: dann war auch der Geist, der ihn beseelte, nicht, wie man ihm vorwarf, ein ungöttlicher, und wenn

---

7) So E. F. in der Abhandlung über die beiden ersten Kapp. des Matth. und Lukas. In Hasse's Magazin 3. Bd. S. 169 f. Eine ähnliche Halbheit bei Matthaei, Synopse der vier Evang. S. 3. 5 f.

ein frommer Seher ihm im Gefolge seiner hohen Bes
stung zugleich die Kämpfe, welche er zu bestehen ha
und seiner Mutter den Schmerz, den ihr sein Schic
machen würde [8]), vorausgesagt hatte: dann war es ge
kein Ungefähr, sondern ein göttlicher Plan, der ihn
dem Wege zu seiner Erhöhung in diese Tiefe der Er
drigung führte.

Gegen eine solche, positiv aus der Sache selbst
negativ aus den Schwierigkeiten andrer Auffassungswe
sich ergebende Ansicht von der vorliegenden Erzählung
nen Bemerkungen nichts ausrichten wie die: zu natür
um gedichtet zu sein, sei das, wie Simeon, als ihm
erbetene Zeichen von der Messianität dieses Kindes zu
geworden war, zuerst noch für sich selbst und ohne
den Eltern Notiz zu nehmen, in eine begeisterte Rede
breche, und erst, als er ihre Verwunderung bemerkt,
an sie wende [9]). Denn wenn dieser Ausspruch nicht bl
Phrase sein soll, so käme er ja darauf hinaus, dafs
Gedichtete immer ein minder Natürliches sein müfste,
gegen doch, namentlich in Bezug auf die Sagenpoësie,
erkannt ist, dafs sie natürlicher ist, nicht als die W
lichkeit selbst, wohl aber als die prosaische Nacherzähl
derselben, bei welcher, wenn nicht ein poëtischer T
sich einmischt, im zweiten und dritten Munde solche
dividuelle, natürliche Züge gerade verloren gehen. M
Gewicht hat die andere Bemerkung Schleiermacher's,
diese Erzählung fingirt hätte, der würde schwerlich ne
dem Simeon auch noch die Hanna erdichtet haben, die
nicht einmal dichterisch benutzt werde, und noch dazu

---

8) Die von Simeon an Maria gerichteten Worte: καὶ σοῦ
αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (V. 35.) hö
an die Worte des messianischen Unglückspsalms 22, V.
erinnern: ῥῦσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχήν μου.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 37.

dieser Genauigkeit in ihren Personalien, wogegen die Hauptperson weit nachlässiger bezeichnet sei. Allein aus zweier Zeugen Mund die Würde des Kindes Jesu kund werden zu lassen, und namentlich neben den Propheten auch noch eine Prophetin zu stellen, das ist doch gewifs ganz die symmetrische Gruppirung, wie sie die Sage liebt. Dafs dann der Frau nichts mehr übrig bleibt, als das von dem Manne Gesagte zu bestätigen, ist natürlich, wenn ihr dieser alles Wesentliche vorweggenommen hatte, und dafs nun der der Sage nacherzählende Verfasser, was er an der Rede bei dieser Person abbrechen mufste, an der detaillirten Personalbezeichnung hereinbrachte, ist ebenfalls ganz in der Ordnung. Daraus ergiebt sich zugleich, was von der Schleiermacher'schen Vermuthung zu halten ist, dafs unser Referent diese Erzählung unmittelbar oder mittelbar aus dem Munde der so genau beschriebenen Hanna haben möge: sie ist eine Spielerei des Scharfsinns, wie so manche die sonst verdienstvolle Schrift von Schleiermacher über den Lukas entstellen.

Auch hier, wo die Erzählung des Lukas Jesum auf eine Reihe von Jahren verläfst, wird, wie an dem entsprechenden Punkt im Leben des Täufers, eine Schlufsformel über das gesegnete Aufwachsen des Kindes beigefügt (V. 40.), welche, wie die den Täufer betreffende, an die ähnliche Formel in der Geschichte Simsons (Richt. 13, 24 f.) erinnert.

§. 35.

Rückblick. Differenz zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu.

Es ist bis hieher die geschichtliche Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählungen über die Abkunft, Geburt und Kindheit Jesu aus dem doppelten Gesichtspunkte in Anspruch genommen worden, weil theils die einzelnen Berichte in sich selber Elemente haben, welche der geschicht-

lichen Auffassung widerstreben, theils die parallelen Erzählungen des Matthäus und Lukas sich gegenseitig ausschliefsen, so dafs unmöglich beide Recht haben können, sondern nothwendig müsse Einer (dieſs aber könne der eine so gut als der andere, also vielleicht auch beide sein,) Unrecht haben. Einer von diesen Widersprüchen der beiden Berichte gegen einander ist es besonders, welcher sich vom Anfang unsrer Kindheitsgeschichte bis zu dem hier erreichten Abschnitt hindurchzieht, auf den wir daher auch schon früher gestofsen sind, ohne dafs wir uns jedoch bis jezt länger bei demselben hätten verweilen können, weil wir erst jezt, wo er seine Rolle ausgespielt hat, Materialien genug zu gründlicher Würdigung desselben in der Hand haben. Es ist dieſs eine Differenz, welche zwischen Matthäus und Lukas in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu stattfindet.

Lukas nämlich giebt gleich von Anfang Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu an: hier sucht der Engel die Maria auf (1, 26.); hier ist Maria's οἶκος (1, 56.) zu denken; von da reisen Jesu Eltern nach Bethlehem zur Schazung (2, 4.); kehren aber, sobald es die Umstände erlauben, wieder nach Nazaret, als die πόλις αὐτῶν, zurück (V. 39.). Bei Lukas ist also augenscheinlich Nazaret der eigentliche Wohnort der Eltern Jesu und nach Bethlehem kommen sie nur durch zufällige Veranlassung auf kurze Zeit.

Bei Matthäus wird von von vorne herein nicht gesagt, wo Joseph und Maria sich aufgehalten haben. Nach 2, 1. ist Jesus in Bethlehem geboren, und indem von ausserordentlichen Umständen, welche (nach Lukas) seine Eltern dahin geführt haben sollen, nichts erwähnt ist, so scheint es, Matthäus setze dieselben als ursprünglich schon zu Bethlehem wohnhaft voraus. Hier läfst er sofort die Eltern mit dem Kinde den Besuch der Magier erhalten, hierauf sich nach Aegypten flüchten, und von der Flucht zurückkehrend wollen sie wieder nach Judäa sich wen-

den, wenn nicht eine ausserordentliche Warnung sie in das galiläische Nazaret wiese (2, 22.). Durch diesen Zug wird der vorhin entstandene Schein zur Gewifsheit, dafs Matthäus nicht wie Lukas Nazaret, sondern Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu voraussetze, und den Zug nach Nazaret nur durch unvorhergesehene Umstände herbeigeführt sich denke.

Dafs man über diesen Widerspruch gewöhnlich so arglos hinübergleitet, davon liegt der Grund in dem Charakter der Erzählung des Matthäus, auf welchen ein neuerer Erklärer sogar die Behauptung gebaut hat, dieser Evangelist sage über den ursprünglichen Aufenthaltsort der Eltern Jesu nicht etwas von der Aussage des Lukas Verschiedenes, sondern gar nichts aus, indem es ihm um topologische wie chronologische Genauigkeit gar nicht zu thun sei. Den späteren Aufenthaltsort der Eltern Jesu und seinen Geburtsort mache er nur defswegen namhaft, weil sich daran A. T.liche Weissagungen knüpfen liefsen; da der Wohnort der Eltern Jesu vor seiner Geburt zu keinem ähnlichen Citate Anlafs gegeben, so habe ihn Matthäus ganz verschwiegen, was aber, bei seiner Darstellungsart, keineswegs beweise, dafs er von diesem Aufenthalt nichts gewufst, oder gar Bethlehem als ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu vorausgesezt habe [1]). Allein, auch zugegeben, dafs das Stillschweigen des Matthäus über den früheren Aufenthalt von Jesu Eltern in Nazaret und über die besondern Umstände, durch welche die Geburt Jesu zu Bethlehem veranlafst war, noch nichts beweise: so müfste dann doch das spätere Vertauschen Bethlehem's mit Nazaret so dargestellt sein, dafs ein Wink gegeben wäre, oder nur wenigstens die Möglichkeit übrig bliebe, den ersteren Ort als blos vorübergehenden Aufenthalt, die Reise in den lezteren aber als Rückreise in die

1) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 146 f.

eigentliche Heimath zu fassen. Ein solcher Wink wä
gegeben, wenn Matthäus nach der ägyptischen Reise
Ansiedelung Josephs in Nazaret dadurch motivirte, d
er ihm durch die Traumerscheinung sagen liefse: keh
jezt in das Land Israël zurück, und zwar in euren
sprünglichen Wohnort, Nazaret; denn in Bethlehem ha
ihr nichts mehr zu schaffen, da ja die Weissagung, d
euer messianisches Kind an diesem Orte geboren werd
sollte, bereits erfüllt ist. Doch weil es ja dem Matthä
überhaupt um Lokalitäten nicht zu thun sein soll, so w
len wir billig sein, und keinen positiven Wink, sonde
nur das Negative von ihm verlangen, dafs er uns die Vo
stellung, Nazaret sei der ursprüngliche Aufenthalt der E
tern Jesu gewesen, nicht geradezu unmöglich mache. Die
Forderung wäre dann erfüllt, wenn die Reise der Elte
Jesu aus Aegypten nach Nazaret geradezu gar nicht mo
virt, sondern nur gesagt wäre, sie seien auf höhere We
sung in das Land Israël zurückgekehrt und haben sic
nach Nazaret begeben. Freilich wäre es dann auffallen
genug, ohne alle Bevorwortung statt des bisherigen Bet
lehem auf einmal Nazaret genannt zu finden, was auc
unser Erzähler gefühlt, und ebendefswegen die Veranla
sung der Reise nach dem leztgenannten Orte ausführlic
angegeben hat (2, 22. f.). Statt nun aber diefs so z
thun, wie er es nach dem Obigen thun mufste, wenn e
mit Lukas Nazaret als den ursprünglichen Wohnort vo
Jesu Eltern kannte, thut er es gerade auf die entgegen
gesezte Art, welche unwidersprechlich zeigt, dafs sein
Voraussetzung die umgekehrte von der des Lukas wa
Denn wenn er den aus Aegypten zurückkehrenden Josep
nur aus Furcht vor Archelaus nicht nach Judäa gehe
läfst: so schreibt er ihm ja eine Geneigtheit zu, sich wi
der dahin zu begeben, eine Geneigtheit, welche unbegrei
lich bleibt, wenn ihn nach Bethlehem nur der Schatzungs
befehl geführt hatte, und einzig unter der Voraussetzun

sich erklärt, dafs er schon vorher dort wohnhaft gewesen. Andrerseits, indem Matthäus für die Ansiedelung in Nazaret nur jene Gefahr, nebst dem Zweck der Erfüllung einer Weissagung angiebt: so kann er ein ursprüngliches Zuhausesein in Nazaret nicht voraussetzen, da dieses ja ein für sich entscheidender Grund gewesen wäre, neben welchem es jener andern nicht bedurft hätte.

Da hienach die Schwierigkeit einer Vereinigung des Matthäus mit Lukas in diesem Stücke darauf beruht, dafs es sich nicht will denken lassen, wie Jesu Eltern, aus Aegypten zurückkommend, im Sinne haben konnten, sich noch einmal nach Bethlehem zu begeben, wenn dieses nicht ihre ursprüngliche Heimath war: so haben sich die Bemühungen der Erklärer hauptsächlich auf den Punkt concentriren müssen, noch anderweitige Gründe ausfindig zu machen, durch welche in Joseph und Maria jene Neigung veranlafst sein konnte. Solche Versuche finden sich schon sehr frühe. An Lukas anknüpfend, welcher, so bestimmt er Nazaret als den Wohnort der Eltern Jesu voraussetzt, doch auch Bethlehem dem Joseph nicht ganz fremd sein, sondern als Stammort mit ihm in Beziehung stehen läfst, scheint, seinen apostolischen Denkwürdigkeiten folgend, Justin Nazaret zwar als Wohnort, Bethlehem aber als Geburtsort Josephs vorauszusetzen [2]), und Credner glaubt in dieser Justinischen Nachricht die Quelle und die Ausgleichung der abweichenden Berichte unsrer beiden Evangelisten zu finden [3]). Allein, fürs Erste, ausgeglichen sind

2) Dial. c. Tryph. 78: ἀπελθεῖν (Ἰωσὴφ) ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἵνα ἔλθῃ, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι. Indess könnte man das ὅθεν ἦν möglicherweise als Bezeichnung des blossen Stammorts fassen, zumal wenn man den Zusatz Justins erwägt: ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικήσεως τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν.

3) Beiträge zur Einleit. in das N. T. 1, S. 217.

sie hiedurch keineswegs. Denn wenn doch als der O
wo sich Joseph häuslich niedergelassen hatte, auch h
Nazaret stehen bleibt, so hatte er immer keinen Grun
nach seiner Rückkehr von der ägyptischen Flucht auf E
mal seinen bisherigen Wohnort mit seinem Geburtsort
vertauschen, zumal er auch zu der früheren Reise dah
nach Justin selbst nicht etwa durch einen Plan, sich do
anzusiedeln, sondern lediglich durch die Schatzung vera
lafst worden war, ein Anlafs, welcher nach der Fluc
jedenfalls fehlte. So steht die Darstellung Justin's me
auf der Seite des Lukas, und reicht nicht hin, um de
Matthäus mit ihm zu vereinigen. Dafs aber die Justinisch
Nachricht auch die Quelle der beiden unsrigen sein sollt
ist noch weniger zu glauben. Denn wie aus der Angab
bei Justin, welche doch schon Nazaret als Wohnort, un
die Schatzung als Veranlassung der Reise nach Bethlehe
hat, die Erzählung des Matthäus habe entstehen könne
welche von beidem nichts weifs, begreift man nicht, u
überhaupt, wo sich einestheils zwei divergirende Bericht
anderntheils eine ungenügende Vereinigung derselben fi
det, da ist gewifs nicht diese das ursprüngliche und jen
abgeleitet, sondern umgekehrt, und eben in dieser Rolle
Ausgleichungen zu versuchen, haben wir den Justin od
seine Quellen schon oben, bei Gelegenheit der Geneal
gieen kennen gelernt.

Ein nachhaltigerer Ausgleichungsversuch ist in de
apokryphischen *Evangelium de nativitate Mariae* gemac
worden, und hat auch bei neueren Theologen vielen Be
fall gefunden. Nach diesem Apokryphum ist das elterlich
Haus der Maria in Nazaret, und obwohl im Tempel z
Jerusalem erzogen, und dort mit Joseph verlobt, keh
sie doch, nachdem dies geschehen, zu ihren Eltern nac
Galiläa zurück. Joseph hingegen war nicht blos gebürti
von Bethlehem, wie Justin sagen zu wollen scheint, son
dern er hatte auch sein Haus daselbst, und holte die M

ria dahin heim [4]). Allein diese Ausgleichung ist nun zu sehr zu Gunsten des Matthäus, gegen den Lukas. Denn die Schatzung nebst Zubehör ist weggelassen und mußte weggelassen werden, weil, wenn Joseph in Bethlehem zu Hause, und nur um seine Braut heimzuholen nach Nazaret gereist war, nicht erst der Census ihn wieder dorthin gerufen haben würde, sondern er wäre nach wenigen Tagen Abwesenheit von selbst zurückgekehrt; hauptsächlich aber, wenn er in Bethlehem sein Heimwesen (eine *domus* zu disponiren, c. 8.) hatte: so brauchte er bei seiner Dahinkunft nicht ein καταλυμα aufzusuchen, um auch in diesem keinen Raum zu finden, sondern er würde die Maria unter sein eigenes Dach geführt haben. Daher nehmen neuere Ausleger, welche, wie Paulus [5]) die Auskunft des Apokryphums sich zu Nutze machen, aber auch die Schatzung des Lukas nicht fallen lassen wollen, an, Joseph habe zwar früher in Bethlehem gewohnt und gearbeitet, doch keine eigene Wohnung daselbst besessen, und auch als ihn die Schatzung, ehe er's dachte, dahin zurückrief, noch nicht für eine solche gesorgt gehabt. Allein nicht nur nicht als Ansässige, sondern nicht einmal als Fremde, die sich ansiedeln wollen, vielmehr nur als solche, die nach möglichst kurzem Aufenthalt wieder abzureisen gedenken, erscheinen nach Lukas Jesu Eltern in Bethlehem. Setzt diese Paulus'sche Annahme die Eltern Jesu als sehr arm voraus: so will Olshausen zum Behuf der Ausgleichung der vorliegenden Differenz sie lieber bereichern, indem er annimmt, sie haben sowohl in Bethlehem als in Nazaret Besitzungen gehabt, hätten also an dem einen oder andern Orte sich niederlassen können: aber unbekannte Umstände haben nach der Rückkehr aus Aegypten sie geneigt gemacht, für Bethlehem sich zu entscheiden, bis die

4) C. 1. 8. 10.

5) Exeget. Handb. 1, 2, S. 178.

himmlische Warnung dazwischen getreten sei [6]). Jenen von Olshausen unbestimmt gelassenen Grund, der den Eltern Jesu eine Niederlassung in Bethlehem wünschenswerth machte, geben andere Ausleger, wie Heydenreich [7]), dahin an, es habe ihnen am schicklichsten scheinen müssen, dafs der ihnen geschenkte Davidssohn in der Davidsstadt erzogen werde. Welche Geschäftigkeit, in den Text hineinzutragen, was nicht darin liegt, weil man von dem, was darin liegt, einem Widerspruch, nichts wissen will; welches einhellige Zusammenwirken der Rationalisten und Orthodoxen, wo es gilt, den gemeinschaftlichen Feind, die mythische Auffassung, zu bekämpfen, welche freilich den Vorurtheilen von diesen wie den Kunststücken von jenen auf Einmal den Garaus macht. Alle jene Bemühungen aber können die Thatsache nicht wegräumen, welche von den tüchtigsten Kritikern anerkannt ist [8]), dafs die beiden Evangelisten Verschiedenes, ja Entgegengesetztes voraussetzen, dafs also im besten Falle nur Einer von ihnen Recht haben kann; es fragt sich nur welcher?

Hier nun hängt die Art, wie Matthäus seine Darstellung, der Aufenthalt der Eltern Jesu in Nazaret sei erst Folge eines späteren Zuges gewesen, begründet hat, mit den unhistorischen Daten des bethlehemitischen Kindermords und der Flucht nach Ägypten so zusammen, dafs ohne diese jede Veranlassung einer späteren Verlegung des Wohnsitzes hinwegfällt, und wir werden daher in diesem Stücke auf die Seite des Lukas treten, welcher die Eltern Jesu nach wie vor dessen Geburt an demselben Orte wohnen läfst. Dafür hängt dann aber bei Lukas die Angabe, Jesus sei an einem andern Orte geboren als wo seine El-

6) Bibl. Comm. 1, S. 148. Anm.

7) Über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung u. s. f. 1, S. 101.

8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 45. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums. S. 68 f.

tern wohnhaft waren, mit einem eben so wenig historischen Datum, nämlich der Schatzung, zusammen, und mit dieser fällt jeder Anlafs für die Eltern Jesu weg, bei herannahender Entbindung der Maria eine so weite Reise zu unternehmen, so dafs wir in diesem Stücke dem Matthäus Recht geben müssen, wenn er Jesum nicht auswärts, sondern an dem Wohnorte seiner Eltern geboren werden läfst. Durch nur dieſs Formelle haben wir bis jetzt, dafs Jesu Eltern nirgends anders früher gewohnt haben als später, und dafs Jesus nirgends anders geboren ist, als wo seine Eltern wohnten: über das Materielle, welches denn dieser Ort gewesen, ist die Untersuchung erst anzustellen.

In dieser Hinsicht werden wir nun in entgegengesetzter Richtung auseinandergezogen, indem wir als Geburtsort Jesu, wo nach unserem eben gewonnenen Resultat seine Eltern auch wohnhaft gewesen sein müfsten, in beiden Evangelien Bethlehem angegeben finden, als spätteren Wohnort dagegen, welcher nach dem Obigen auch als der ursprüngliche und somit als Geburtsort Jesu zu denken wäre, gleichfalls in beiden Nazaret. Dieser Widerspruch ist unauflöslich, wenn beide Richtungen wirklich gleich stark anziehen; er löst sich aber, sobald auf der einen Seite das Band reifst, und uns der andern Richtung ungehindert folgen läfst. Prüfen wir zuerst das Band, welches uns an die Annahme des galiläischen Nazaret als des späteren Wohnsitzes der Eltern Jesu knüpft, so besteht es nicht allein in der trockenen Angabe der vorliegenden Stellen im zweiten Kapitel des Matthäus und Lukas, dafs die Eltern Jesu nach dessen Geburt sich in Nazaret aufgehalten: sondern in einer fortlaufenden Reihe von Daten aus der evangelischen und der ältesten Kirchengeschichte. Der Galiläer, der Nazarener, war der stehende Beiname Jesu: als Jesus von Nazaret stellte ihn Philippus dem Nathanael vor, welcher ihm die Frage zurückgab: was kann aus Nazaret Gutes kommen? (Joh. 1, 46. f.) Nazaret wird nicht blos

als der Ort, ὁ ἦν τεθραμμένος (Luc. 4, 16.), sondern gera
dezu auch als seine πατρίς bezeichnet (Matth. 13, 54. Marc
6, 1.); als Jesus der Nazaretaner wird er von den Leute
kenntlich gemacht (Luc. 18, 37.) und von den Dämone
angerufen (Marc. 1, 24.); der galiläische Dialekt verrät
den Petrus als seinen Anhänger (Marc. 14, 70.); noch au
Kreuze bezeichnet ihn die Überschrift als Nazarener (Joh
19, 19.), und nach seiner Auferstehung verkündigen di
Apostel allenthalben Jesum von Nazaret (A. G. 2, 22.) un
thun in seinem Namen als des Nazareners Wunder (A. G
3, 6.). Auch seine Anhänger wurden noch längere Ze
Nazarener genannt, und erst in späteren Zeiten gieng die
ser Name auf eine ketzerische Sekte über [9]). Diese Be
nennung setzt, wenn auch nicht dieſs, daſs Jesus von Naz
ret gebürtig ist, so doch einen längeren Aufenthalt desse
ben an dem gedachten Orte voraus, ein Aufenthalt, welche
da sich aus, glaubwürdigen Nachrichten zufolge (Luc.
16 ff. und die Parall.), während seines öffentlichen Lebe
nur vorübergehend daselbst verweilt hat, einzig in sei
frühere Lebensperiode fallen kann, welche er im Schoo
seiner Familie verlebte. Diese also und namentlich sei
Eltern müssen während der Kindheit Jesu in Nazaret g
wohnt haben, und wenn einmal, dann ohne Zweifel v
jeher, da wir keinen geschichtlichen Grund haben, ei
Wohnortsveränderung anzunehmen: so daſs dieser eine d
beiden widersprechenden Sätze unerschütterlich feststeht.

Auch der andere Satz, daſs Jesus in Bethlehem geb
ren sei, ruht keineswegs nur auf der Angabe unsrer e
sten Kapitel, sondern zugleich auf der durch eine Prophete
stelle veranlaſsten Erwartung, daſs der Messias in Beth
hem werde geboren werden (vergl. mit Matth. 2, 5
Joh. 7, 42.). Aber eben dieſs ist eine gefährliche Stütz
und derjenige sollte sie gerne missen, welcher Jesu Geb

9) Tertull. adv. Marcion L. 4. c. 8. Epiphan. haer. 29, 1.

in Bethlehem als historisch festhalten will. Denn wo der Nachricht von einem Erfolge eine lange Erwartung desselben vorangeht, da mufs schon ein starker Verdacht entstehen, ob nicht die Erzählung, dafs das Erwartete erfolgt sei, nur der Voraussetzung, dafs es habe erfolgen müssen, ihre Entstehung verdanken möge. Zumal wenn jene Erwartung ungegründet war, wie hier der Erfolg eine falsche Auslegung eines prophetischen Orakels bestätigt haben müfste. Also diese prophetische Grundlage der Geburt Jesu in Bethlehem benimmt der historischen, welche in der Erzählung von Matth. und Luc. 2. liegt, alle Kraft, indem die letztere nur auf die erstere gebaut erscheint, und also mit ihr hinfällt. Ausser diesen aber sucht man einen anderweitigen Beleg für jene Annahme vergeblich. Nirgends sonst im N. T. wird Jesu bethlehemitischer Geburt erwähnt; nirgends tritt er mit diesem seinem angeblichen Geburtsort in irgend eine Beziehung, oder erweist ihm die Ehre eines Besuchs, die er doch dem unwürdigen Nazaret nicht versagt [10]); nirgends beruft er sich auf jenes Datum als einen Mitbeweis seiner Messianität, unerachtet er dazu die bestimmteste Veranlassung hatte, da sich Manche an seiner galiläischen Abkunft stiefsen und sich darauf beriefen, dafs der Messias aus der Davidsstadt Bethlehem kommen müsse (Joh. 7, 42.) [11]). Zwar sagt hier Johannes nicht, dafs diese Bedenklichkeiten in Gegenwart Jesu geäussert worden seien [12]); aber wie er unmittelbar vorher (V. 39.) eine Rede Jesu mit der Bemerkung begleitet hat, es habe damals noch kein πνεῦμα ἅγιον gegeben: so würde auch hier die Bemerkung an der Stelle gewesen sein, das Volk

10) Reuss, bibl. Theol. 1, S. 230.

11) s. K. Ch. L. Schmid, in Schmid's Bibliothek 3, 1, S. 123 f. vgl. Reuss a. a. O.

12) Worauf sich z. B. Hengstenberg beruft, über die Unzulänglichkeit u. s. f. 1, S. 90.

habe nämlich noch nicht gewufst, dafs Jesus von Bethlehem gebürtig gewesen. Man wird eine solche Notiz für einen Johannes zu äusserlich und unbedeutend finden; allein soviel ist gewifs, wenn er mehrmals von der Meinung der Leute, dafs Jesus ein geborner Nazarener sei, und ihrem Anstofs daran zu erzählen hatte, so mufste er, wenn er es anders wufste, eine berichtigende Bemerkung hinzufügen, oder er erregte den falschen Schein, als stimme auch er jener Meinung bei. Nun aber findet sich nicht blos an jener Stelle, sondern auch Joh. 1, 46 ff. ein solcher Anstofs, welchen hier, wie schon oben erwähnt, Nathanaël an der nazaretanischen Abkunft Jesu nimmt, ohne dafs diese Meinung unmittelbar oder mittelbar berichtigt würde; denn nirgends erfährt er nachher, dafs dieser Gute wirklich nicht aus Nazaret gewesen, sondern er mufs lernen, dafs auch aus Nazaret etwas Gutes kommen könne. Überhaupt, wäre Jesus, wenn auch noch so zufällig, in Bethlehem geboren gewesen: so wäre es, bei der Bedeutung, welche dieis für den Glauben an seine Messianität gehabt hätte, nicht zu begreifen, wie ihn auch die Seinigen immer nur den Nazarener nennen konnten, ohne diesen, von den Gegnern mit polemischem Accent ausgesprochenen Beinamen den apologetischen Ehrennamen des Bethlehemiten entgegenzustellen. — Ist die Angabe von Jesu Geburt in Bethlehem auf diese Weise von allen gültigen historischen Zeugnissen verlassen, ja hat sie bestimmte geschichtliche Thatsachen gegen sich, und läfst sie sich namentlich mit dem, was uns nun feststeht, dafs die Eltern Jesu später, und, wie wir nicht anders wissen, auch von jeher, in Nazaret gewohnt haben, und dafs Jesus, sofern uns keine glaubwürdige Nachricht vom Gegentheil versichert, an keinem, von dem Wohnsitze seiner Eltern verschiedenen Orte geboren sei, nicht vereinigen: so kann es uns keine Überwindung mehr kosten, uns dahin zu entscheiden, dafs Jesus nicht in Bethlehem, sondern, da

wir keine andere sichere Spur haben, in Nazaret geboren sei.

Demnach würde sich in diesem Punkte das Verhältniss der beiden Evangelisten folgendermaßen stellen. Was das Formelle betrifft, hätte jeder zur Hälfte Recht und zur Hälfte Unrecht: Lukas Recht in der Behauptung der Identität des früheren Wohnorts der Eltern Jesu mit dem späteren, und hierin hätte Matthäus Unrecht; Matthäus Recht in der Festhaltung der Identität des Geburtsortes Jesu mit dem Wohnort seiner Eltern, und hierin wäre der Irrthum auf Seiten des Lukas. In Hinsicht auf das Materielle aber hat Lukas darin das völlig Richtige, daß er vor wie nach der Geburt Jesu dessen Eltern in Nazaret wohnen läßt, wo Matthäus nur die halbe Wahrheit hat, daß sie nämlich nach Jesu Geburt daselbst ansässig gewesen; in der Angabe aber, daß Jesus in Bethlehem geboren worden, haben beide entschieden Unrecht. Woher nun alles Falsche bei beiden kommt, das ist die jüdische Meinung, der sie nachgaben, der Messias müsse zu Bethlehem geboren sein; woher aber alles Richtige, das ist das Faktum, welches sie vorfanden, daß Jesus immer als Nazarener gegolten hat; woher endlich das verschiedene Verhältniß des Wahren und Falschen in beiden, und das Übergewicht des letzteren Elementes bei Matthäus, das ist die verschiedene Weise, wie sich beide zu jenen Prämissen verhielten. Galt es nämlich eine Vereinigung der beiden Punkte: des historischen Datums, daß Jesus als Nazarener bekannt war, und des prophetischen Postulats, daß er, als Messias, zu Bethlehem geboren sein müsse: so vollzog Matthäus, oder die Sage welcher er folgte, nach der vorwiegenden Richtung dieses Evangeliums auf prophetischen Pragmatismus die Vereinigung so, daß das Übergewicht auf das vom Propheten an die Hand gegebene Bethlehem gelegt, dieses schon als die ursprüngliche Heimath der Eltern Jesu angenommen, und Nazaret als der, nur durch eine spätere Wendung der

Dinge herbeigeführte Zufluchtsort dargestellt wurde; wogegen der mehr historisch-pragmatische Lukas diejenige Gestaltung der Sage aufnahm oder selbst bildete, nach welcher auf das von der Geschichte an die Hand gegebene Nazaret der Hauptnachdruck gelegt, es als der ursprüngliche Wohnort der Eltern Jesu gefaßt, und der Aufenthalt in Bethlehem nur als ein in Folge eines zufälligen Ereignisses zwischeneingetretener betrachtet wurde [13]).

13) Bei diesem Stand der Sache wird es wohl Niemand vorziehen wollen, weder mit Schleiermachern (über den Lukas, S. 49.) die Frage über das Verhältniss der beiden Berichte zum Thatbestand unentschieden zu lassen, noch mit Strauss (über den Ursprung des ersten kanonischen Evang. S. 68 f. und 158.) einseitig für den des Lukas sich zu entscheiden.

Fünftes Kapitel.

Der erste Tempelbesuch und die Bildung Jesu.

§. 36.

Der zwölfjährige Jesus im Tempel. Schwierigkeiten der geschichtlichen Auffassung.

Über die ganze Periode von der Rückkehr der Eltern Jesu mit ihrem Kinde aus Ägypten bis zu der Taufe Jesu durch Johannes geht das Matthäus-Evangelium stillschweigend hinweg, und auch Lukas weiſs uns aus der langen Zeit von der ersten Kindheit Jesu bis zu seinem Mannesalter nur Einen Vorfall noch zu berichten, die Art und Weise nämlich, wie er im zwölften Lebensjahre im Tempel zu Jerusalem auftrat (2, 41—52.). Diese Erzählung aus der beginnenden Jugend Jesu unterscheidet sich von den bisher betrachteten aus seiner Kindheit nach der richtigen Beobachtung von Hess [1]) dadurch, daſs sich in derselben Jesus nicht mehr, wie in jenen, blos leidend verhält, sondern eine thätige Probe von seiner hohen Bestimmung ablegt, und zwar hat man dieselbe von jeher als eine solche besonders geschäzt, die uns den Moment zeige, in welchem das höhere Bewuſstsein in Jesu hervorgetreten sei [2]).

Im zwölften Jahre, wo nach jüdischer Sitte der Knabe zum selbstständigen Antheil an den heiligen Gebräuchen gelangte, nahmen dieser Erzählung zufolge die Eltern, wie es scheint zum erstenmale, Jesum zum Paschafeste nach Jerusalem mit. Nach Ablauf der Festzeit traten die Eltern den Rückweg an; daſs der Sohn ihnen fehlte, bekümmerte

1) Geschichte Jesu, 1, S. 110.
2) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 149.

sie zunächst nicht, weil sie ihn irgendwo bei der Reisegesellschaft vermutheten. Erst nachdem sie eine Tagreise ohne ihn zurückgelegt, und ihn bei Verwandten und Bekannten vergeblich gesucht, kehren sie nach Jerusalem zurück, um dort nach ihm zu sehen. — Diefs Benehmen der Eltern Jesu mufs befremden. Man kann es mit der Sorgfalt, die man von denselben voraussetzen zu dürfen glaubt, nicht reimen, dafs sie das ihnen anvertraute Himmelskind so lange aus den Augen gelassen haben, und man hat ihnen daher von manchen Seiten in Bezug auf diesen Fall geradezu Nachlässigkeit und Pflichtversäumnifs vorgeworfen [3]). Wenn man hiegegen zur Rechtfertigung der Eltern Jesu sich im Allgemeinen darauf beruft, dafs bei einer liberalen Erziehung eine solche dem Knaben gestattete grössere Freiheit leicht denkbar sei [4]): so wäre selbst nach unsern modernen Begriffen ein solches Ausserachtlassen eines zwölfjährigen Knaben von Seiten der Eltern mehr als nur liberal, und wie vollends nach den strengeren Ansichten, welche das Alterthum, auch das jüdische, von Kinderzucht hatte? Wird aber bemerkt, dafs insbesondere, wie die Eltern Jesu ihren Sohn kannten, sie seinem Verstand und Charakter wohl so weit haben trauen können, um von einem solchen freieren Gehenlassen keine Gefahr für ihn befürchten zu müssen [5]): so kann man aus ihrer nachherigen Angst ersehen, dafs sie hierin ihrer Sache doch nicht so ganz gewifs waren. Unerwartet bleibt also immer ihr Benehmen, ohne dafs es jedoch damit unglaublich, oder schon durch diesen Zug die ganze Erzählung unwahrscheinlich würde; denn die Eltern Jesu sind uns ja keine Heiligen, welchen kein Fehler zugetraut werden dürfte.

---

3) Olshausen, a. a. O. 1, 150.
4) Hase, Leben Jesu, §. 33.
5) Heydenreich, über die Unzulässigkeit u. s. f. 1, S. 103.

Nach Jerusalem umgekehrt, finden sie am dritten Tage den Sohn im Tempel, ohne Zweifel in einer der äusseren Hallen, unter einem *consessus* von Lehrern, in einer Unterredung mit ihnen begriffen, und als Gegenstand allgemeiner Bewunderung (V. 45. ff.). Hier könnte es nach einigen Spuren scheinen, als wäre Jesu den Lehrern gegenüber ein höheres Verhältnifs gegeben, als es einem zwölfjährigen Knaben zukommen konnte. Schon das καθίζοντα (V. 46.) hat Anstofs erregt, da nach jüdischen Nachrichten erst nach dem weit späteren Tode des Rabban Gamaliel die Sitte aufgekommen ist, dafs die Rabbinenschüler safsen, während sie bis dahin in der Schule hatten stehen müssen [6]); allein diese jüdische Tradition ist zweifelhaft [7]). Auch das hat man anstöfsig gefunden, dafs Jesus sich nicht blos receptiv als ἀκούων, sondern auch aktiv als ἐπερωτῶν zu den Lehrern verhalte, und so gleichsam als ihren Lehrer zu geriren scheine. So fassen es freilich die apokryphischen Evangelien, nach welchen Jesus schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen macht [8]) und seinem Informator im Alphabet die mystische Bedeutung desselben aufschliefst [9]); bei jenem Tempelbesuch aber Streitfragen wie die über den Messias als zugleich Davids Sohn und Herrn (Matth. 22, 41. ff.) auf die Bahn bringt [10]), und sofort gleichsam in allen Fakultäten Unterricht ertheilt [11]). Wäre freilich das ἐρωτᾶν und ἀνακρίνεσθαι von einem solchen belehrenden Verhältnifs zu verstehen: so müfsten wir eines so un-

6) Megillah f. 21, 1, bei Lightfoot z. d. St.

7) s. bei Kuinöl, in Luc. p. 353.

8) Evangel. Thomae c. 6 ff. Bei Tamo, S. 283 ff. und evang. infant. arab. c. 48 ff. p. 123 ff. bei Tamo.

9) Ebend.

10) Evang. inf. arab. c. 50.

11) Im angef. Kap. und den folgenden; vergl. ev. Thomae c. 19.

natürlichen Zuges wegen [12]) die evangelische Erzählung verdächtig finden. Allein zu einer solchen Auffassung der Worte nöthigt uns nichts, da nach jüdischer Sitte der rabbinische Unterricht von der Art war, dafs nicht blos die Lehrer den Schülern, sondern auch diese den Lehrern Fragen vorlegten, wenn sie über etwas Aufschluss wünschten [13]). So dürfen wir daher auch hier an solche, einem Knaben geziemende Fragen um so wahrscheinlicher denken, als unser Text nicht ohne Absicht, wie es scheint, die Verwunderung der Lehrer nicht an die Fragen, sondern an die ἀποκρίσεις Jesu knüpft, also an dasjenige, worin sich Jesus am meisten als verständigen Schüler zeigen konnte. — Bedenklicher könnte der Ausdruck scheinen, dafs der Knabe Jesus ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων gesessen habe. Denn was einem Schüler ziemte, das sagt uns Paulus A.G. 22, 3., nämlich sich zu bilden παρὰ τοὺς πόδας der Rabbinen, indem diese auf Kathedern, die Schüler aber auf dem Boden safsen [14]), nicht aber mitten unter den Lehrern Plaz zu nehmen. Freilich glaubt man das ἐν μέσῳ bald so erklären zu können, dafs es nur ein Sitzen zwischen den Lehrern bedeute, indem mehrere Lehrer auf ihren Suggesten, und zwischen diesen Jesus mit andern Schülern auf der Erde sitzend vorgestellt werde [15]); bald soll es überhaupt nur in Gesellschaft von Lehrern, d. h. in der Synagoge, bedeuten [16]): allein dem Wortsinn nach scheint doch καθέζεσθαι ἐν μέσῳ τινῶν, wenn auch nicht, wie Schöttgen *in majorem Jesu gloriam* glaubt [17]), einen Ehrenplaz, so doch ein Sitzen in

12) Dafür erkennt diese Vorstellung auch Olshausen an, S. 151.
13) s. die Belege (z. B. Hieros. Taanith 67, 4.) bei Wetstein und Lightfoot z. d. St.
14) Lightfoot, horae, S. 742.
15) Paulus, a. a. O. S. 279.
16) Bunsen, a. a. O. S. 353 f.
17) Horae, 2, S. 886.

gleichem Verhältnifs mit Anderen zu bezeichnen. Man darf sich auch nur die Frage vorlegen, ob es mit dem Geiste unsrer Erzählung harmoniren würde, statt des καθζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων die Formel παρ. παρὰ τοὺς πόδας τ. δ. zu setzen? so wird man sich diefs gewifs verneinen müssen, aber ebendamit anerkennen, dafs unsre Erzählung Jesum zu den Lehrern in ein anderes Verhältnifs als in das eines Lernenden setzt, welches letztere doch für einen, auch noch so begabten, Knaben von 12 Jahren das allein naturgemäfse ist. Denn dafs in Jesum nichts von aussen, von fremder Weisheit sich hineingebildet habe, weil diefs der Bestimmung des Messias, als des absolut Bestimmenden, zuwider gewesen wäre, — diese Behauptung Olshausen's [18]) widerspricht dem von ihm selbst vorangestellten kirchlichen Grundsatze, dafs Jesus in seiner menschlichen Erscheinung dem allgemein menschlichen Entwicklungsgang gefolgt sei. Denn dieser besteht nicht blos darin, dafs es mit dem Menschen nur stufenweise aufwärts geht, sondern das Wesentlichere ist diefs, dafs die Entwickelung des Menschen, geistige wie leibliche, durch das Wechselspiel von Aufnehmen und Einwirken bedingt ist. Diefs in Bezug auf Jesu leibliches Leben zu leugnen, und z. B. zu sagen, die Speise, welche er zu sich genommen, habe nicht durch wirkliche Assimilation zur Nahrung und zum Wachsthum seines Leibes gedient, sondern ihm nur Veranlassung gegeben, sich von innen heraus zu reproduciren, diefs würde Jedem als Doketismus in die Augen fallen: und dieselbe Behauptung in Bezug auf seine geistige Entwickelung, dafs er nämlich nichts von aussen in sich hineingebildet, sondern, was er von Andern hörte, nur als Anlafs gebraucht habe, aus sich selbst eine Wahrheit um die andere hervorzuholen, das sollte etwas Andres, als ein feinerer Doketismus sein? Wirklich auch,

18) a. a. O. S. 151.

wenn man nach dieser Ansicht sich von der Unterhaltung Jesu mit den Lehrern im Tempel eine Vorstellung zu bilden versucht, so kommt sie wenig natürlich heraus. Er soll nicht gelehrt haben, aber auch nicht eigentlich belehrt worden sein, sondern die Reden der Lehrer sollen nur die Veranlassung abgegeben haben, dafs er sich selbst belehrte, dafs ihm namentlich über seine eigene Bestimmung ein immer helleres Licht aufgieng. Aber dieſs wird er dann gewifs auch ausgesprochen haben, so dafs doch wieder eine lehrende Stellung des Knaben herauskäme, welche Olshausen selbst als monströs bezeichnet. Wenigstens ein solches indirektes Lehren käme heraus, wie es Hess annimmt, wenn er vermuthet, Jesus habe wohl damals schon die ersten Versuche gemacht, die Vorurtheile, welche in den Synagogen herrschten, zu bestreiten, indem er durch ein gutmüthiges Fragen und Erklärungfordern, wie man es der kindlichen Unschuld gern erlaube, den Lehrern Anlafs gegeben habe, die Schwäche von manchen ihrer Lehrsätze einzusehen [19]). Aber auch ein solches Auftreten des 12jährigen Knaben ist der wahrhaft menschlichen Entwikkelung, welche auch der Gottmensch durchgemacht haben soll, nicht angemessen. Dergleichen Reden eines Knaben hätten freilich ein allgemeines Erstaunen der Versammelten erregen müssen: aber eben auch dieser Ausdruck: ἐξίσταντο πάντες οἱ ἀκούοντες αὐτῷ, sieht einer panegyrischen Formel gar zu ähnlich.

Es läfst hierauf die Erzählung die vorwurfsvolle Frage der Mutter Jesu an den wiedergefundenen Sohn folgen, warum er den Eltern das Herzeleid dieses kummervollen Suchens nicht erspart habe? worauf er die Antwort giebt, welche eigentlich die Spitze der ganzen Erzählung bildet, ob sie nicht hätten wissen können, dafs er nirgends anders, als im Hause seines Vaters, im Tempel, zu suchen sei? (V.

19) Geschichte Jesu, 1, S. 112.

48. f.) Diese Bezeichnung Gottes als τῦ πατρός könnte man unbestimmt davon nehmen wollen, dafs er dadurch Gott als den Vater aller Menschen, und nur so auch als den seinigen darstellen wolle. Allein, es so zu verstehen, verbietet nicht allein das hinzugesetzte μου, da bei jenem Sinne (wie Matth. 6, 9.) ἡμῶν stehen müfste, sondern hauptsächlich, dafs Jesu Eltern diese Rede nicht verstehen, (V. 50.), was bestimmt darauf hindeutet, dafs der Ausdruck etwas Besonderes bedeuten mufs, was hier nur das Geheimnifs der Messianität Jesu, der, als solcher, υἱὸς θεῦ im besondern Sinne war, sein kann. Dafs nun aber in dem 12jährigen Jesus schon das Bewufstsein seiner Messianität aufgegangen gewesen, ob diefs auf orthodoxem Standpunkte consequent angenommen werden könne, und ob es nicht gegen die auch von diesem Standpunkt behauptete menschliche Form der Entwickelung Jesu verstofse, soll hier nicht untersucht werden. Ebenso kann die natürliche Erklärung, welche das Bisherige als Geschichte, wenn auch wunderlose, festhalten zu müssen glaubt, welche also die Eltern Jesu durch eigenthümliche Fügung der Umstände schon vor seiner Geburt zu der Überzeugung von der Messianität ihres Kindes kommen, und diese ihrem Sohne von der ersten Kindheit an einflöfsen läfst, — auch diese kann sich zwar erklären, wie Jesus schon damals über sein messianisches Verhältnifs zu Gott so im Klaren sein konnte; aber sie kann es nur durch das Postulat eines unerhörten Zusammentreffens der ausserordentlichsten Zufälle. Wir hingegen, denen sich die bisher erzählten Begebenheiten weder im übernatürlichen, noch im natürlichen Sinne als geschichtliche bewährt haben, können uns nicht dazu verstehen, das Bewufstsein seiner messianischen Bestimmung schon so frühe in Jesu entwickelt zu setzen. Denn wenn zwar das Bewufstsein einer mehr objektiven Bestimmung, wie zum Dichter, Künstler u. dgl., wobei Alles auf die, schon frühzeitig empfindbare, innere

Begabung des Individuums ankommt, möglicherweise sehr frühe aufgehen kann: so ist doch eine objektive Bestimmung, in welcher die Verhältnisse der gegenständlichen Wirklichkeit einen Hauptfaktor ausmachen, wie die Bestimmung zum Staatsmann, zum Feldherrn, zum Reformator einer Religion, schwerlich auch dem begabtesten Individuum jemals so frühe klar geworden, weil dazu eine Kenntnifs der gegebenen Verhältnisse erforderlich ist, welche nur eine längere Beobachtung und reifere Erfahrung gewähren kann. Eben zu der letzteren Art aber gehört auch die Bestimmung zum Messias, und wenn diese in den Worten liegt, mit welchen Jesus im zwölften Jahre seinen Aufenthalt im Tempel gerechtfertigt haben soll: so kann er diese Worte damals gar nicht gesprochen haben.

Merkwürdig auch in anderer Beziehung ist es, dafs (V. 50.) von Jesu Eltern gesagt wird, sie haben das Wort nicht verstanden, welches Jesus zu ihnen gesprochen hatte. Er hatte aber Gott seinen Vater genannt, in dessen Hause er sein müsse. Dafs nun ihr Sohn in specifischem Sinne ein *υἱὸς θεοῦ* genannt werden würde, dieſs war der Maria schon durch den verkündigenden Engel zu wissen gethan (Luc. 1, 32. 35.), und dafs er eine besondere Beziehung zum Tempel haben würde, dieſs konnten sie theils eben hieraus, theils aus dem glänzenden Empfange abnehmen, welchen er noch als Kind bei seiner ersten Darstellung im Tempel erfahren hatte. Die Eltern Jesu, oder wenigstens Maria, von welcher wiederholt gerühmt wird, dafs sie die ausserordentlichen Eröffnungen über ihren Sohn sorgfältig im Herzen bewahrt habe, sollten also über seine damalige Rede keinen Augenblick im Dunkeln geblieben sein. Aber auch schon bei jener Darstellung im Tempel hiefs es, dafs sich die Eltern Jesu über die Reden Simeons gewundert (V. 33.), sie also wohl nicht recht verstanden haben. Und zwar war dieſs nicht von jenem Ausspruch Simeons bemerkt, dafs ihr Knabe nicht allein *εἰς ἀνάστασιν*, sondern

auch εἰς πτῶσιν gereichen, und das Herz seiner Mutter eine ῥομφαία durchdringen werde, von welcher Seite seines Berufs und Schicksals allerdings den Eltern Jesu noch nichts mitgetheilt worden war, worüber sie sich also wohl hätten verwundern können; sondern diese Eröffnungen macht Simeon erst nach der Verwunderung der Eltern, welche ihrerseits nur durch die Äusserungen der Freude Simeons über den Anblick des Retters, der zur Herrlichkeit Israëls und zur Leuchte auch für die ἔθνη dienen werde, verursacht ist. Und hier nun wiederum ist keine Andeutung, dafs die Verwunderung etwa der von Simeon ausgesprochenen Beziehung Jesu auch zu den Heiden gegolten hätte, was sie überdiefs auch nicht wohl konnte, da diese weitere Bestimmung des Messias schon im A. T. gegeben war. Es bleibt mithin als Grund jener Verwunderung nur die von Simeon ausgesprochene Messianität des Kindes, welche ihnen aber schon längst durch Engel angekündigt, und von Maria in ihrem Lobgesang erkannt worden war. Ebenso unbegreiflich nun wie dort die Verwunderung, ist in unsrer Stelle das Nichtverstehen, und wir müssen sagen: haben die Eltern Jesu diesen Ausspruch des Zwölfjährigen nicht verstanden: so können jene früheren Mittheilungen nicht geschehen sein; oder, ist dieses Frühere wirklich vorgefallen, so kann ihnen jene spätere Rede nicht unverständlich geblieben sein. Sofern nun wir jene früheren Ereignisse als historische aufgehoben haben, könnten wir dieses später sich zeigende Nichtverstehen uns gefallen lassen, wenn wir nicht bei einem Berichte, dessen folgende Stücke mit den vorhergehenden so wenig zusammenstimmen, billig gegen alle mifstrauisch würden. Denn das ist ganz der Charakte. — nicht einer geschichtlichen Nachricht, sondern einer Wundersage, ihre Figuren so permanent in der Stimmung des Verwunderns verbleiben zu lassen, dafs sie nicht allein bei dem ersten Hervortreten des Ausserordentlichen, sondern auch bei der zweiten,

dritten, zehnten Wiederholung desselben, wo sie sich längst darein gefunden haben sollten, immer noch staunen und nichtverstehen, — natürlich, um durch diese fortdauernde Unfaßlichkeit das sich mittheilende Göttliche desto erhabener darzustellen. So wird, um aus der späteren Geschichte Jesu ein Beispiel hieherzuholen, der göttliche Rathschluß des Leidens und Sterbens Jesu in den evangelischen Erzählungen dadurch in seiner ganzen Erhabenheit geltend gemacht, daß auch die wiederholten deutlichen Eröffnungen über denselben von Seiten Jesu den Jüngern durchaus unverständlich bleiben: wie hier das Mysterium von Jesu Messianität überhaupt dadurch noch gehoben wird, daß seine Eltern, so oft und klar es ihnen auch verkündigt worden war, doch bei jeder neuen, dasselbe betreffenden Rede auf's Neue erstaunen und nicht begreifen.

Auch die doppelte Schlußformel, daß Jesu Mutter alle diese Worte in ihrem Herzen bewahrt (V. 51.), und daß der Knabe forthin an Alter und Weisheit u. s. f. zugenommen (V. 52.), haben wir schon oben als beliebte Schluß- und Übergangsformeln der hebräischen Heldensage kennen gelernt; besonders die das Heranwachsen betreffende Schlußformel, wie sie oben zweimal schon aus der Geschichte Simsons genommen schien, so ist sie diesmal beinahe gleichlautend mit der in Bezug auf Samuel gebrauchten [20]).

§. 37.

Auch dieses Stück noch mythisch.

Müssen wir nach dem Bisherigen auch hier den Einfluß der Sage anerkennen, so könnten wir, da der Grund-

---

20) 1. Sam. 2, 26 (LXX): καὶ τὸ παιδάριον Σαμουὴλ ἐπορεύετο μεγαλυνόμενον, καὶ ἀγαθὸν καὶ μετὰ Κυρίου καὶ μετὰ ἀνθρώπων.

Luc. 2, 52: καὶ Ἰησοῦς προέκοπτε σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ, καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Vergl. hiezu noch, was Josephus Antiq. 2, 9, 6. von der χάρις παιδική des Moses zu sagen weiß.

stock der Begebenheit ein durchaus natürlicher ist, hier den vermittelnden Weg vorziehen, und nach Hinwegschaffung des Mythischen noch einen Rest von Geschichte zu retten suchen. Wir könnten also etwa annehmen, Jesu Eltern haben wirklich ihren Sohn in früher Jugend einmal nach Jerusalem zum Fest genommen, und da er ihnen hier, doch noch vor ihrer Abreise, aus den Augen gekommen; haben sie ihn im Tempel wieder gefunden, wo er lernbegierig zu den Füfsen der Rabbinen gesessen habe. Zur Rede gestellt, habe er erklärt, dafs im Hause Gottes sein liebster Aufenthalt sei [1]), welche Rede die Eltern erfreut und bei den Umstehenden Beifall gefunden habe. Das Weitere hätte, nachdem Jesus als Messias erkannt gewesen, die vergröfsernde Sage hinzugethan. — Hier würde also alles Anstöfsige in unsrer Erzählung, das Wegreisen der Eltern ohne den Sohn, dessen Sitzen inmitten der Lehrer, und seine Rede von Gott als seinem Vater in besonderem Sinne, weggeworfen; aber die Reise des 12jährigen Jesus, seine bewiesene Lernbegierde und Vorliebe im Tempel stehen gelassen. Diesen Zügen ist nun freilich auf negativem Wege nichts anzuhaben, indem sie nichts Unwahrscheinliches in sich schliefsen; ihre historische Wahrheit wird aber auch in dem Falle zweifelhaft, wenn sich positiv ein starkes Interesse der Sage zeigt, aus welchem die ganze Erzählung und namentlich auch diese für sich nicht unwahrscheinlichen Züge derselben hervorgegangen sein könnten.

Dafs nun von grofsen Männern, welche sich im reifen Alter durch geistige Überlegenheit ausgezeichnet haben, gerne auch schon die ersten, vorbedeutenden Regungen ihres Geistes aufgefafst, und wenn sie nicht historisch zu ermitteln sind, nach der Wahrscheinlichkeit erdichtet werden, ist bekannt. Namentlich aber auch in der hebräischen

1) s. Gratz, im neuesten theol. Journal 3, 1, S. 39.

Geschichte und Sage finden wir diese Neigung mehrfach bethätigt. So wird von Samuel im A. T. selbst berichtet, dafs er schon als Knabe eine göttliche Offenbarung und die Gabe der Weissagung erhalten habe (1. Sam. 3.), und von Moses, über dessen Knabenjahre die A. T.liche Erzählung schweigt, wufste die spätere Tradition, welcher Josephus und Philo folgen, auffallende Proben seiner frühen Entwickelung zu erzählen. Wie in dem vorliegenden Bericht Jesus sich über sein Alter verständig zeigt: so soll dasselbe auch bei Moses der Fall gewesen sein [2]); wie Jesus von dem eiteln Geräusche der festlich bewegten Stadt sich abwendend, im Tempel bei den Lehrern seine liebste Unterhaltung findet: so zog auch den Knaben Moses nicht kindisches Spiel, sondern nur ernste Beschäftigung an, und frühzeitig mufsten ihm Lehrer bestellt werden, welchen er jedoch, wie der zwölfjährige Jesus, sich bald überlegen zeigte [3]).

Namentlich aber bildete nach jüdischer Sitte und Denkweise das zwölfte Jahr einen solchen Entwicklungspunkt, an welchen man gerne besondere Proben des erwachenden Genius knüpfte, da von dem genannten Jahr an, wie etwa bei uns vom 14ten, der Knabe als den kindischen Verhältnissen entwachsen angesehen wurde [4]). Demzufolge wur-

---

2) Joseph. Antiq. 2, 9, 6: σύνεσις δὲ ἡ κατὰ τὴν ἡλικίαν ἐφύετο αὐτῷ, κ. τ. λ.

3) Philo, de vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2. S. 83 f.: οὐχ οἷα παιδὶ νήπιος ἤδετο τοῦτο παισὶ καὶ γέλωσι καὶ παιδιαῖς — ἀλλ' αἰδὼ καὶ σεμνότητα παραφαίνων, ἀκόμασι καὶ θεάμασιν, ἃ τὴν ψυχὴν ἔμελλεν ὠφελήσειν, προστίχει. διδάσκαλοι δ' εὐθὺς, ἄλλαχόθεν ἄλλος, παρῆσαν· — ὧν ἐν ἑ παιδὶ χρόνῳ τὰς δυνάμεις ὑπερέβαλεν, εὐφυΐας φύσεως φθάνων τὰς ὑφηγήσεις.

4) Chagiga, bei Wagenseil z. d. St.: A XII anno filius donatur maturus. Ebenso Joma f. 82, 1. Berachoth f. 28, 1; wogegen Bereschith Rabba 63, ebenfalls bei Wagenseil, das dreizehnte Jahr als jenes Entscheidungsjahr bezeichnet.

de von Moses angenommen, dafs er im zwölften Jahre aus dem Hause seines Vaters getreten sei, um unabhängiges Organ der göttlichen Offenbarungen zu werden [5]); Samuel, von welchem im A. T. unbestimmt gelassen war, wie frühe ihm die Gabe der Prophetie mitgetheilt worden sei, sollte nach der späteren Tradition vom 12ten Jahr an geweissagt haben [6]), und ebenso sollte von Salomo der weise Urtheilsspruch (1. Kön. 3, 23. ff.) schon im 12ten Jahre gefällt worden sein [7]). War bei diesen A. T.lichen Heroën der gemeinen Vorstellung zufolge der Geist, welcher sie trieb, im 12ten Lebensjahr zuerst in selbstthätigen Äusserungen hervorgetreten: so kann er, dachte man, bei Jesu auch nicht länger verborgen gewesen sein, und wenn Samuel sich in jenem Alter schon in seiner späteren Eigenschaft als gottbegeisterten Propheten, Salomo in der eines weisen Regenten gezeigt hatte: so mufste sich Jesus ebenso schon damals in der Rolle gezeigt haben, welche ihm später eigenthümlich war, als Sohn Gottes und Lehrer der Menschheit. Und wenn es bis daher das sichtbare Streben unsrer Relation bei Lukas war, keinen Knotenpunkt in der ersten Lebenszeit Jesu zu übergehen, ohne ihn mit göttlichem Glanze, mit bedeutsamen Vorzeichen des Künftigen zu umkleiden, wie er seine Geburt in diesem Style behandelt, die Beschneidung wenigstens auf bedeutungsvolle Weise genannt, ganz besonders aber die Darstellung im Tempel in diesem Sinne benützt hatte: so blieb ihm der jüdischen Sitte zufolge noch Ein Zeitpunkt, das zwölfte Jahr mit der ersten Festreise; wie konnte er nu-

---

5) Schemoth R. V. f. 94, 4. bei Wetstein: Dixit R. Chama: Moses duodenarius avulsus est a domo patris sui etc.

6) Joseph. Antiq. 5, 10, 4: Σαμούηλος δὲ πεπληρωκὼς ἔτος ἤδη δωδέκατον, προεφήτευε.

7) Ignat. ep. interp. ad Magnes. c. 3: Σολομὼν δὲ — δωδεκαετὴς βασιλεύσας τὴν φοιτρὰν ἐκείνην καὶ δυσερμήνευτον ἐπὶ ταῖς γυναιξὶ κρίσιν ἔνεκα τῶν παιδίων ἐποιήσατο.

ders, als, der Sage folgend, auch diesen Entwicklungsknoten so verzieren, wie wir es in seiner Erzählung finden, und wie könnten wir anders, als seine Erzählung für eine sagenhafte Ausschmückung jenes Entwicklungspunktes im Leben Jesu halten [8]), durch welche wir von dessen wirklicher Entwicklung wieder nichts [9]), sondern nur von der hohen Meinung etwas erfahren, die man in der ersten Gemeinde von dem frühreifen Geiste Jesu hatte.

Wie nun aber gerade diese Erzählung unter die Mythen gerechnet werden könne, findet man besonders unbegreiflich. Trage sie doch, meint Heydenreich [10]), einen rein historischen Charakter (das ist eben erst zu beweisen), und das Gepräge der höchsten Einfachheit (wie jede Volkssage in ihrer ursprünglichen Gestalt); sie enthalte gar nichts Wunderbares, worin doch der Hauptcharakter eines Mythus (aber keineswegs eines jeden) bestehen solle; sie sei so entfernt von aller Ausschmückung, dafs die Gespräche Jesu mit den Lehrern gar nicht ausgeführt seien (es genügte der Sage der anschauliche Zug καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων, als Diktum war nur das V. 49. wichtig, zu welchem daher ohne Aufenthalt hingeeilt wird), ja dafs selbst die zwischen ihm und seiner Mutter gewechselten Reden nur fragmentarisch und aphoristisch gegeben seien (keine Spur einer Lücke); endlich hätte ein Erdichter Jesum anders mit seiner Mutter sprechen lassen, und ihm nichts in den Mund gelegt, was als Beweis der Unehrerbietigkeit oder Gleichgültigkeit gegen sie ausgelegt wer-

---

8) Diese Einsicht hat Hasse, bibl. Theol. 1, 234.

9) Also auch davon nichts, was Hase (Leben Jesu §. 33.) darin finden will, diese Erzählung, indem sie dieselbe Gottesnähe zeige, welche die Idee des späteren Lebens Jesu war, sei eine Andeutung davon, dass seine spätere Herrlichkeit nicht früheren Verirrungen abgerungen, sondern ununterbrochene Entwicklung seiner Freiheit gewesen sei.

10) Über die Unzulänglichkeit u. s. f. 1, S. 92.

den konnte. In dieser letzteren Bemerkung stimmt Hase mit Schleiermacher zusammen, welcher ebenfalls in dem leicht mifsdeutbaren Benehmen Jesu gegen seine Mutter eine sichere Bürgschaft findet, dafs nicht etwa die ganze Geschichte erdichtet sei, um auch etwas Merkwürdiges von Jesu zu haben aus diesem Zeitpunkt, wo ihm zuerst die Heiligthümer des Tempels und Gesetzes aufgeschlossen wurden [11]). — Hier brauchen wir uns gegen die Behauptung, dafs ein fingirender Erzähler Jesu einen solchen Zug scheinbarer Härte gegen seine Mutter schwerlich angedichtet haben würde, nicht auf das apokryphische *Evangelium Thomae* zu berufen, welches den Knaben Jesus zu seinem Pflegevater Joseph sagen läfst: *insipientissime fecisti* [12]), da selbst in der kanonischen Evangelien-Sage oder Geschichte entsprechende Züge sich vorfinden. In der Erzählung von der Hochzeit zu Kana findet sich die harte Anrede Jesu an seine Mutter: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι (Joh. 2, 4.); in der Geschichte von dem Besuch seiner Mutter und Brüder bei Jesu das Auffallende, dafs er von diesen Blutsverwandten gar keine Notiz nehmen zu wollen scheint (Matth. 12, 46. ff.). Sind diefs wirkliche Begebenheiten: so war ja durch sie die Sage historisch veranlafst, einen ähnlichen Zug auch schon in die erste Jugend Jesu zurückzutragen; sind es aber selbst nur Sagen: so sind sie ja der lebendigste Beweis, dafs es zur Erdichtung solcher Züge an Veranlassung nicht gefehlt hat. Worin diese Veranlassung lag, ist leicht zu sehen. Aus dem obscuren Hintergrunde seiner beschränkten Familienverhältnisse hob sich die Gestalt Jesu um so glänzender hervor, wenn es sich recht oft zeigte, wie wenig selbst seine Eltern im Stande waren, seinen hohen Geist zu fassen,

---

11) Über den Lukas, S. 39 f.

12) Cap. 5: Auch im griechischen Text ist die wahrscheinlichere Lesart: καὶ μάλιστα ὁ σοφῶς, s. Tunc, S. 287.

und wenn auch er selber bisweilen sie diese Erhabenheit fühlen liefs, soweit es unbeschadet des kindlichen Gehorsams geschehen konnte, der ja auch in unsrer Erzählung (V. 51.) ausdrücklich vorbehalten wird.

§. 38.

Über die äussere Existenz Jesu bis zu seinem öffentlichen Auftritt.

In welchen äusseren Verhältnissen Jesus von der zuletzt besprochenen Scene an bis zu der Zeit seines öffentlichen Auftritts gelebt habe, darüber findet sich in unsern kanonischen Evangelien kaum eine Andeutung. Zuerst von seinem Aufenthaltsorte erfahren wir ausdrücklich nur diefs, dafs er sowohl am Anfang, als am Ende dieser dunkeln Periode in Nazaret gewesen sei. Nämlich nach Luc. 2, 51. kehrte der zwölfjährige Jesus mit seinen Eltern dahin zurück, und nach Matth. 3, 13. Marc. 1, 9. kam der dreissigjährige von da zur Taufe des Johannes. Es scheinen also unsere Evangelisten vorauszusetzen, Jesus habe auch in der Zwischenzeit in Galiläa und näher in Nazaret sich aufgehalten. Dafs uns diese unbestimmte Andeutung nicht bindet, versteht sich; doch ohne positive Spuren können wir auch nicht das Gegentheil behaupten.

Die Art der Beschäftigung Jesu in seinen Knaben- und Jünglingsjahren scheint sich, einer Andeutung unsrer Evangelien zufolge, nach dem Gewerbe seines Vaters bestimmt zu haben, welchen sie als τέκτων bezeichnen (Matth. 13, 55.) Dieser von dem Gewerbe des Joseph gebrauchte Ausdruck wird gewöhnlich in der Bedeutung von *faber lignarius* gefafst [1]), nur Einzelne haben aus mystischen Gründen einen *faber ferrarius*, *aurarius*, oder einen *caementarius* darin gefunden [2]). Die Holzarbeiten, welche

1) Daher die Überschrift eines arabischen Apokryphums (nach der lat. Übersetzung bei Tuno, 1, S. 3.): historia Josephi, fabri lignarii.

2) s. Tuno Cod. Apocr. N. T. 1, S. 368 f. not.

er verfertigt, finden sich bald als gröfsere bald als kleinere bestimmt: nach Justin und dem *Evangelium Thomae* [3]) waren es ἀγοραῖα καὶ ζυγά, also was wir als Wagnerarbeit bezeichnen würden; nach dem *Evangelium infantiae arabicum* [4]) Thüren, Melkgefäfse, Siebe und Kästen; einmal macht er auch dem König einen Thronsessel, also theils Tischler- theils Böttcherarbeit; das *Protevangelium Jacobi* dagegen läfst ihn an οἰκοδομαῖς arbeiten [5]), ohne Zweifel als Zimmermann. — An dieser Beschäftigung des Vaters scheint nun Jesus nach einer Andeutung des Markus Theil genommen zu haben, welcher die Nazaretaner von Jesu nicht blos, wie Matthäus in der Parallelstelle, fragen läfst: οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; sondern geradezu οὐχ οὗτος ἐστιν ὁ τέκτων (6, 3.). Zwar auf den Spott des Celsus, dafs der Lehrer der Christen, τέκτων ἦν τὴν τέχνην, erwiderte Origenes, er müsse übersehen haben, ὅτι ὑδαπῶν τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται [6]); Wirklich hat nun jene Stelle des Markus die Variante, ὁ τοῦ τέκτονος υἱός, wie auch Origenes, wenn er die Stelle nicht ganz übersehen haben soll, gelesen haben mufs, und auch neuere Kritiker haben diese Lesart vorgezogen [7]). Allein mit Recht hat schon Beza hiezu bemerkt: *fortasse mutavit aliquis, existimans, hanc artem Christi majestati parum convenire* [8]): wogegen schwerlich Jemand ein Interesse haben konnte, die

3) Justin. Dial. c. Tryph. 88. Diese Stücke läfst er Jesum fertigen, ohne Zweifel angeleitet von Joseph. Im Evang. Thomae c. 13. ist Joseph der Verfertiger.

4) cap. 38 f., S. 112 ff., bei Thilo.

5) cap. 9 und 13.

6) c. Cels. 6, 36.

7) Fritzsche in Marc. p. 200.

8) Bei Wetstein, N. T. S. 577. Vgl. Winer, Realwörterbuch 1, S. 663. Anm.

umgekehrte Änderung vorzunehmen [9]). Auch Kirchenväter und Apokryphen lassen nach dieser Andeutung des Markus Jesum seinem Vater in dessen Geschäft an die Hand gehen. Justin legt besondern Werth darauf, dafs Jesus Pflüge und Joche, als Sinnbilder des thätigen Lebens und der Gerechtigkeit, verfertigt habe [10]); nach dem arabischen Kindheitsevangelium geht Jesus mit Joseph an den Orten, wo dieser Arbeit hatte, umher, um ihm in der Art zu helfen, dafs er, wenn Joseph etwas zu lang oder zu kurz gemacht hatte, durch Berührung oder bloſses Ausstrecken der Hand der Sache die rechte Gröfse gab; eine Nachhülfe, welche dem Pflegevater Jesu zu Statten kam, weil er, wie das Apokryphum, als wäre auch für ihn jenes Handwerk zu gemein gewesen, naiv bemerkt: *nec admodum peritus erat artis fabrilis* [11]). — Abgesehen von diesen apokryphischen Ausmalungen hat jene Nachricht über die Jugend-Beschäftigung Jesu Vieles für sich. Einmal die Zusammenstimmung mit der jüdischen Sitte, nach welcher auch der zu einer gelehrten oder überhaupt geistigen Laufbahn Bestimmte nebenher ein Gewerbe zu lernen pflegte, wie der Rabbinenzögling Paulus zugleich ein σκηνοποιος τὴν τέχνην war (A. G. 18, 3.). Da wir überdiefs nach unsern bisherigen Resultaten von ausserordentlichen Erwartungen und Planen, welche die Eltern Jesu in Bezug auf ihren Sohn gehabt hätten, nichts historisch wissen: so ist nichts natürlicher, als die Annahme, dafs Jesus frühzeitig zu dem Geschäfte des Vaters angehalten worden sei. Ferner konnten die Christen eher ein Interesse haben, sich gegen diese Ansicht von der früheren Beschäftigung ihres Messias

---

9) s. Paulus, exeg. Handb. 2, S. 199.

10) a. a. O.: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά· διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων, καὶ ἐνεργῆ βίον.

11) cap. [illegible]

zu wehren, als sie zu erdichten, da sie ihnen nicht selten den Spott ihrer Gegner zuzog. So konnte sich, wie bemerkt, Celsus einer Anmerkung darüber nicht enthalten, weſswegen Origenes von einer Bezeichnung Jesu als τέκτων im N. T. gar nichts wissen will, und bekannt ist die spöttische Frage des Libanius nach dem Zimmermannssohn, welche nur *ex eventu* mit einer so schlagenden Antwort versehen scheint [12]). Freilich liefse sich dagegen sagen, dafs nicht nur die ganze Ansicht von den τεκτονικοῖς ἔργοις Jesu auf einem blofsen Schlusse von dem Handwerk seines Vaters auf das Treiben des Sohns beruhe, welcher doch ebenso gut auch eine andre Kunstfertigkeit sich habe aneignen können; sondern auch, dafs die ganze Sage vom Zimmermannshandwerk Jesu und Josephs jener von Justin herausgehobenen symbolischen Bedeutsamkeit desselben ihre Entstehung verdanke. Da indessen die Angabe unserer Evangelien von Joseph als τέκτων ganz trocken ist, und nirgends im N. T. allegorisch benutzt wird: so möchte ich diesem das genannte Handwerk nicht streitig machen, von Jesus aber unausgemacht lassen, ob er daran Theil genommen oder nicht.

In welchen Vermögensumständen Jesus und seine Eltern gewesen, ist Gegenstand mancher Verhandlungen geworden. Dafs die Behauptung einer drückenden Armuth Jesu von Seiten orthodoxer Theologen auf dogmatisch-ästhetischen Gründen beruhte, indem man theils den *status exinanitionis* auch in diesem Stücke durchführen, theils den Contrast zwischen der μορφὴ θεοῦ und μορφὴ δούλου recht grell ausmalen wollte, erhellt von selbst. Dafs ferner der angeführte paulinische Gegensatz (Phil. 2, 6 ff.), so wie desselben Apostels Ausdruck, dafs Christus ἐπτώχευσε (2. Kor. 8, 9.), nur das glanzlose, mühevolle Leben bezeichne, welchem er sich nach seiner himmlischen Präexistenz

12) Theodoret H. E. 3, 23.

und statt der in der jüdischen Vorstellung gegebenen messianischen Königsrolle unterzog, ist gleicherweise als anerkannt zu betrachten [13]). In dem eignen Ausspruch Jesu, er habe nicht *κῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ* (Matth. 8. 20.), kann möglicherweise auch nur die freiwillige Resignation auf ruhigen Gütergenufs zum Behuf seines messianischen Wanderlebens liegen, so dafs nur noch die Eine Nachricht (Luc. 2, 24.) übrig bleibt, dafs Maria als Reinigungsopfer Tauben, also nach 3. Mos. 12, 8. das Opfer der Armen, dargebracht habe, welche allerdings beweist, dafs der Verfasser jenes Abschnitts sich die Eltern Jesu in keineswegs glänzenden Verhältnissen vorstellte [14]); allein wer bürgt uns, dafs nicht auch ihn schon unhistorische Gründe zu dieser Darstellung bewogen haben? Indessen haben wir ebensowenig von dem Umgekehrten, dafs Jesus Vermögen besessen habe, haltbare Spuren; wenigstens auf den ungenähten Leibrock Joh. 19, 23. wollen wir uns nicht berufen [15]), ehe wir unten genauer untersucht haben werden, was es mit demselben für eine Bewandtnifs hat.

§. 39.

Jesu geistige Ausbildung.

Waren über die äussere Existenz Jesu während seiner Jugend die Nachrichten äusserst dürftig: so fehlen sie über seine geistige Entwicklung beinahe ganz. Denn auf die in der Kindheitsgeschichte bei Lukas sich wiederholende Phrase von seinem geistigen Erstarken und Zunehmen an Weisheit wird man doch kein Gewicht legen wollen; auf die Erwartungen aber, welche seine Eltern schon vor seiner Geburt von ihm gehabt, und auf die Gesinnungen,

---

13) s. Hase, Leben Jesu, §. 42. Winer, bibl. Realwörterbuch I, S. 665.

14) Winer a. a. O.

15) Wie diess die genannten beiden Theologen a. d. a. OO. thun.

welche namentlich seine Mutter dabei an den Tag gelegt haben soll, ist ebenso wenig ein Schluſs zu gründen, da eben diese angeblichen Erwartungen und Äusserungen unhistorisch sind. Mehr scheint auf die Angabe Luc. 2, 41. gebaut werden zu können, Jesu Eltern seien alle Jahre nach Jerusalem zum Paschafest gereist, wobei man vermuthen könnte, daſs auch Jesus vom zwölften Jahr an gewöhnlich mitgereist sein, und die treffliche Gelegenheit benüzt haben werde, sich unter dem Zusammenfluſs von Juden und Judengenossen aus allen Ländern und von allen Gesinnungen und Ansichten auszubilden, den Zustand seines Volkes, und die falschen Grundsätze der pharisäischen Leiter desselben kennen zu lernen, und seinen Blick über die engen Grenzen Palästina's hinaus zu erweitern [1]). Doch ist auch das ein bloſser Schluſs aus einer flüchtigen Angabe des Lukas, welcher überdieſs vielleicht ein zu enges religiöses Band zwischen der Γαλιλαία τῶν ἐθνῶν und Jerusalem voraussezt.

Ob und in wie weit Jesus die gelehrte Bildung eines Rabbinen erhalten habe, ist gleichfalls in unsern kanonischen Evangelien nicht gesagt. Aus Stellen wie Matth. 7, 29., daſs Jesus gelehrt habe οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, ist nur zu schlieſsen, daſs er die Methode der Schriftgelehrten nicht zu der seinigen gemacht, nicht aber, daſs er die Bildung eines γραμματεύς nicht genossen habe. Freilich scheint andrerseits aus dem Datum, daſs Jesus nicht blos von seinen Schülern (Matth. 26, 25. 49. Marc. 9, 5. 11, 21. 14, 45. Joh. 4, 31. 9, 2. 11, 8. 20, 16. vergl. 1, 38. 49. 50.) und von flehenden Hülfsbedürftigen (Marc. 10, 51.) ῥαββί und ῥαββουνί genannt wurde, sondern daſs ihm auch der pharisäische ἄρχων Nikodemus (Joh. 3, 2.) und selbst seine Feinde (Joh. 6, 25.) diesen Titel nicht versagten, ebensowenig zu folgen, daſs er die schulmäſsige Bildung eines

1) Paulus, exeg. Handb. 1, a, S. 273 ff.

Rabbinen erhalten hatte [2]), da die Begrüfsung als Rabbi, wie auch das Recht des Vortrags in der Synagoge (Luc. 4, 16 ff.), worauf man sich ebenfalls beruft, gewifs nicht blos graduirten Rabbinen, sondern jedem faktisch erprobten Lehrer zukam [3]). Gegen die bestimmte und von Jesu nicht widersprochene Aussage seiner Feinde, dafs er ein γράμματα μὴ μεμαθηκώς sei (Joh. 7, 15.), und gegen die Verwunderung der Nazaretaner, solche Weisheit bei ihm zu finden (Matth. 13, 54 ff.), von welchem ihnen also kein gelehrtes Studium bekannt gewesen sein mufs, kann man wohl schwerlich das anführen, dafs Jesus sich selbst einmal als Muster eines für das Gottesreich ausgebildeten γραμματεὺς darstelle (Matth. 13, 52.) [4]), da dieses Wort hier einen Schriftlehrer überhaupt, nicht gerade nur einen schulmäfsig gebildeten bedeutet. Endlich auch die genaue Kenntnifs der rabbinischen Traditionen und Mifsbräuche, wie er sie besonders in der Bergrede, Matth. 5 ff., und in der antipharisäischen, Matth. 23., an den Tag legt [5]), konnte er durch die zahlreichen Vorträge der Pharisäer an das Volk, ohne einen gelehrten Cursus bei ihnen zu machen, sich erwerben. Wenn so die evangelischen Data zusammengenommen das Resultat geben, dafs Jesus nicht förmlich durch eine rabbinische Schule gegangen sei: so könnte dagegen andrerseits die Erwägung, dafs es im Interesse der christlichen Sage liegen mufste, Jesum als reinen Theodidakten darzustellen, zu einem Zweifel an jenen N. T.lichen Angaben, und zu der Vermuthung veranlassen, dafs Jesu die gelehrte Bildung seines Volkes nicht fremd gewesen sein möge. Doch kann aus Mangel an urkundlichen Nachrichten hierüber nicht entschieden werden.

---

2) Darauf beruft sich Paulus, a. a. O. 275 ff.

3) Vergl. Hase, Leben Jesu. § 41.

4) Paulus, a. a. O.

5) Darauf beruft sich Schöttgen: Christus rabbinorum summus, in s. horae, 2, S. 890 f.

Indessen hat man mehr oder minder unabhängig von den Angaben des N. Ts. in alter wie in neuer Zeit verschiedene Hypothesen über die geistige Entwickelung Jesu aufgestellt, welche der Gegensaz der natürlichen und übernatürlichen Ansicht in zwei Hauptklassen zerfallen macht. Indem es nämlich der übernatürlichen Ansicht von Jesu Person darum zu thun sein muſs, ihn als völlig einzig in seiner Art, als unabhängig von allen äusseren, menschlichen Einflüssen, als Auto- und näher Theodidakten hinzustellen: so muſs sie nicht allein jede Vermuthung, als hätte er etwas von Andern entlehnt und gelernt, entschieden zurückweisen, und daher die Schwierigkeiten, welche der natürlichen Ausbildung Jesu sich in den Weg stellten, in möglichst grellem Lichte malen [6]): sondern, um desto sicherer jedes Empfangen auszuschliessen, muſste man auf diesem Standpunkte geneigt sein, Jesu eigne Spontaneität in der Art, wie wir sie bei gereiftem Alter in ihm finden, so frühe wie möglich hervortreten zu lassen. Diese Selbstthätigkeit ist eine doppelte, eine theoretische und eine praktische. Was jene Seite, die Einsicht und Erkenntniſs betrifft, so findet sich das Bestreben, diese so frühe wie möglich auf selbstständige Weise in Jesu hervortreten zu lassen, schon in der zulezt betrachteten Erzählung des Lukas von dem Tempelbesuch des 12jährigen Knaben; noch mehr in den dort angeführten Schilderungen der Apokryphen von der Art, wie Jesus schon lange vor dem zwölften Jahr seine Lehrer übersehen habe, da er ja nach einem derselben bereits in der Wiege gesprochen und sich für den Sohn Gottes erklärt haben soll [7]). Aber auch die praktische Seite der höheren Selbstthätigkeit, welche Jesu in späteren Jahren eigen gewesen sein soll, nämlich das Wunderthun, versetzen zwar nicht die kanonischen, wohl

6) Wie diess z. B. Reinhard thut, in seinem Plan Jesu.
7) Evang. infant. arab. c. 1. S. 60 f. bei Tamo.

aber die apokryphischen Evangelien schon in seine erste Kindheit und Jugend. Mit dem fünften Jahre Jesu eröffnet das *Evangelium Thomae* seine Erzählungen von dessen Wunderthaten [8]), und das arabische *Evangelium infantiae* füllt schon die ägyptische Reise mit einer Masse von Mirakeln, welche die Mutter Jesu mittelst der Windeln oder des Waschwassers ihres Kindes verrichtet [9]). Die Wunder, welche nach diesen Apokryphen das Kind und der Knabe Jesus thut, sind theils den N. T.lichen analog, Heilungen und Todtenerweckungen; theils, ganz abweichend von dem in den kanonischen Evangelien herrschenden Typus, höchst widrige Strafwunder, vermöge deren Jeder, der dem Knaben Jesus in irgend etwas entgegen ist, erlahmen oder gar sterben muss [10]); oder völlig abenteuerliche Stücke, wie die Belebung aus Koth geformter Sperlinge [11]).

Das entgegengesezte Interesse der natürlichen Ansicht von Jesu, seine Erscheinung dem Causalitätsgesetze gemäfs aus verwandten früheren und gleichzeitigen zu erklären, und daher seine Abhängigkeit und Receptivität hervorzuheben, hat sich gleichfalls schon frühe, bei jüdischen und heidnischen Gegnern des Christenthums hervorgethan. Freilich, indem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeit der ganze geistige Boden bei Heiden wie bei Juden noch ein supranaturalistischer war: so konnte damals der Vorwurf, dafs Jesus seine Einsichten und wunderähnlichen Geschicklichkeiten nicht sich selbst oder Gott, sondern einer Mittheilung von aussen verdanke, noch nicht die Gestalt annehmen, er habe auf dem gewöhnlichen Wege des Unterrichts natürliche Kunstfertigkeiten und Einsichten

---

8) cap. 2, S. 278 Tmo.
9) cap. 10 ff.
10) z. B. Evang. Thomae, c. 3—5. Evang. infant. arab. c. 46 f.
11) Evang. Thomae, c. 2. Evang. inf. arab. c. 36.

von Andern empfangen: sondern es wurde dem Göttlichen und Übernatürlichen statt des Natürlichen und Menschlichen ein Unnatürliches und Dämonisches entgegengestellt, und Jesu vorgeworfen, dafs er zum Behuf seiner Wunder in seiner Jugend die Zauberei erlernt habe. Diese Beschuldigung liefs sich am ehesten an die Reise seiner Eltern mit ihm nach Ägypten, in dieses uralte Land der Magie und geheimen Weisheit, knüpfen, und so gewendet finden wir sie wirklich sowohl bei Celsus als im Talmud. Jener läfst einen Juden unter Andrem auch das gegen Jesum vorbringen, er habe sich nach Ägypten um Lohn verdungen, dort habe er sich einige Zauberkünste anzueignen gewufst, und nach seiner Rückkehr um derselben willen sich prahlerisch für einen Gott ausgegeben [12]). Der Talmud giebt ihm einen jüdischen Synedristen zum Lehrer, läfst ihn mit diesem nach Ägypten reisen und von da Zauberformeln nach Palästina zurückbringen [13]).

Der rein natürliche Gesichtspunkt für die geistige Entwickelung Jesu konnte erst auf dem Boden der neuern Bildung gefafst werden, und hier bildet den Hauptunterschied der Ansichten diefs, ob aus den in jener Zeit gegebenen Bildungsmomenten einseitig nur Eines herausgegriffen, oder mit umfassenderem Sinne von ihrer Gesammt-

---

12) Orig. c. Cels. 1, 28: καὶ (λέγει) ὅτι ἀπορος (ὁ Ἰησοῦς) διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας, καὶ εἴ τινων παρ' ἐξεις, ἐφ' αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν, καὶ δι' αὐτὰς θεὸν αὑτὸν ἀνηγόρευσε.

13) Sanhedr. f. 107, 2: — R. Josua f. Perachja et ‏יש״ו‏ Alexandriam Aegypti profecti sunt — — ‏יש״ו‏ ex illo tempore magiam exercuit, et Israelitas ad pessima quaevis perduxit. Schabbath f. 104, 2: Traditio est, R. Eliezerem dixisse ad viros doctos: annon f. Satdae (i. e. Jesus) magiam ex Aegypto adduxit per incisionem in carne sua factam? s. Schöttgen, horae, 2, S. 697 ff, Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 1, S. 149 f.

heit ausgegangen wird; ob ferner dieser äusseren Einwirkung gegenüber die innere Begabung und freie Selbstbestimmung Jesu gehörig berücksichtigt wird oder nicht. — Unter den damals gegebenen Bildungsmomenten lagen die drei jüdischen Sekten am nächsten, unter welchen aber freilich die von Jesu später so sehr bestrittenen Pharisäer nur als negatives Bildungsmittel für ihn in Betracht kommen können. Eher könnte man an die Gegner der Pharisäer, an die sadducäische Sekte, denken, und es hat wirklich nicht an Solchen gefehlt, welche in dem, die pharisäische Tradition und Heuchelei verwerfenden Sadducäismus eine Schule für Jesum gefunden haben [14]). Noch mehr leuchtete aber Andern die Sekte der Essener mit ihrer strengen Sittenzucht, ihrer Verwerfung des Eides und ihrer Gütergemeinschaft als vergleichbar ein, und besonders war es ihr, dem pythagoräischen ähnlich organisirter Bund, welcher in der Zeit der Freimaurerei und geheimen Orden unter uns die Einbildungskraft vieler Schriftsteller so weit bestach, dafs sie auch Jesum, wie ohnehin seinen Vorläufer Johannes, als Mitglieder und geheime Emissäre dieses Bundes betrachteten [15]). Was Theologen wie Stäudlin zu dieser Combination bewog, war nicht blos die Verwandtschaft der Lehre und des Plans Jesu mit den Grundsätzen der Essener, sondern vorzüglich auch der Umstand, dafs das plötzliche Verschwinden Jesu vom Schauplatze, nachdem er durch die Schicksale seiner Kindheit und so eben noch durch seinen Auftritt im Tempel so grofses Aufsehen erregt hatte, durch ein Zurücktreten in einen geheimen Orden am besten erklärt zu werden schien. Für dieses Zurücktreten nun brauchen wir nach unsrer Auffassung der Kindheitsgeschichte keine Erklärung mehr, und

14) z. B. das Cörus, Schutzschrift für Jesus von Nazaret, S. 123 ff.

15) So nach englischen Deisten und Friedrich d. Gr. namentlich Stäudlin, Geschichte der Sittenlehre Jesu 1, S. 570 ff.

jene Ähnlichkeit beweist ohnehin für sich noch keineswegs einen engeren Zusammenhang Jesu mit dem genannten Orden, wovon uns jede wirkliche Anzeige fehlt. Während übrigens Stäudlin noch Differenzen zwischen den Grundsätzen Jesu und den essenischen zugiebt, und ohne zu entscheiden, ob Johannes und Jesus wirklich bestellte Emissäre der Essenergesellschaft gewesen seien, nur den Plan Jesu zu den Geheimnissen des obersten Grades in jenem Orden rechnet: so haben Andere, wie der Verfasser der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret, diese Grenzen der Vorsicht weit überschritten. Schon bei der Reise nach Ägypten läfst dieser Verf. den Joseph mit Essenern bekannt werden; später wird Jesus sammt dem jungen Johannes in den essenischen Orden aufgenommen, wo er Verwerfung der Opfer, unverbrüchlichen Gehorsam gegen die Obrigkeit, Wohlwollen auch gegen Heiden, lernt, und namentlich auch viele, damals noch geheime, Kenntnisse in Natur- und Heilkunde sich erwirbt. Nach Ablauf der Probezeit entscheidet sich hierauf Johannes für das einsame, Jesus für das gesellige Leben im Dienste des Ordens, beide auf die Gelegenheit wartend, für die Zwecke desselben und seiner geheimen Unterstützung gewifs in Verbindung miteinander öffentlich aufzutreten [16]). — Weniger auf ein einzelnes der damals gegebenen Bildungsmomente hat sich Bahrdt beschränkt, dafür aber alles Mögliche und Unmögliche bunt durcheinander gemischt. Von durchreisenden Persern bekommt schon der Knabe Jesus gewisse Medikamente und Recepte; von alexandrinischen Juden und aufgeklärten Priestern, die er bei seinen auch schon vor dem 12ten Jahr unternommenen Festreisen kennen lernt, wird ihm ein freierer Blick in religiösen Dingen eröffnet, und von einem der Ersteren sogar ein sokratischer Dialog eingehändigt; ägyptische Priester endlich machen ihn mit

16) 3. Band 1.

den Einrichtungen ihrer geheimen Bünde bekannt [17]). — Nachdem dieses Bundschmecken wenigstens bei unsern Schriftstellern in Abgang gekommen, hat man auch das Phantastische und Willkührliche solcher Hypothesen eingesehen, und sich dahin entschieden, zur Erklärung dessen, was Jesus geworden, sich auf diejenigen Bildungsmittel zu beschränken, welche einem Israëliten zu Jesu Zeit im A. T. und dessen Auslegungen, in dem Verkehr mit seinen Volksgenossen und den Mitgliedern der verschiedenen Sekten, und in dem Zusammenfluss von Fremden von allen möglichen Bildungsformen und Ansichten bei den Festen zu Jerusalem gegeben war; wobei aber, wie dann jetzt anerkennt, das Meiste die eigene hohe Begabung und welthistorische Bestimmung Jesu thun mufsten [18]).

Doch da unser Absehen nur auf kritische Prüfung der N. T.lichen Nachrichten über das Leben Jesu, nicht aber auf pragmatische Ergänzung derselben geht: so haben wir uns auf diese muthmaslichen Hebel der Bildung Jesu, über welche unsre Quellen keine Aussage enthalten, nicht weiter einzulassen, sondern uns auf diejenigen Punkte zu beschränken, welche das N. T. selbst als solche Hebel namhaft macht. Sehen wir nun von der schon beurtheilten Kindheitsgeschichte ab, so lassen unsre Evangelien nur Eine Erscheinung in die Entwicklung der Thätigkeit Jesu eingreifen, nämlich die des Täufers Johannes. Da aber der Wirksamkeit dieses Mannes erst in Verbindung mit der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu von den Evangelien gedacht wird: so wollen wir das ihn und sein Verhältniss zu Jesu Betreffende nicht mehr hier abhandeln, sondern mit der Untersuchung darüber den zweiten Abschnitt eröffnen.

17) Briefe über die Bibel, zweites Bändchen, 18ter, 20ster Brief und ff. 4tes Bändchen, 49ster Brief.

18) So Paulus a. a. O. 1, a, 273 ff. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung 1, S. 84. de Wette, bibl. Dogm. §. 212. Hase L. J. §. 41. Winer, bibl. Realw. S. 677 f.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

Erstes Kapitel.

Das Verhältniss Jesu zum Täufer Johannes.

§. 40.

Chronologisches Verhältniss zwischen Johannes und Jesus.

Von dem Auftritt des Täufers Johannes, dessen sämmtliche Evangelien gedenken, geben uns die zweite und vierte keine Zeitbestimmung; das erste eine ungenaue; das dritte eine, wie es scheint, sehr präcise.

Nach Matth. 3, 1. tritt Johannes als Bußprediger auf *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, das hiesse, wenn man auf das zuletzt Erzählte (2, 23.) zurückblickt, um die Zeit, als Jesu Eltern sich in Nazaret ansiedelten [1]), wo Jesus noch ein Kind war. Wenn nun im Folgenden berichtet wird, wie Jesus, um sich taufen zu lassen, zu Johannes gekommen sei: so müßte man zwischen dem ersten Auftritt des Täufers, der in die Kindheit Jesu fiele, und dem Zeitpunkt, in welchem er Jesum taufte, eine Reihe von Jahren einschieben, während welcher Jesus so weit herangereift sein müßte, um an der johanneischen Taufe Theil nehmen zu können. Aber die Schilderung der Person und Wirksamkeit des Täufers bei Matthäus ist so kurz, es wird ihm so wenig eine selbstständige, so ganz nur eine auf Jesum hinzielende Wirksamkeit zugeschrieben, daß es gewiß nicht

1) Die von Strauß (vermischte Aufsätze S. 76 f.) behauptete Beziehung des *ἐν ταῖς ἡμ. ἐκ.* auf die Zeit, als Jesus noch in Nazaret wohnte, hat Schneckenburgern (über den Ursprung des ersten kan. Ev. S. 10.), mit Recht wie es scheint, als einen Nothbehelf von der Hand gewiesen.

im Sinne des Evangelisten ist, denselben eine lange Reih
von Jahren für sich wirken zu lassen, sondern seine Mei
nung geht unstreitig dahin, die kurze Wirksamkeit des
Täufers habe frühzeitig ihr Ziel darin gefunden, dafs Je
sus sich von ihm taufen liefs. Haben wir auf diese Weis
nicht zwischen den Auftritt des Täufers und die Taufe
Jesu, also zwischen V. 12. und 13. des dritten Kap. be
Matthäus, die lange Zwischenzeit hineinzudenken, welche
wir hier in jedem Falle nöthig haben: so bleibt nichts übrig
als sie zwischen dem Schluss des zweiten und dem Anfang
des dritten Kapitels, d. h. zwischen der Ansiedelung der
Eltern Jesu in Nazaret und dem Auftritt des Täufers ein
zuschalten, — wenn nur nicht das *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*
entgegenstände, welches ja diese beiden Vorgänge in die
selbe Zeit zu verlegen scheint. Indessen, dafs diese For
mel nur die schlaffe Zeitbestimmung eines Solchen ist, wel
cher eine präcisere entweder nicht geben will oder nicht
geben kann, ist bekannt [2]); oder noch besser vielleicht
nimmt man mit Paulus an, Matthäus rücke hier ein Stück
aus einer Diegese über den Täufer ein, in welcher von
dessen, seinem öffentlichen Auftritt unmittelbar vorangehen
dem Leben Manches berichtet, und dann mit vollem Recht
durch *ἐν τ. ἡμ. ἐκ.* fortgefahren war, welche Verbindungs
formel nun Matthäus, ob er gleich das, worauf sie sich be
zog, weggelassen, dennoch beibehalten habe [3]). So erfah
ren wir also aus Matthäus über die Zeit des Auftritts von
Johannes nichts, als dafs derselbe in der Periode zwischen
der Kindheit und dem Mannesalter Jesu geschehen sei.

Lukas giebt eine vielfache Zeitbestimmung für den Auf
tritt des Täufers, indem er denselben in die Verwaltungs
zeit des Pilatus in Judäa; in die Regierung des Herode

---

2) S. Fritzsche, in Matth. S. 106.

3) Exeget. Handb. 1, a, S. 46. Ihm stimmt auch Schneckenburger supra bei a. a. O.

(Antipas), des Philippus und Lysanias in den übrigen Theilen Palästina's; in die Hohepriesterschaft des Hannas und Kaiphas; bestimmt aber in das 15te Regierungsjahr des Tiberius (welches, vom Tode des Augustus an gerechnet, dem Jahr 28—29 unsrer *aera* entspricht [4]) verlegt 3, 1. 2.). Mit dieser letzteren, genauesten Zeitbestimmung harmoniren alle die vorhergenannten minder genauen (auch die, dass neben Kaiphas noch Hannas als Hohepriester genannt wird, sobald man die eigenthümliche Auktorität erwägt, welche nach A. G. 4, 6., Joh. 18, 13. jener gewesene Hohepriester auch nach dem Amtsantritt seines Schwiegersohns Kaiphas beibehielt, mit Ausnahme der Angabe über den Lysanias. Zwar spricht auch Josephus von einer Ἀβιλὰ ἡ Λυσανίου τετραρχία [5]) und führt einen Lysanias als Herrscher von Chalcis am Libanon, in dessen Nähe auch das Gebiet von Abila zu suchen ist [6]), auf [7]), der also ohne Zweifel auch der Beherrscher von diesem war: aber dieser Lysanias war bereits 34 Jahre vor Christi Geburt auf Anstiften der Kleopatra ermordet worden [8]), und einen andern Lysanias erwähnt weder Josephus, noch sonst ein Schriftsteller über jene Zeit. Die Herrschaft jenes Lysanias fiele also nicht nur mehr als 60 Jahre früher als das 15te Jahr des Tiberius, sondern auch über die andern von Lukas mit diesem zusammengestellten weiteren Perioden um Vieles hinaus. Man hat daher angenommen, Lukas spreche hier von einem jüngeren Lysanias, einem Nachkommen jenes früheren, welcher unter Tiberius jene Landschaft beherrschen habe, von Josephus aber, seiner minderen

---

4) s. Panzer a. a. O. S. 156.

5) Antiq. 19, 5, 1 und 20, 7, 1. vergl. Bell. jud. 2, 11, 5.

6) s. die erste der zuvor angeführten Stellen, und Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Abilene.

7) B. jud. 1, 13, 1. vergl. mit Antiq. 14, 7, 4.

8) Joseph. Antiq. 15, 4, 1.

Berühmtheit wegen, nicht erwähnt werde [9]). Nun läßt sich zwar freilich nicht beweisen, was Strauß zur Widerlegung dieser Deutung verlangt, daß Josephus des jüngeren Lysanias nothwendig hätte erwähnen müssen, wenn ein solcher existirt hätte; aber doch, daß er mehr als Eine Veranlassung dazu hatte, hat Paulus genügend aufgezeigt [10]). Namentlich da er noch in Bezug auf die Zeiten des ersten und zweiten Agrippa Abila als ἡ τῶ Λυσανία bezeichnet, so mußte er doch hiedurch daran erinnert werden, daß er des zweiten Lysanias, von welchem, als dem späteren Regenten, das Land um jene Zeit zunächst diesen Beinamen gehabt haben müßte, gar nicht erwähnt, sondern nur von dem ersten erzählt hatte. Ist demnach der zweite Lysanias nichts anderes als eine historische Fiktion: so ist freilich das, was man statt desselben in Vorschlag bringt [11]), auch nicht weiter als eine philologische. Denn wenn vorhergegangen war: Φιλίππου — τετραρχοῦντος τῆς Ἰτουραίας κ. τ. λ., und es folgt nun: καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς τετραρχοῦντος: so kann dieß unmöglich so verstanden werden, als hätte eben jener Philippus auch über das Abilene des Lysanias geherrscht. Denn in diesem Falle durfte das τετραρχοῦντος nicht wiederholt [12]), und mußte τῆς vor Λυσανίου gestellt werden, wenn der Verfasser nicht mißverstanden sein wollte. Es bleibt daher nichts übrig, als die Annahme, der Verfasser selbst habe sich geirrt, und aus dem Umstand, daß auch in späteren Zeiten noch Abilene von dem letzten Herrscher der früheren Dynastie ἡ Λυσανία

9) Strauß, vermischte Aufsätze, S. 13 ff.

10) a. a. O. S. 345.

11) Hug, Anmerk. zur Übersetzung d. St.; Paulus a. a. O. S. 342 ff. Schleiermacher, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1833, 4. Heft, S. 1036 ff.

12) Denn auf die Autorität eines einzigen Codex hin mit Schleiermacher u. A. das zweite τετραρχοῦντος zu streichen, ist doch eine zu offenbare Gewaltsamkeit.

zubenannt war, den Schluſs gezogen, daſs es auch damals noch einen Herrscher dieses Namens gehabt habe, während es doch entweder unter Philippus, oder noch wahrscheinlicher unter den Römern stand. Es ist also hier, wie oben bei der Angabe von der Schatzung, dem Lukas, gerade wo er recht genau in der Zeitbestimmung sein wollte, ein starker chronologischer Misgriff begegnet. Indeſs, unerachtet er der Zeitdifferenz nach gerechnet beiläufig sechsmal gröſser ist, als jener: so möchte ich ihn doch für weniger bedeutend halten, da es leichter und verzeihlicher war, über einen kleinen Fürsten am Libanon um 60 Jahre zu fehlen, als in Bezug auf den berühmten Census um zehn.

Die chronologische Angabe unsrer Stelle betrifft zunächst nur den Täufer Johannes; wo Lukas später (V. 21 ff.) auf Jesum zu reden kommt, vermiſst man eine ähnliche. Von ihm wird blos das ungefähre Alter (ὡσεὶ ἐτῶν τριακοντα) bei seinem Auftritt (ἀρχόμενος) angegeben, der Zeitpunkt aber verschwiegen; so wie umgekehrt für Johannes die Altersangabe fehlt. Ist also gleich Johannes im funfzehnten Jahr des Tiberius aufgetreten, so können wir, scheint es, daraus doch nichts für die Zeit des Auftritts Jesu abnehmen, da ja nirgends gesagt ist, wie kurz oder lange nachdem Johannes zu taufen angefangen, Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei; ebenso, wenn wir gleich wissen, daſs Jesus bei seiner Taufe ungefähr 30 Jahre zählte, so erfahren wir dadurch nicht, wie alt Johannes war, da er seine Wirksamkeit als Täufer begann. Freilich, wenn wir uns an Luc. 1, 26. erinnern, wonach Johannes gerade ein halbes Jahr älter als Jesus war, und wenn wir das Datum zu Hülfe nehmen, daſs vor dem dreiſsigsten Jahre die jüdische Sitte ein öffentliches Auftreten nicht wohl erlaubt habe: so könnte der Täufer nur ein halbes Jahr vor Jesu Ankunft am Jordan aufgetreten sein, da er nur so lange vor ihm das hiezu nothwendige Alter erreicht hätte. Allein vor dem angegebenen Lebensjahre

öffentlich aufzutreten, verbot wenigstens kein ausdrückliches Gesetz, und ob von den Priestern und Leviten, welchen jenes Jahr als Anfang des ordentlichen Dienstes bestimmt war (4. Mos. 4, 3. 47., vergl. übrigens 2. Chron. 31, 17., wo das zwanzigste genannt ist), ein Schluss auf die freiere Wirksamkeit eines Propheten gelte, hat man mit Recht in Frage gestellt [13]). Dieß also würde nicht hindern, auch das angegebene Altersverhältniß vorausgesetzt, doch den Auftritt des Täufers dem von Jesu um ein Ziemliches vorangehen zu lassen. Indeß schwerlich im Sinne des Evangelisten. Denn daß dieser den Auftritt des Vorläufers zwar so übersorgfältig bestimmt haben sollte, den des Messias selbst aber unbestimmt gelassen, das wäre doch gar zu ungeschickt [14]), und wir können kaum anders, als ihm die Absicht unterlegen, durch seine Angaben für den Auftritt des Täufers auch die Zeit des Auftritts Jesu mitzubestimmen. Dieß trifft aber nur dann zu, wenn er annahm, daß sehr bald nach dem Auftritt des Johannes Jesus zu ihm an den Jordan gekommen sei und sofort selbst auch zu lehren angefangen habe [15]). Denn daß jene Zeitbestimmung ursprünglich nur den Anfang eines von Lukas eingerückten Aufsatzes über den Täufer ausgemacht haben sollte, ist deßwegen wenig wahrscheinlich, weil solche chronologische Akribie eher dem παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς und demjenigen ähnlich sieht, der auch die Zeit von Jesu Geburt auf entsprechende Weise zu bestimmen gesucht hatte.

Daß nun aber dieser Darstellung zufolge Johannes nur so ganz kurze Zeit vor Jesu sollte aufgetreten sein, ist nicht so leicht sich vorzustellen. Nicht ohne Grund hat man eine

---

13) s. Fritzsche, S. 294.

14) s. Schleiermacher, über den Lukas, S. 62.

15) Dieser Ansicht war auch Basnage, Ordo temporum, S. 204 f. ed. 2.

so kurze Dauer der Wirksamkeit des Täufers unwahrscheinlich gefunden, da er doch eine beträchtliche Anzahl Jünger (Joh. 4, 1.), und zwar nicht blos solche, die sich nur von ihm taufen liefsen, sondern von ihm besonders gebildete Schüler (Luc. 11, 1.) hatte, und eine eigene Partei von Anhängern hinterlassen hat (A. G. 18, 25. 19, 3.), was schwerlich das Werk von wenigen Monaten sein konnte. Es mufste doch, wurde bemerkt, erst einige Zeit hingehen, bis der Täufer so bekannt wurde, dafs Leute die Reise zu ihm in die Wüste unternahmen; es bedurfte Zeit, seine Lehre zu fassen, und Zeit, dafs sich dieselbe, zumal sie gegen die gangbaren jüdischen Begriffe verstiefs, erst Eingang verschaffen und sich festsetzen konnte; überhaupt, das hohe und dauernde Ansehen, in welchen sich Johannes nach Josephus [46], wie nach den Evangelien (Matth. 14, 2. 21, 26.), bei seiner Nation gesetzt hatte, liefs sich nicht in so kurzer Zeit erwerben [47].

Doch, indem durch das Bisherige nur überhaupt eine längere Wirksamkeit des Täufers gefordert ist: so ist damit noch nicht bewiesen, dafs unsre Evangelien Unrecht haben, wenn sie die Zeit seines Wirkens vor Jesu so kurz darstellen, da sie ja vielleicht, was vorne fehlt, hinten ansetzen und den Täufer nach dem Auftritt Jesu desto länger noch fortwirken lassen. Allein auch eine Verlängerung der Wirksamkeit des Täufers nach dieser Seite ist wenigstens in den zwei ersten Evangelien nicht zu finden. Denn nicht nur berichten diese nach Jesu Taufe über Johannes nichts mehr, ausser jener Sendung zweier Jünger (Matth. 11.), die schon aus dem Gefängnisse erfolgt, sondern es lautet Matth. 4, 12. Marc. 1, 14. ganz so, als ob während oder kurz nach dem vierzigtägigen Aufenthalt

46) Antiq. 18, 5, 2.

47) So Carove, über die Zeit und Lebensdauer Johannis und Jesu. In Hasse's Museum, 2, 3, 502 ff.

Jesu in der Wüste der Täufer gefangen genommen worden, und in Folge dessen Jesus nach Galiläa gegangen wäre, um daselbst öffentlich aufzutreten. Lukas freilich (4, 14.) erwähnt der Gefangennehmung des Täufers nicht als der Veranlassung von Jesu Auftreten in Galiläa, und von der Sendung der zwei Johannisjünger scheint er sich vorzustellen, sie sei noch während der freien Wirksamkeit des Täufers erfolgt (7, 18. ff.); noch bestimmter spricht sich das vierte Evangelium gegen die Vorstellung aus, als wäre Johannes so bald nach Jesu Taufe gefangen gesetzt worden, indem es 3, 24. ausdrücklich bemerkt, dafs noch nach dem ersten von Jesu während seines öffentlichen Lebens besuchten Pascha Johannes in freier Wirksamkeit gestanden habe. Allein theils kann dieß Fortwirken des Täufers nach Jesu Auftritt doch nicht sehr lange mehr gedauert haben, da er geraume Zeit vor Jesu hingerichtet worden zu sein scheint (Luc. 9, 9. Matth. 14, 1. ff. Marc. 14, 16.); theils ersetzt das, was man nach Jesu Auftritt der Wirksamkeit des Johannes zusetzen mag, dasjenige nicht, was ihr vor diesem Zeitpunkt abgeht. Denn, abgesehen davon, dafs dem vierten Evangelium (1, 35.) zufolge der Täufer bei'm Auftritt Jesu schon einen bestimmten Kreis vertrauterer Schüler gesammelt hatte, so wäre überhaupt der feste Boden, welchen seine Schule gewann, schwer zu erklären, wenn er nur etliche Monate allein gewirkt hätte, und dann so frühe von Jesu überflügelt worden wäre.

Ein Ausweg ist allein noch übrig, nämlich der, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt zu unterscheiden und zu sagen: er ist zwar schon nach dem ersten Halbjahr der Wirksamkeit des Johannes von dessen Rufe so angezogen worden, dafs er sich seiner Taufe unterwarf; aber von da an hat er sich noch längere Zeit entweder im Gefolge und der Schule desselben, oder wieder zu Hause in der Zurückgezogenheit aufgehalten, und ist erst geraume Zeit später selbstständig hervorgetreten.

So würden wir einerseits den gröfseren Zeitraum, welchen Johannes vor dem Auftritt Jesu und unverdunkelt von diesem gewirkt haben mufs, gewinnen, und doch hätten unsre Evangelien Recht, wenn sie die Taufe Jesu scheinbar so bald nach dem Auftritt des Täufers erfolgen lassen. Allein die Annahme einer solchen längeren Zwischenzeit zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt ist den N. T.lichen Schriftstellern am allermeisten fremd. Denn die Taufe Jesu betrachten sie, wie aus dem Herabkommen des Geistes und der Himmelsstimme erhellt, als Einweihung Jesu zu seinem messianischen Berufe; die einzige Pause, welche sie nach derselben noch eintreten lassen, ist das sechswöchige Fasten in der Wüste; nach diesem aber tritt Jesus, dem Lukas zufolge unmittelbar (4, 14.), dem Matthäus und Markus zufolge, nachdem der Täufer, wahrscheinlich übrigens in der Zwischenzeit, in das Gefängnifs gesetzt war, in Galiläa auf. Besonders aber indem Lukas 3, 23. die Taufe Jesu (der wahrscheinlichsten Auslegung zufolge) als sein ἄρχεσθαι, seinen Amtsantritt, bezeichnet, und A.G. 1, 22. Jesum von dem βάπτισμα Ἰωάννου an mit seinen Jüngern verkehren läfst, so hat er augenscheinlich Jesu Taufe durch Johannes und seinen öffentlichen Auftritt als Eines und dasselbe und durch keine Zwischenzeit (ausser jenen 6 Wochen) getrennt sich vorgestellt.

Wenn somit den beiden Annahmen, zu welchen wir, um für die bedeutende Wirksamkeit des Täufers Raum zu gewinnen, geneigt sein müssen, dafs Jesus entweder später zu seiner Taufe sich begeben, oder dafs er noch längere Zeit, nachdem er getauft war, seinen öffentlichen Auftritt verzögert habe, die evangelische Darstellung entschieden in den Weg tritt: so sind sie uns hiedurch doch nur so lange verboten, bis wir nachzuweisen im Stande sind, was, auch ohne historische Gründe, die N. T.lichen Schriftsteller zu einer solchen Darstellung veranlassen

konnte. Dieses Moment aber liegt nahe genug, und ist schon im Vorhergehenden angedeutet. War einmal, wie es in der ersten Christengemeinde geschah (A.G. 19, 4.), der Täufer nicht mehr als eine Erscheinung für sich, sondern als eine, nur zur Vorbereitung auf Christum dienende gefafst: so verweilte die Vorstellung nicht mehr bei der Wirksamkeit des blofsen Vorläufers, sondern eilte zu derjenigen Erscheinung fort, welche er vorbereiten sollte. Noch offenbarer ist das Interesse, welches auch ohne geschichtlichen Grund die urchristliche Tradition dafür haben mufste, zwischen der Taufe Jesu und seinem öffentlichen Auftritt jede Zwischenzeit auszuschliefsen. Denn dafs durch die Taufe Jesus sich an Johannes als Schüler angeschlossen und sofort noch längere Zeit in diesem Verhältnisse gelebt hätte, dieſs anzunehmen, widersprach dem religiösen Interesse der neuen Gemeinde, welches einen, nicht von Menschen, sondern von Gott belehrten Stifter derselben verlangte; weſswegen, auch wenn es sich wirklich auf jene Weise verhalten hätte, dennoch gewifs frühzeitig der Sache diese andre Wendung gegeben worden wäre, welcher zufolge die Taufe Jesu durch Johannes nicht seinen Eintritt in die johanneische Schule, sondern nur seine Einweihung zum selbstständigen Auftritt bezeichnete. So finden wir uns also durch die abweichende Darstellung unsrer Quellen unbehindert, dasjenige anzunehmen, wozu die Sache selbst uns drängt, dafs nämlich der Täufer schon längere Zeit vor dem Auftritt Jesu gewirkt habe.

Dieses angenommen, so müfste, wenn wir nach Luc. 1, 26. und 3, 23. voraussetzen, dafs Jesus, nur ein halbes Jahr jünger als Johannes, bei seinem Auftritt ungefähr im dreissigsten Jahre gestanden habe, Johannes noch in den Zwanzigen öffentlich aufgetreten sein. Gegen ein so frühzeitiges Auftreten eines Propheten ist nun zwar nach dem Obigen kein ausdrückliches jüdisches Gesetz; auch möchte

leh nicht so bestimmt, wie Claudius [18]), es unwahrscheinlich finden, daſs ein so junger Bufsprediger hätte Eindruck machen und namentlich für einen Propheten aus der alten Zeit, für einen Elias, gehalten werden können: sondern nur auf das Allgemeine will ich mich berufen, daſs es nach dem gewöhnlichen Lauf der Dinge natürlich ist, den um ein Ziemliches früher zu öffentlicher Wirksamkeit Hervorgetretenen auch als den um so viel Älteren zu präsumiren, zumal, wenn Inhalt und Geist seiner Wirksamkeit so ganz einem reiferen Alter entsprechen, wie die Bufspredigt des Johannes. Von dieser Regel giebt es zwar nicht wenige Ausnahmen: aber zur Annahme einer solchen im gegenwärtigen Falle uns zu bewegen, ist die Angabe Luc. 1, 26., daſs Johannes nur um 6 Monate älter gewesen als Jesus, zu schwach, da sie ganz nur im Interesse der Sagenpoësie gemacht ist, und daher gegen die mindeste Unwahrscheinlichkeit aufgegeben werden muſs.

Das Resultat unsrer Kritik der chronologischen Angabe Luc. 3, 1. 2. vergl. 23. und 1, 26. ist also: Wenn Jesus, wie dieſs die Meinung des Lukas zu sein scheint, im funfzehnten Jahre des Tiberius aufgetreten ist: so fällt der Auftritt des Johannes nicht ebenfalls erst in dieses Jahr, sondern früher, und wenn Jesus in seinem dreiſsigsten Jahre aufgetreten ist: so ist der längere Zeit vor ihm aufgetretene Täufer nicht blos um sechs Monate älter zu denken.

§. 41.

Persönliches und reales Verhältniss des Täufers zu Jesu.

Johannes, wie unsre Quellen andeuten, ein Nasiräer (Luc. 1, 15.) und Ascet (Matth. 3, 4. 9, 14. 11, 18.), wie manche Theologen vermuthet haben [1]), auch mit Es-

18) a. a. O.

1) Strauss, Geschichte der Sittenlehre Jesu, 1, S. 380. Paulus exeg. Handb. 1, a, S. 136. Vergl. auch Carpzov, Symbolik, 4, S. 413 ff.

seinem im Zusammenhang, wurde nach der Angabe des Lukas (3, 2.) durch ein an ihn in der Wüste ergehendes ῥῆμα θεοῦ aufgefordert, öffentlich hervorzutreten. Da wir hier in keinem Falle mehr die eigne Erklärung des Täufers vor uns haben, so ist das Dilemma, wie es Paulus stellt, man könne nicht wissen, ob sich Johannes selbst ein äusseres oder inneres Faktum als Aufforderung Gottes gedeutet, oder ob ein Anderer ihn so aufgerufen habe [2]), nicht vollständig, und es muss als dritte Möglichkeit hinzugesetzt werden, dass vielleicht seine Anhänger die Berufung ihres Lehrers durch jenen an die alten Propheten erinnernden Ausdruck verherrlicht haben.

Während es nach der Darstellung des Lukas scheint, als wäre nur der göttliche Ruf an den Täufer ἐν τῇ ἐρήμῳ ergangen, zum Behuf des Lehrens und Taufens aber habe er sich von da in die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου begeben (V. 3.): so macht Matthäus (3, 1. ff.) die jüdische Wüste selbst zum Schauplatz der Predigt und Taufe des Johannes, wie wenn der Jordan, in welchem er taufte, durch jene Wüste geflossen wäre. Nun floss dieser zwar nach Josephus vor seinem Einfall in das todte Meer allerdings durch πολλὴν ἐρημίαν [3]), was aber nicht die eigentliche Wüste Juda war, welche weiter südlich lag. Deswegen hat man hier einen Fehler des ersten Evangelisten finden wollen, welcher, verführt durch die Beziehung der Weissagung: φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ auf den, aus der ἔρημος τῆς Ἰουδαίας stammenden Johannes auch seine Thätigkeit als Bußprediger und Täufer dorthin verlegt habe, deren Schauplatz doch das blühende Jordanthal gewesen sei [4]). Sieht man indess

2) a. a. O. S. 347.

3) Bell. jud. 3, 10, 7.

4) s. Winer, bibl. Realwörterbuch, d. A. Wüste. Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 39.

5) Schneckenburger, a. a. O. S. 38 f.

im Lukasevangelium weiter vorwärts: so verschwindet der Schein, als liefse dasselbe den Johannes nach erhaltenem Ruf die Wüste verlassen, da unten, bei der Gesandtschaft des Täufers, auch Lukas Jesum in Bezug auf denselben fragen läfst: τί ἐξελήλυθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι (7, 24.); Da nun die Jordanaue in der Nähe des todten Meeres, wohin die Wirksamkeit des Täufers zu setzen ist, den schmalen Uferrand ausgenommen, wirklich eine dürre Ebene war [6]): so bliebe nur das etwa ein dem Matthäus eigenthümlicher Irrthum, dafs er diese Wüste als die ἔρημος τῆς Ἰουδαίας bezeichnet; wenn man nicht anders entweder annehmen will, Johannes habe sich, als er von der Bufspredigt zur Taufe schritt, aus der jüdischen Wüste an das Jordanufer hinaufgezogen [7]), oder, der öde Strich am Jordan sei' als Fortsetzung der judäischen Wüste gleichfalls noch mit diesem Namen bezeichnet worden [8]).

Die Taufe des Johannes, schwerlich aus der, ohne Zweifel erst nachchristlichen, Proselytentaufe [9]), eher in Analogie mit den religiösen Lustrationen, wie sie auch unter den Juden, vorzüglich bei den Essenern, eingeführt waren, entstanden, gründete sich, wie es scheint, hauptsächlich auf die bildlichen Äusserungen mehrerer Propheten, die in der Folge eigentlich verstanden wurden, nach welchen Gott von dem israëlitischen Volke, wenn es wieder zu Gnaden angenommen werden wolle, ein Baden und Abwaschen seiner Unreinigkeit verlangt und es selbst mit Wasser zu reinigen verspricht (Jes. 1, 16. Ezech. 36, 25. vergl. Jerem. 2, 22.). Nimmt man dazu die jüdische Vorstellung, dafs der Messias mit seinem Reiche nicht eher

6) s. ausser der angef. Stelle des Josephus, Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 708.
7) Winer, a. a. O. S. 691.
8) Paulus, a. a. O. S. 301.
9) s. die Schrift von Schlichtegroll, über das Alter der jüdischen Proselytentaufe.

erscheinen werde, als wenn die Israëliten Busse thun [10]), so sieht man, wie leicht die Combination gemacht werden konnte, dafs also eine, die Besserung und Sündenvergebung symbolisch darstellende Abwaschung der Ankunft des Messias vorangehen müsse. — Ueber die Bedeutung der Taufe des Johannes stimmen die Berichte nicht ganz zusammen. Alle zwar kommen darin überein, dafs die μετάνοια ein wesentliches Erfordernifs bei derselben gewesen sei, denn auch was Josephus vom Täufer sagt, er habe die Juden ermahnt, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας, καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι [11]) ist doch, nur gräcisirt, das Nämliche. Nun aber verbinden Markus und Lukas mit der Bezeichnung der Johannistaufe als βάπτισμα μετανοίας den Zusatz: εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (1, 4. 3, 3.); diesen hat Matthäus hier nicht, doch bezeichnet auch er, wie Markus, diejenigen, welche sich taufen liefsen, zugleich als ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν (3, 6.); Josephus dagegen scheint geradezu zu widersprechen, wenn er als die Meinung des Täufers die angiebt: ὅτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ (τῷ θεῷ) φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης [12]). Und hier könnte man nun das auffassen, dafs das εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν nach A. G. 2, 38. u. a. St. eine gewöhnliche Bezeichnung der christlichen Taufe war, und daher vielleicht auch auf die johanneische unhistorisch übertragen sein könnte; indessen, da doch schon in der angeführten Stelle aus Ezechiel die Abwaschung nicht blos Besserung, sondern auch Sündenvergebung versinnlichte, so wird doch die Angabe der Evan-

10) Sanhedr. f. 97, 2: R. Eliezer dixit: si Israëlitae poenitentiam agunt, tunc per Gothem liberantur; sin vero, non liberantur. Bei Schöttgen, horae, 2, S. 640 f.

11) Antiq. 18, 5, 2.

12) Ebendas.

gelisten gegen Josephus festzuhalten sein, dessen Worte sich überdiefs mit der N. T.lichen Angabe vereinigen lassen, wenn man sie so fafst, dafs durch die Johannistaufe nicht die Reinigung von einzelnen, zudem noch blos levitischen Unreinigkeiten, sondern des ganzen Menschen, und diese Reinigung nicht unmittelbar und mysteriös durch das Wasser, sondern durch Vermittlung des sittlichen Aktes der Besserung habe bewirkt werden sollen [13]).

Eine weitere Differenz findet in Bezug auf das Verhältnifs statt, in welches die verschiedenen Nachrichten über Johannes seine Taufe zu der βασιλεία τῶν οὐρανῶν stellen. Nach Matthäus war der kurze Inhalt der Aufforderung, welche er mit der Taufe verband, der: μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3, 2.); nach Lukas spricht der Täufer anfänglich nur von μετάνοια und ἄξιους καρπούς, aber von keinem Himmelreich, und erst die Vermuthung des Volkes, er möchte vielleicht selbst der Messias sein, veranlafst ihn, auf diesen, als nach ihm kommenden hinzuweisen (3, 15 ff.); bei Josephus aber findet sich von einer Beziehung der Thätigkeit des Täufers auf die messianische Idee gar nichts. Auch hier jedoch darf man aus der Abweichung der Berichte nicht schliefsen, der Täufer selbst habe sich in kein Verhältnifs zum messianischen Reiche gestellt, und erst die christliche Sage habe ihm dieſs zugeschrieben. Denn schon seine Taufe ist, sofern man die Ableitung aus der Proselytentaufe von der Hand weist, nicht recht erklärlich, wenn man nicht an die oben erwähnte sühnende Lustration des Volkes denken darf, welche man in der messianischen Zeit erwartete; dann aber wird auch die Erscheinung Jesu begreiflicher, wenn schon Johannes die Idee des nahen Messiasreichs auf die Bahn gebracht hatte. Dafs Josephus die messianische Beziehung der Sache zurückstellt, stimmt ganz mit seiner sonstigen

13) So Paulus, a. a. O. S. 514 und 361. Anm.

Praxis überein, welche sich namentlich aus der Rücksicht auf das Verhältniss seines Volks zu den Römern erklärt; überdiess liegt in dem Ausdruck: βαπτισμῷ συνέναι, welchen er gebraucht, in dem συρίζεσθαι der Leute, und der Furcht des Antipas vor einer durch Johannes zu bewirkenden ἀπόστασις, wovon er weiterhin spricht, ganz die Andeutung einer solchen religiöspolitischen Vereinigung, wie sie durch messianische Hoffnungen gebildet werden konnte. Wie der Täufer so bestimmt erklären konnte, dass wirklich das Messiasreich nun vor der Thüre sei, darüber könnte man sich verwundern, und, nicht beruhigt durch die Verweisung des Lukas auf eine göttliche Aufforderung und Offenbarung, der Vermuthung nachgeben, dass vielleicht der christliche Referent aus dem späteren Erfolg heraus, da ja nach Johannes wirklich derjenige auftrat, welchen er für den Messias hielt, der Rede des Täufers eine Bestimmtheit gegeben habe, welche ursprünglich nicht in derselben lag, indem dieser nämlich, ganz adäquat der oben angeführten jüdischen Vorstellung, nur gesagt haben könnte: μετανοεῖτε, ἵνα ἔλθῃ ἡ βασ. τ. οὐ., und erst die spätere Darstellung hätte statt des ἵνα γάρ gesetzt. Doch dieser Annahme bedarf es nicht; leicht konnte ja Johannes in den damaligen bewegten Zeiten Merkmale zu entdecken glauben, welche ihm die Nähe des messianischen Reichs zu verbürgen schienen, — und wie nahe es sei, das liess er ja immer unbestimmt.

Den Eintritt der βασιλεία τῶν οὐρανῶν knüpfte Johannes unserm Evangelien zufolge an ein messianisches Individuum, welchem er, zum Unterschied von seiner Wassertaufe, ein βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί zuschrieb (Matth. 3, 11. parallel.), da ja die Ausgiessung des heiligen Geistes für einen Hauptzug der messianischen Zeiten galt (Joël 3, 1—5. A. G. 2, 16 ff.); von welchem er ferner eine, mit dem Worfeln des Getraides vergleichbare Sichtung des Volks erwartete, was auch die Propheten, wenn gleich un-

ter andern Bildern, für die messianische Zeit vorhergesagt hatten (Malach. 3, 2. 3. Zachar. 13, 9.). Hier stellen nun die Synoptiker die Sache so, als ob der Täufer unter diesem messianischen Individuum bestimmt schon Jesum von Nazaret verstanden hätte. Nach Lukas waren ja die Mütter der beiden Männer verwandt und von dem künftigen Verhältnifs ihrer Söhne unterrichtet; schon in Mutterleibe hatte sich der Täufer Jesu entgegenbewegt, und es ist daher, wie hier die Sache eingeleitet ist, vorauszusetzen, dafs beide schon frühzeitig sich in ihrem durch himmlische Mittheilung vorherbestimmten Verhältnifs kennen gelernt und anerkannt haben. Matthäus zwar berichtet über solche Familienverhältnisse zwischen Johannes und Jesus nichts; doch legt er, wie sich Jesus taufen lassen will, dem Johannes Ausdrücke in den Mund, welche eine frühere Bekanntschaft beider vorauszusetzen scheinen. Denn sein Befremden äussern, dafs Jesus zu ihm komme, da doch er vielmehr nöthig hätte, von ihm getauft zu werden, dieſs konnte Johannes nicht, wenn ihm Jesus nicht entweder früher schon bekannt gewesen, oder im Augenblick durch eine Offenbarung bekannt gemacht worden war; wovon das Letztere durch nichts angedeutet ist; das sichtbare Zeichen der Messianität Jesu wenigstens erfolgt erst nachher. Stimmen so das erste und dritte Evangelium (das zweite behandelt die Sache zu epitomirend, als dafs seine Ansicht in dieser Beziehung klar werden könnte) darin überein, dafs Johannes und Jesus einander schon vor der Taufe nicht fremd gewesen: so behauptet im vierten der Täufer ausdrücklich, Jesum vor der himmlischen Erscheinung, welche den Synoptikern zufolge bei seiner Taufe sich ereignete, nicht gekannt zu haben (1, 31. 33.). Einfach die Sache angesehen, erscheint dieſs als ein Widerspruch, und weil die frühere Bekanntschaft beider Männer bei Lukas als der objektive Thatbestand, und bei Matthäus als unwillkührliches Eingeständnifs des überraschten

Johannes; das frühere Nichtgekanntthaben dagegen im vierten Evangelium als subjektive, und zwar wohlbedachte, Versicherung des Täufers erscheint: so lag es nahe, mit dem Wolfenbüttler Fragmentisten den Widerspruch auf Rechnung des Johannes und Jesu in der Art zu schreiben, dafs sie in der That zwar sich längst gekannt und verabredet gehabt, vor den Leuten aber sich das Ansehen gegeben haben, als wären sie einander bisher fremd gewesen, und legten nun ganz unbefangen der eine von des andern Trefflichkeit Zeugnifs ab, um einander in die Hände zu arbeiten [14]).

Da man diesen Widerspruch nicht als absichtliche Verstellung auf Johannes und mittelbar auch auf Jesus liegen lassen wollte, versuchte man auf exegetischem Wege das Vorhandensein desselben zu leugnen. Das κἀγὼ οὐκ ἤδειν αὐτόν soll nicht heissen: die Person, sondern die Messianität Jesu war mir unbekannt [15]). Allerdings, sofern dasjenige, was dem Johannes sofort durch das himmlische Zeichen bekannt gemacht wird, die Messianität Jesu ist (Joh. 1, 33 f.): so kann er unter dem, was ihm bis dahin unbekannt gewesen, nichts Andres als eben diese verstanden haben, wodurch eine vorangegangene persönliche Bekanntschaft nicht nothwendig ausgeschlossen würde. Es fragt sich jedoch, ob bei der Art, wie, dem Berichte des Matthäus und Lukas vorausgesezt, Johannes Jesum gekannt haben müfste, die Bekanntschaft mit seiner Messianität von der mit seiner Person auf solche Weise getrennt werden kann? Soll nämlich Johannes Jesum persönlich gekannt ha-

14) Fragment von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger, herausgegeben von Lessing, S. 133 ff.

15) So Semler in der Beantwortung des angeführten Fragments z. d. St., ebenso die meisten Neueren, Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, B. 7. Winer, bibl. Realwörterbuch, 1, S. 691.

ben auf die Weise, wie uns Lukas die Familienverhältnisse zwischen beiden angiebt: so ist unmöglich, dafs er nicht auch frühe genug davon Kunde bekommen haben sollte, wie feierlich Jesus schon vor und bei seiner Geburt als Messias angekündigt worden war; er hätte also später nicht sagen können, er habe davon nichts gewufst, bis er ein himmlisches Zeichen bekommen habe, sondern er hätte sich so ausdrücken müssen, er habe der Erzählung von den früheren Zeichen, deren eines ja an ihm selbst vorgegangen war, nicht geglaubt. Kann man daher nicht umhin, anzuerkennen, dafs durch den besprochenen Ausdruck im vierten Evangelium dem Täufer nicht allein die frühere Kenntnifs von Jesu Messianität, sondern auch die persönliche Bekanntschaft mit ihm abgesprochen werde: so sucht man hiemit doch das erste Kapitel des Lukas durch Berufung auf die weite Entfernung der Wohnorte beider Familien zu vereinigen, welche dieselben verhindert habe, in weitere Berührung zu kommen [16]). Allein, war der Maria als Verlobten der Weg von Nazaret in das jüdische Gebirge nicht zu weit gewesen: wie sollte er es den beiden Söhnen, als sie zu Jünglingen heranreiften, gewesen sein? Welche sträfliche Gleichgültigkeit der beiden Familien gegen die empfangenen höheren Mittheilungen wird hiebei vorausgesetzt, und endlich welchen Zweck sollen die letzteren gehabt haben, wenn ihnen in Bezug auf das Verhältnifs der beiden Söhne gar nicht nachgelebt wurde?

Wollte man indefs auch zugeben, dafs das vierte Evangelium nichts weiter, als die Bekanntschaft des Täufers mit Jesu Messianität ausschliefse, das dritte aber nichts weiter, als die Bekanntschaft desselben mit seiner Person voraussetze: so ist damit der Widerspruch der Evangelien doch nicht gelöst. Denn bei Matthäus spricht Johannes, als er Jesum taufen soll, so, als ob er Jesum nicht blos

16) Lücke, Commentar zum Evang. Johannis 1, S. 362. (2te Aufl.)

persönlich, sondern als den Messias bereits kennen würde. Wenn er ihn nämlich nicht taufen will, indem er sagt: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, καὶ σὺ ἔρχῃ πρός με (3, 14.); so hat man dieſs zwar im Sinne der Harmonistik so zu erklären gesucht, daſs Johannes hiedurch nur die höhere Vortrefflichkeit Jesu, nicht aber seine Messianität habe aussprechen wollen [17]). Allein das Recht, die zum messianischen Reiche vorbereitende Lustration vorzunehmen, konnte nicht durch hohe Vortrefflichkeit überhaupt ertheilt werden, sondern es gehörte ein besonderer Beruf dazu, wie ihn auch Johannes erhalten hatte, und wie er nach jüdischer Vorstellung nur an einen Propheten, oder den Messias und dessen Vorläufer ergehen konnte (Joh. 1, 19 ff.). Schrieb also Johannes Jesu die Befugniſs zu taufen zu, so muſs er ihn nicht blos für vortrefflich überhaupt, sondern bestimmt für einen Propheten gehalten haben, und zwar, da er ihn für würdig hielt, ihn selber zu taufen, für einen höheren als sich selbst, was, da er sich als den Vorläufer des Messias gefaſst hatte, nur der Messias selbst sein konnte. Dazu kommt, daſs Matthäus so eben (3, 11.) eine Rede des Täufers mitgetheilt hatte, in welcher dieser dem nach ihm kommenden Messias eine Taufe zuschreibt, welche kräftiger als die seinige sein werde: wie könnten wir also seine darauf folgende Äusserung gegen Jesum anders verstehen, als so: was soll dir meine Wassertaufe, o Messias! weit eher wäre mir deine Feuertaufe noth! [18])

Läſst sich somit der Widerspruch nicht wegräumen, so muſs man ihn, wenn er nicht den betheiligten Personen als absichtliche Täuschung zur Last fallen soll, auf die Referenten überwälzen, was um so ungehinderter geschehen kann, je anschaulicher sich machen läſst, wie einer

17) Hase, Geschichte Jesu, 1, S. 117 f. Paulus, a. a. O. S. 366.
18) Vergl. die Ausführung des Fragmentisten a. a. O.

von ihnen oder beide zu einer unrichtigen Darstellung gekommen sind. Nun steht bei Matthäus seiner Übereinstimmung mit Johannes in dem bezeichneten Punkte nur die Stellung der Rede des Täufers entgegen, durch welche er Jesum von seiner Taufe zurückhalten will: nur weil jener, ehe irgend etwas Ausserordentliches erfolgt ist, so spricht, scheint eine vorangegangene Kenntnifs Jesu in seiner Messianität vorausgesezt zu werden. Wirklich stellt nun das Hebräerevangelium bei Epiphanius die Bitte des Johannes, dafs Jesus vielmehr ihn taufen möchte, als Folge der himmlischen Erscheinung dar [19]), und diese Darstellung hat man neuerlich für die ursprüngliche angesehen, welche der Verfasser unsres ersten Evangeliums abgekürzt habe, indem er zugleich, um die Sache effektvoller zu machen, schon bei dem ersten Nahen Jesu den Täufer sich weigern und jenen Ausspruch thun lasse [20]). Allein, dafs wir an der Relation des Hebräerevangeliums nicht die ursprüngliche Form dieser Erzählung besitzen, konnte schon die äusserst schleppende Wiederholung der Himmelsstimme sammt dem Auseinandergezogenen der ganzen Darstellung zeigen. Vielmehr ist sie ein sehr abgeleiteter Bericht, und die Stellung der Weigerung des Johannes nach der Erscheinung und Stimme zwar keineswegs zu dem Ende vorgenommen, um den Widerspruch gegen das vierte Evangelium zu vermeiden, welches in dem Kreise jener ebioni-

19) Haeres. 30, 13: *Καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ, καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κ. τ. λ. καὶ φωνὴ ἐγένετο κ. τ. λ. καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα. ὃν ἰδὼν, φησιν, ὁ Ἰωάννης λέγει αὐτῷ· σὺ τίς εἶ, Κύριε; καὶ πάλιν φωνὴ κ. τ. λ. καὶ τότε, φησὶν, ὁ Ἰωάννης παραπεσὼν αὐτῷ ἔλεγε· δέομαι σου Κύριε, σύ με βάπτισον.*

20) Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 121 f. Lücke, Comm. z. Ev. Joh. 1, S. 361. Vergl. Usteri, über den Täufer Johannes u. s. w. Studien 2, 3. S. 446.

tischen Christen nicht als anerkannt vorausgesezt werden darf, sondern in eben der Absicht, welche man irrig, bei der angeblich umgekehrten Änderung, dem Matthäus zuschreibt, nämlich, die Scene effektvoller zu machen. Eine simple Weigerung von Seiten des Täufers schien zu matt; es mufste wenigstens ein Fufsfall (προσπεσειν) vor dem Messias stattgefunden haben: dieser konnte aber nicht besser motivirt werden, als durch die himmlische Erscheinung, welche somit vorangestellt werden mufste. Auf diese Weise erklärt sich also nicht, wie Matthäus zu seinem Widerspruch gegen Johannes gekommen ist, so wie ohnehin für die Darstellung des Lukas diese Ableitung nicht ausreicht.

Alles erklärt sich ungezwungen, wenn man nur bedenkt, dafs das wichtige Verhältnifs zwischen Johannes und Jesus als ein von jeher bestandenes erscheinen mufste vermöge der Eigenthümlichkeit populärer Vorstellungsweise, das Wesentliche sich als von jeher Gewesenes zu denken. Wie demgemäfs die Seele, sobald sie als wesenhaft anerkannt ist, auch klarer oder dunkler als präexistirende gedacht wird: so hat auch jedes folgenreiche Verhältnifs in populärer Denkweise eine solche Präexistenz. So mufs nun der Täufer, welcher später in eine so bedeutungsvolle Beziehung zu Jesus trat, diesen von jeher gekannt haben, wie es in solcher Unbestimmtheit bei Matthäus dargestellt ist; oder wie es Lukas genauer zeichnet, schon ihre Mütter kannten sich und noch in Mutterleibe wurden beide zusammengeführt. Dieſs Alles fehlt bei Johannes, welcher den Täufer vielmehr die entgegengesezte Versicherung geben läfst, aber nur, weil bei ihm ein anderes Interesse das so eben bezeichnete überwog. Je weniger nämlich der Täufer Jesum schon vorher gekannt hatte, den er nachher so hoch erhob, desto mehr fiel alles Gewicht auf die wunderbare Scene, welche ihn auf Jesum hinwies, desto mehr erschien sein ganzes Verhältnifs zu

ihm nicht als ein natürlich entstandenes, sondern als ein unmittelbar von Gott gewirktes.

§. 42.

War Jesus von Johannes als Messias anerkannt? Widersprechende Angaben hierüber.

Mit der bisher besprochenen Differenz über die Frage, ob Johannes Jesum vor der Taufe schon gekannt habe, hängt die andere zusammen, was überhaupt der Täufer von Jesu und seiner Messianität gehalten habe? — Nach sämmtlichen evangelischen Berichten erklärt Johannes vor Jesu Ankunft bei ihm aufs Bestimmteste, dafs demnächst einer kommen werde, zu welchem er nur in untergeordnetem Verhältnifs stehe; durch die Scene bei der Taufe Jesu war ihm Jesus unverkennbar als derjenige bezeichnet worden, als dessen Vorläufer er gekommen war; dafs er diesem Zeichen Glauben geschenkt habe, müssen wir nach Markus und Lukas voraussetzen, nach dem vierten Evangelium bezeugt er es ausdrücklich (1, 34.) und thut überdiefs Aussprüche, welche die tiefste Einsicht in Jesu höhere Natur und Bestimmung beurkunden (1, 29. ff. 36.) nach dem ersten war er bereits vor der Taufe Jesu davon überzeugt. Dagegen berichten nun aber Matthäus (11, 2. ff.), und Lukas (7, 18.), dafs späterhin der Täufer auf die Kunde von der Wirksamkeit Jesu einige seiner Schüler an ihn abgeordnet habe, mit der Anfrage, ob er der verheissene Messias sei, oder ob man eines andern zu warten habe?

Dem ersten Eindruck nach scheint diese Frage eine Ungewifsheit des Täufers auszudrücken, ob Jesus wirklich der Messias sei, und so ist sie schon frühzeitig verstanden worden [1]). Aber ein solcher Zweifel steht mit allen übrigen Umständen im vollkommensten Widerspruch.

---

1) z. B. Tertull. adv. Marcion. 4, 18.

Mit Recht findet man es psychologisch undenkbar, dafs derjenige, welcher, durch das Zeichen bei Jesu Taufe, das er für eine göttliche Erklärung hielt, überzeugt, seitdem so bestimmt über die messianische Bestimmung und höhere Natur Jesu sich ausgesprochen hatte, auf einmal sollte in seiner Überzeugung wankend geworden sein, er müfste denn einem vom Wind hin- und hergewehten Rohre geglichen haben, was Jesus gerade rühmend von dem Täufer leugnete (Matth. 11, 7. ff.); man sucht vergeblich nach einem Anlafs in dem Benehmen oder dem damaligen Schicksal Jesu, denn eben auf die Nachricht von den ἔργα τοῦ Χριστοῦ, welche nach Lukas Wundertaten waren, die doch am wenigsten Zweifel in ihm erregen konnten, sandte er jene Botschaft ab; endlich mufs man sich wundern, wie Jesus später (Joh. 5, 33. ff.) so zuversichtlich auf des Täufers Zeugnifs von ihm sich berufen konnte, wenn es doch bekannt war, dafs Johannes am Ende selbst an seiner Messianität irre geworden sei [2]).

Man hat defswegen den Versuch gemacht, der Sache die Wendung zu geben, dafs Johannes nicht für sich selbst, um seine eigene schwankende Überzeugung zu befestigen, sollte haben fragen lassen, sondern für seine Jünger, um deren Zweifel niederzuschlagen, von welchen er selber unberührt gewesen sei [3]). Damit erledigen sich allerdings die erwähnten Schwierigkeiten, namentlich scheint klar zu werden, wie der Täufer gerade auf die Nachricht von Jesu Wundern hin jene Sendung habe veranstalten können, indem er nämlich hoffte, seine Jünger, welche seinen Worten über Jesum nicht glaubten, werden durch die Anschauung von dessen ausserordentlichen Thaten sich

---

2) s. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 747 f. Reinöl, Comm. in Matth. S. 309.

3) So z. B. Calvin, Comm. in harm. ex Matth., Marc. et Luc. z. d. St. P. 1, S. 253, ed. Tholuck.

überzeugen, dafs er Recht habe, sie auf ihn als Messias hinzuweisen. Allein wie konnte Johannes hoffen, dafs seine Abgesandten Jesum zufällig im Wunderthun begriffen antreffen würden? Auch trafen sie ihn nicht so, nach Matthäus, sondern Jesus berief sich nach V. 4. f. nur auf das, was sie von ihm oft sehen und wovon sie überall in seiner Nähe hören könnten, und nur die augenscheinlich secundäre Erzählung des Lukas mifsversteht die Worte Jesu dahin, als hätte er sie nicht gebrauchen können, wenn die Johannesjünger ihn nicht mitten im Wunderthun angetroffen hätten [4]). Und dann, wenn es die Absicht des Täufers war, seine Jünger durch den Anblick der Thaten Jesu zu überführen, durfte er ihnen keine Frage an Jesum aufgeben, mit welcher es nur auf Worte, auf eine authentische Erklärung Jesu abgesehen schien. Denn durch eine Erklärung desjenigen, an dessen Messianität sie eben zweifelten, konnte er seine Schüler nicht zu überzeugen hoffen, welche durch seine eignen Erklärungen, die ihnen sonst Alles galten, nicht überzeugt worden waren [5]). Überhaupt wäre es ein wunderliches Benehmen vom Täufer gewesen, fremden Zweifeln seine eigenen Worte zu leihen und dadurch, wie Schleiermacher mit Recht bemerkt [6]), sein früheres wiederholtes Zeugnifs für Jesum zu compromittiren. Wie denn auch Jesus die von den Boten ihm vorgetragene Frage als von Johannes selber ausgegangen fafst (ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ, Matth. 11, 4.) und sich über dessen Ungewifsheit indirekt durch Seligpreisung derer, die keinen Anstofs an ihm nehmen, beschwert (V. 6.) [7]).

Bleibt es somit dabei, dafs Johannes nicht blos für seine Schüler, sondern für sich selbst hat fragen lassen,

---

4) Schleiermacher, über den Lukas, S. 106 f.

5) s. Irenäus, Comm. in Matth. S. 308.

6) s. a. O. S. 109.

7) Vergl. übrigens Calvin z. d. St.

und kann man ihm doch auch nicht nach der früheren Entschiedenheit jezt auf Einmal Zweifel an der Messianität Jesu zuschreiben: so bleibt nichts übrig, als, statt dieser negativen die positive Seite an seiner Frage hervorzukehren, und das Skeptische an ihr als bloſse Einkleidung des Protreptischen aufzufassen [8]). Dem Täufer wurde, nach dieser Erklärung, in seinem Gefängniſs die Zeit zu lang, welche Jesus vergehen lieſs, ohne öffentlich als Messias aufzutreten, daher läſst er ihn fragen, wie lange er noch auf sich warten lassen, wie lange noch zaudern wolle, durch die Erklärung, daſs er der Messias sei, das Volk für sich zu gewinnen, und dann einen Hauptschlag gegen die Feinde seiner Sache zu führen, der auch ihn, den Johannes, aus seiner Haft befreien könnte? Allein, schon formell, wenn Johannes an der Messianität Jesu nicht zweifelte, so konnte er auch daran nicht zweifeln, daſs Jesus am besten die rechte Zeit und Art des messianischen Auftritts wissen werde; der bloſse Vorläufer, der sich früher zum Diener des Messias zu gering gehalten hatte, konnte ohne Änderung seiner Gesinnung sich jezt nicht zum Rathgeber desselben aufwerfen wollen. Dann aber auch materiell konnte der Täufer an dem, was man das Zaudern Jesu mit dem Auftritt als Messias nennt, keinen Anstoſs nehmen, oder ihn zu rascherem Handeln auffordern wollen, wenn er noch seine frühere Ansicht von Jesu Bestimmung hatte. Denn wenn er ihn noch wie ehmals (Joh. 1, 29.) als ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, mithin als leidenden Messias auffaſste, so konnte ihm kein Gedanke an einen von Jesu gegen seine Feinde zu führenden Schlag, überhaupt an ein gewaltsames, auf äusser

8) So die meisten jetzigen Erklärer: Paulus und Kuinöl, z. d. St. Hase, Leben Jesu, §. 79. Selbst Fritzsche, Comm. in Matth. S. 397. findet diess aliquanto verosimilius und bleibt dabei stehen.

Sieg berechnetes Verfahren kommen, sondern der stille Weg, den Jesus gieng, mufste ihm eben als der rechte, seiner Lammsbestimmung angemessene erscheinen. Auch so daher, wenn die Frage des Johannes eine blofse Aufforderung enthielte, hätte der Täufer durch dieselbe seinen früheren Ansichten widersprochen. — Aber die Frage kann diesen Sinn gar nicht haben. Den Worten nach enthält sie lauter Zweifel, und die Aufforderung mufs man immer erst hineintragen. Wie sehr man dabei den Worten Gewalt anthun mufs, erhellt am besten aus der Umdeutung, welche Schleiermacher im Sinn dieser Erklärung mit denselben vornimmt. Die unentschiedene Frage: σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος; verwandelt er in die entschiedene Voraussezung: du bist doch der da kommen soll, — und die andere noch bedenklichere: ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν; macht er vollends ganz unkenntlich, indem er sie so wendet: worauf sollen wir (da du ohnehin so grofse Dinge thust) noch warten, und soll nicht gleich Johannes mit seiner ganzen Auktorität Allen, die sich von ihm haben taufen lassen, durch uns befehlen, dir als Messias zu gehorchen und deiner Winke gewärtig zu sein [9])?

Ist es also mit allen diesen Ausflüchten nichts, so kehrt uns die ursprüngliche Auslegung zurück, die Frage als den Ausdruck einer in dem Täufer selbst entstandenen Ungewifsheit über Jesu messianische Würde aufzufassen, wie auch Olshausen richtig anerkannt hat [10]). Wenn er nun aber den vorübergehenden Abfall des Täufers von seinen früheren glaubensstarken Zeugnissen daraus zu erklären sucht, dafs in seinem dunkeln Kerker den Mann Gottes eine finstre Stunde des Zweifels überfallen habe: so wollen wir hier nicht die oben aufgeführten Gründe wiederholen, aus welchen nach der früheren Gewifsheit des Johannes

9) a. a. O. S. 110.
10) Bibl. Comm. 1, S. 360 f.

solche Zweifel als undenkbar erscheinen müssen, sondern wir erklären jezt geradezu, dafs diesen Zweifeln gar keine Gewifsheit vorangegangen sein kann. Es ist bereits der Schwierigkeit erwähnt, welche die Angabe des Matthäus verursacht, Johannes habe die zwei Jünger abgesandt ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ, oder nach Lukas, weil seine Schüler ihm ἀπήγγειλαν περὶ πάντων τούτων — es war aber im unmittelbar Vorhergehenden eine Todtenerweckung und eine Krankenheilung erzählt. Früher also zwar, ehe noch Jesus etwas Messianisches gethan hatte, soll Johannes von seiner Messianität überzeugt gewesen sein, nun aber Jesus anfieng, durch Wunder, wie man sie vom Messias erwartete, sich als solchen zu legitimiren, sollen ihn Zweifel angewandelt haben? Dieſs ist so gegen alle psychologische Möglichkeit, dafs mich wundert, wie nicht Dr. Paulus oder ein andrer Erklärer, welcher in der Psychologie stark ist, und in der Wortkritik nicht unbeherzt, schon auf die Vermuthung gekommen ist, es sei vielleicht bei Matthäus V. 2. eine Negation ausgefallen, und sollte eigentlich heifsen: ὁ δὲ Ἰωάννης οὐκ ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ u. r. λ. Dann wäre auf Einmal Alles eher zu begreifen: Johannes war zwar früher von der Messianität Jesu überzeugt gewesen, nun aber in seinem Gefängnifs kam ihm von Jesu Thaten nichts mehr zu Ohren, und indem er ihn unthätig glaubte, stiegen ihm Zweifel auf. Gewifs, hatte Johannes vorher Jesum für den Messias gehalten, so konnte nur etwa die Unkunde von dessen Wunderwerken ihm zu Zweifeln Veranlassung geben: da es aber gerade die Kunde von diesen Thaten war, welche ihn ungewifs machte, so kann er nicht vorher schon von Jesu Messianität überzeugt gewesen sein.

Wie konnte er aber über Jesu Messianität jetzt ungewifs werden, wenn er sie nicht früher angenommen hatte? Freilich nicht so, dafs er zu argwöhnen anfieng, Jesus möchte wohl der Messias nicht sein; wohl aber so, dafs er

zu vermuthen begann, der Mann von solchen Thaten möchte vielleicht der Messias sein. Nicht also von einer verschwindenden Gewifsheit ist hier die Rede, sondern von einer werdenden, nicht von einer untergehenden Sonne des Glaubens, sondern von einer solchen, die im Aufgang begriffen ist. So nur wird Alles klar und hell in den besprochenen Stellen. Johannes wufste früher von Jesu nichts, als dafs er seine Taufe angenommen hatte, wie viele Andere, und vielleicht einige Zeit im Kreise seiner Schüler gewandelt; erst nach des Täufers Gefangennehmung that sich Jesus als Lehrer und Wunderthäter hervor. Das hörte Johannes und nun entstand in ihm, wie er ja die Nähe des Messiasreichs verkündigt hatte, die hoffnungsvolle Vermuthung, ob nicht vielleicht dieser Jesus es sein möchte, durch welchen sich die Idee des Himmelreichs verwirklichen solle. So aufgefafst, schliefst diese Sendung des Täufers seine früheren Zeugnisse für Jesum geradezu aus: hat er früher so gesprochen, so kann er später nicht so haben fragen lassen, und wenn dieses, dann jenes nicht. Daher für uns die Aufgabe, die beiden widersprechenden Angaben zu vergleichen, um zu sehen, welche mehr als die andre die Spuren der Wahrheit oder Unwahrheit an sich trägt.

Die bestimmtesten Ausdrücke der früheren Überzeugung des Täufers von Jesu Messianität finden sich im vierten Evangelium, und wir müssen hiebei zwei Fragen unterscheiden, einmal, ob es denkbar sei, dafs Johannes überhaupt einen solchen Begriff vom Messias gehabt, und zweitens, ob es wahrscheinlich sei, dafs er denselben in der Person Jesu verwirklicht geglaubt habe.

Was das Erstere betrifft, so hat der Messiasbegriff des Täufers nach dem vierten Evangelium die Merkmale des sühnenden Leidens und einer vorweltlichen, himmlischen Existenz. Zwar hat man versucht, die Ausdrücke, mit welchen er 1, 29 und 36. seine Schüler auf Jesum hin-

weist, so zu deuten, dafs der Begriff eines versöhnenden Leidens wegfiele, Jesus mit einem Lamme nur seiner Sanftmuth und Duldsamkeit wegen verglichen, das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν τῆ κόσμῳ entweder von einem geduldigen Ertragen der Bosheit der Welt, oder von einem Versuche, die Sünde der Welt bessernd hinwegzuräumen, verstanden, und in dem Ausspruch des Täufers der Sinn gefunden würde, wie rührend es sei, dafs dieser sanfte und weiche Jesus sich einem so harten und schweren Geschäfte unterzogen habe [11]). Allein die besten Exegeten haben gezeigt, dafs, wenn zwar αἴρειν für sich in der bezeichneten Weise gefafst werden könnte, doch das ἀμνός, nicht blos mit dem Artikel, sondern überdiefs noch mit dem Beisaz: τῆ θεῆ nicht ein Lamm überhaupt, sondern ein bestimmtes heiliges Lamm bezeichnen mufs, wobei dann, wenn es der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge auf das Lamm Jes. 53, 7. sich bezieht, auch das αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν nur aus demjenigen erklärt werden kann, was dort von dem mit einem Lamm verglichenen Knecht Gottes gesagt ist, dafs er τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει, καὶ περὶ ἡμῶν ὀδυνᾶται (V. 4, LXX.), wonach es also ein stellvertretendes Leiden bezeichnen müfste [12]). Dafs nun der Täufer diese Prophetenstelle auf den Messias bezogen, diesen mithin als einen leidenden sich gedacht habe, dieis eben hat man neuerlich mehr als zweifelhaft gefunden [13]). Denn der gangbaren Meinung wenigstens war eine solche Ansicht vom Messias so fremd, dafs die Jünger Jesu während der ganzen Zeit ih-

11) Gabler, meletem. in loc. Joh. 1, 29, in s. Opusc. acad. S. 514 ff. Paulus, Leben Jesu, 2, 2, die Übersetzung d. St., und Comm. zum Ev. Joh. z. d. St.

12) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc. theol. S. 77 ff. Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 347 f. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 693, Anm.

13) Gabler und Paulus a. d. a. OO. Auch de Wette a. a. O. S. 75 f. 80 f.

res Umgangs mit ihm sich in dieselbe nicht finden konnten, und nach seinem wirklich erfolgten Tode völlig an ihm, als Messias, irre wurden (Luc. 24, 20 ff.). Wie sollte nun der Täufer, welcher der durch die evangelischen Nachrichten über sein unfreies Ascetenleben bestätigten Erklärung Jesu (Matth. 11, 11.) zufolge tief unter den Bürgern des Himmelreiches stand, zu welchen doch auch damals schon die Jünger gehörten, — wie sollte dieser entfernter Stehende lange vor dem Leiden Jesu zu einer Einsicht in dessen Nothwendigkeit für den Messias gekommen sein, zu welcher den zunächst Stehenden nur der Erfolg verholfen hat? oder wie sollte, wenn Johannes wirklich diese Einsicht hatte und gegen seine Jünger aussprach, dieselbe nicht durch diejenigen, welche aus seiner Schule in die Gesellschaft Jesu übergiengen, auch in der letzteren Eingang gefunden, und überhaupt durch das Ansehen, welches der Täufer genofs, auch im grösseren Publikum den Anstofs, welchen man am Tode Jesu nahm, gemildert haben [14])? Zudem, sehen wir die ausserjohanneischen Nachrichten vom Täufer alle durch: nirgends finden wir, dafs er mit dergleichen Speculationen über das Schicksal des Messias sich abgegeben hätte, sondern, um von Josephus nichts zu sagen, sprach er den Synoptikern zufolge zwar von einem nach ihm kommenden Messias, als dessen Geschäft er jedoch lediglich die Geistestaufe und Sichtung des Volkes heraushob. Doch die Möglichkeit bleibt immer offen, dafs auch schon vor dem Tode Jesu ein tiefer blickender Geist, wie der Täufer, aus A. T.lichen Stellen und Vorbildern einen leidenden Messias herausgelesen, ohne dafs doch seine Schüler und Zeitgenossen seine dunkeln Andeutungen hierüber verstanden hätten.

Dieſs also möge noch nichts entscheiden, und wir wenden uns daher zu den Äusserungen über die vorweltliche

14) DE WETTE, a. a. O. S. 76.

Existenz und himmlische Abkunft des Messias, mit der Frage, ob der Täufer wohl solche Ansichten gehabt haben könne? Dass aus den Worten Joh. 1, 15. 27. 30: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν nur dogmatische Willkühr den Präexistenzbegriff verbannen könne, zeigt der bloße Anblick von Erklärungen, wie die Paulus'sche: der in der Zeitfolge nach mir Gekommene ist doch vor meinen Augen (ἔμπροσθέν μου) so geworden, dass er (ὅτι = ὥστε, Grund = Folge!) dem Range und der Sache nach der erste zu heißen verdient [15]). Mit überwiegenden Gründen haben sich vorurtheilsfreiere Ausleger dahin erklärt, es werde hier dafür, dass der in der Zeitfolge nach Johannes erschienene Jesus doch der Würde nach ihm voranstehe (ἔμπροσθεν), seine Präexistenz vor dem Täufer (πρῶτός μου ἦν) als Grund angegeben [16]). Offenbar also haben wir hier das johanneische Dogma von der ewigen Präexistenz des λόγος, wie es freilich dem Verfasser des Evangeliums präsent war, zumal er eben von seinem Prologe herkam: ob aber auch dem Täufer? das ist eine andre Frage. So viel giebt der neueste Ausleger des vierten Evangeliums zu, dass der Sinn, in welchem der Evangelist das πρῶτός μου nimmt, dem Täufer auf seinem Standpunkt ziemlich fern und fremd gewesen sein möge. Doch nur insofern, meint er, als der Täufer nicht wie der Evangelist den Begriff des λόγος mit jenen Worten verbunden, sondern mehr auf populär jüdische Weise an die Präexistenz des Messias, als Subjekts der A. T.lichen Theophanieen u. s. w. gedacht habe [17]). Von dieser jüdischen Ansicht finden sich allerdings auch ausser den Schriften des vierten Evangelisten noch Spuren bei Paulus (z. B. 1. Kor.

---

15) Paulus, Leben Jesu, 2, 2, die Übers. S. 29. 31.

16) Tholuck, Comm. zum Ev. Johannis, 2te Ausg. S. 49 f. Lücke Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 311 ff.

17) Lücke, a. a. O.

10, 4. Kol. 1, 15 f.) und den Rabbinen [18]), und wenn sie auch ursprünglich alexandrinisch gewesen wäre, was Bretschneider gegen unsre Stelle geltend macht [19]): so fragt sich, ob nicht auch schon vor Christi Zeit die alexandrinisch-jüdische Theologie auf die Ansichten des Mutterlands von Einfluss war? [20]) Also auch diese Aussprüche entscheiden für sich noch nichts, ob es gleich bedenklich zu werden anfängt, dem Täufer, der sonst nur dafür bekannt ist, die praktische Seite an der Idee des Messiasreichs hervorgekehrt zu haben, von dem einzigen vierten Evangelisten zwei Begriffe, welche in jener Zeit ohne Zweifel nur der tiefsten messianischen Speculation angehörten, zugeschrieben zu sehen, und zwar in solcher Weise, dass jedenfalls die Form, in welcher er sie ausdrückt, zu johanneisch ist, um nicht auf Rechnung dieses Evangelisten geschrieben werden zu müssen.

Von dieser lezten Seite vollendet sich nun das Resultat, wenn wir noch die Stelle Joh. 3, 27—30. in Betracht ziehen, wo der Täufer auf die Klage einiger Jünger über den Abbruch, den Jesu Taufe der ihrigen thue, auf eine Weise antwortet, welche alle Ausleger in Verlegenheit sezt. Nachdem er sich nämlich darüber erklärt hatte, wie es in ihrer beiderseitigen Bestimmung, über welche er nicht hinauszuschreiten verlange, begründet sei, dass er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, fährt er von V. 31. an in Formeln fort, welche ganz dieselben sind mit denjenigen, in welchen sonst der vierte Evangelist Jesum selbst von sich reden lässt, oder seine eigenen Gedanken über Jesum ausdrückt; namentlich, wie auch

---

18) s. Bretschneider, Christologia Judaeorum Jesu apostolorumque aetate, §§. 23—25.

19) Probabilia S. 41.

20) s. Gfrörer, Philo und die alexandr. Theosophie, 2. Thl. von S. 280 an.

der neueste Ausleger zugesteht [21]); erscheint diese
des Johannes als Nachhall der vorausgegangenen Unt
dung Jesu mit Nikodemus [22]). Die Ausdrücke dieser
Täufer geliehenen Rede sind specifisch johanneisch,
σφραγίζω, μαρτυρία, der Gegensatz von ἄνωθεν und ἐκ
γῆς, die Phrasis: ἔχειν ζωὴν αἰώνιον, und es fragt s
ist es wahrscheinlicher, dafs sowohl der Evangelist
auch Jesus, dem er sie so oft in den Mund legt, sie
dem Täufer geborgt haben, oder umgekehrt, dafs sie
Evangelist, ich will für jezt nur sagen dem Täufer, g
hen habe? Diefs mufs sich durch das Andere entschei
dafs nämlich auch die Ideen, welche hier der Täufer
spricht, ganz dem Boden des Christenthums, und
wieder speciell des johanneischen angehören. Eben
Gegensatz von ἄνω und ἐκ τῆς γῆς, die Bezeichnung
als des ἄνωθεν ἐρχόμενος, als dessen, ὃν ἀπέστειλεν ὁ
welcher daher τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖ, das Verhäl
Jesu zu Gott als des υἱός, welchen ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ, —
soll denn noch eigenthümlich christlich und johanne

---

21) Lücke, a.-a. O. S. 500.

22) Man vergleiche besonders:

Joh. 3, 11 (Jesus zu Nikodemus): ἀμὴν, ἀμὴν, λέγω σοι, ὅτι ὃ οἴδαμεν, λαλοῦμεν, καὶ ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.	Joh. 3, 32 (der Täufer καὶ ὃ ἑώρακε καὶ ἤ τοῦτο μαρτυρεῖ, καὶ τὴν ρτυρίαν αὐτοῦ οὐδεὶς βάνει.
V. 18: ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων, ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.	V. 36: ὁ πιστεύων εἰ νιὸν ἔχει ζωὴν αἰώνι δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐ ται ζωὴν, ἀλλ' ἡ ὀργ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Vergl. aus der Rede des Täufers noch V. 31. mit Joh. 12 f. 8, 23; V. 32. mit 8, 26; V. 33. mit 6, 27; V mit 12, 49. 50; V. 35. mit 5, 22. 27. 10, 28 f. 17,

sein, wenn es diese Ideen nicht sind? und diese sollte der Täufer Johannes schon gehabt haben? welcher *Christianismus ante Christum!* Und dann, nach Olshausen's [23]) richtiger Bemerkung, wie schickt es sich für den Täufer, der doch, auch nach dem vierten Evangelium, von Jesus geschieden blieb, von dem Segen eines gläubigen Anschliessens an Jesum zu reden (V. 33. und 36.)? — Soviel demnach ist gewifs und auch von der Mehrzahl neuerer Ausleger anerkannt: die Worte V. 31—36. kann der Täufer nicht gesprochen haben. Folglich, schlofsen nun aber die Theologen, kann auch der Evangelist sie ihm nicht in den Mund gelegt haben, sondern von dem bezeichneten Verse an nimmt dieser selbst das Wort [24]). Dieſs klingt annehmlich, wenn man uns nur die Fuge nachweist, durch welche der Evangelist seinen eignen Zusatz von der Rede des Täufers gesondert hat. Allein eine solche sucht man vergeblich. Zwar spricht der von V. 31. an Redende, wo er den Täufer bezeichnen will, nicht mehr, wie noch V. 30., in der ersten Person, sondern in der dritten; allein der Täufer wird hier nicht mehr geradezu und individuell, sondern nur mit einer ganzen Klasse zusammen bezeichnet, wo er also, auch wenn er selbst der Redende war, die dritte Person wählen mufste. Nirgends also findet sich eine Grenzscheide, und ganz unmerklich gleitet die Rede aus denjenigen Passagen, welche der Täufer etwa noch gesprochen haben kann, in diejenigen hinüber, welche ihm schlechthin unangemessen sind, namentlich wird auch nach V. 30. von Jesu im Präsens zu reden fortgefahren, wie der Evangelist nur den Täufer zu Jesu Lebzeiten sprechen lassen konnte, nicht aber selbst in eigner Person nach Jesu Tode so schreiben; wie er denn, wo er eigne Reflexionen über Jesum vorbringt, sich des Präteritums zu

23) Bibl. Comm. 2, S. 103. (zweite Ausg.)
24) Paulus, Olshausen, a. d. St.

bedienen pflegt [34]). Grammatisch betrachtet also spricht von V. 31. an der Täufer fort, und doch kann er, historisch erwogen, das Folgende nicht gesprochen haben; ein Widerspruch, welcher dadurch unauflöslich wird, dafs man hinzusetzt: dogmatisch beurtheilt aber kann der Evangelist dem Täufer nichts in den Mund gelegt haben, was dieser nicht wirklich gesprochen hat. Wollen wir nun nicht den klaren Regeln der Grammatik und den feststehenden Daten der Historie um des eingebildeten Dogma's von der Inspiration willen widersprechen: so werden wir aus den gegebenen Prämissen vielmehr mit dem Verfasser der Probabilien den Schlufs ziehen, dafs folglich der Evangelist dem Täufer jene Reden mit Unrecht zuschreibe, und ihm seine eigene Christologie in den Mund lege, von welcher jener noch nichts wissen konnte. Nur nicht ebenso unumwunden sagt dasselbe das Geständnifs von Lücke [35]), dafs sich hier mit der Rede des Täufers auf eine nicht mehr genau zu unterscheidende Weise, aber überwiegend, die Reflexion des Evangelisten mische. Denn näher verhält es sich hiemit so, dafs die Reflexion des Evangelisten zwar leicht zu erkennen und mit Händen zu greifen ist; aber von dem Grunde liegenden Gedanken des Täufers ist nichts zu spüren, wenn man nicht mit besonders gutem Willen sucht, welchen wir in diesem Stücke nicht haben mögen, weil er die Befangenheit selbst ist. — Haben wir nun aber an der zuletzt betrachteten Stelle einen Beweis, dafs es dem vierten Evangelisten nicht darauf ankam, dem Täufer Johannes messianische und andere Begriffe zu leihen, welche dieser nicht hatte: so werden wir auch im Rückblick auf die früher betrachteten Stellen uns dafür entscheiden,

---

34) z. B. während hier, V. 32, gesagt wird: τεθεώρηκα τὸ πνεῦμα καταβαῖνον, heifst es im Prolog V. 11: καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. Vgl. Lücke, a. a. O. S. 501.

35) a. a. O.

was wir, so wahrscheinlich es war, doch bisher noch dahingestellt sein liessen, dass auch die in diesen ausgesprochenen Ideen von einem leidenden und präexistenten Messias nicht dem Täufer, sondern nur dem Evangelisten angehören.

Durch die bisherige Beantwortung der ersten wäre nun eigentlich die andere Frage, welche uns noch übrig ist, bereits mitbeantwortet; denn wenn der Täufer dergleichen Messiasbegriffe gar nicht hatte, so kann er sie auch nicht auf die Person Jesu übergetragen haben. Doch um die Evidenz des bereits gewonnenen Resultats zu verstärken, nehmen wir auch diese Untersuchung noch besonders auf. Nach dem vierten Evangelium schreibt der Täufer alle soeben erörterte messianische Attribute Jesu zu. That er dies so begeistert, so öffentlich und so wiederholt, wie wir es bei Johannes lesen: so konnte er unmöglich von Jesu (Matth. 11, 11.) aus der βασιλεια των ουρανων ausgeschlossen und der Kleinste in derselben ihm vorgezogen werden. Denn solche Bekenntnisse, wie dieser Täufer, wenn er Jesum den υιος του θεου, welcher vor ihm gewesen sei, nennt, solche geläuterte Einsichten in die messianische Oekonomie, wie wenn er Jesum als ο αμνος του θεου, ο αιρων την αμαρτιαν του κοσμου bezeichnet, hatte selbst Petrus nicht aufzuweisen, welchen Jesus doch für sein Bekenntniss Matth. 16, 16. nicht nur in das Gottesreich aufnimmt, sondern selbst zum Felsen macht, auf welchen es gegründet werden sollte. Indess, das Unbegreifliche liegt noch weiter zurück. Als Zweck seiner Taufe giebt Johannes im vierten Evangelium an, ινα φανερωθῃ (Jesus als Messias) τῳ Ισραηλ (1, 31.) und erkennt es als göttliche Ordnung, dass dem zunehmenden Jesus gegenüber er abnehmen müsse (3, 30.): dennoch, während bereits Jesus durch seine Jünger taufen lässt, setzt auch er seine Taufe fort (3, 23.). Warum nun aber, wenn er doch mit der Introduktion Jesu die Bestimmung seiner Taufe erfüllt wusste, und nun seine Anhänger auf Jesum

als den Messias verwies (1, 36. f.), fuhr er noch s
zu taufen fort [27])? Diefs war zwecklos; denn was L
sagt, dafs an solchen Orten wenigstens, wo Jesus
selbst erschien, die Taufe des Johannes noch am P
gewesen, widerlegt er selbst durch die Bemerkung,
wenigstens in der Zeit, von welcher Joh. 3, 22. ff. gehan
wird, Jesus und Johannes unfern von einander getauft
ben müssen, da ja die Schüler des Johannes über den
lauf zu Jesus eifersüchtig wurden [28]). Aber selbst zw
widrig erscheint die Fortsetzung der Taufe von Seiten
Johannes, wenn blos Hinweisung auf Jesus als den
sias sein Zweck war. Er hielt dadurch noch immer
Kreis von Menschen in den Vorhallen des Messiasrei
hin, und verzögerte oder hinderte selbst ganz ihren Ü
tritt zu Jesu, wie wir denn die Partei der Johannisjü
noch zu des Apostels Paulus Zeit (A.G. 18, 24. f. 19, 1.
und wenn es wahr ist, was die sogenannten Zabier
sich behaupten [29]), bis auf die neuesten Zeiten fortda
sehen. Gewifs, jene Überzeugung des Täufers in B
auf Jesum vorausgesezt, wäre es für ihn das Natür
gewesen, sich an diesen anzuschliefsen; nun diefs
nicht geschah, folgern wir, so kann er auch jene Ü
zeugung nicht gehabt haben [30]).

Hauptsächlich aber macht der Charakter und das g
Wesen des Täufers die Annahme unmöglich, dafs er
zu Jesu auf den Fufs gestellt habe, welchen das
Evangelium angiebt. Er, der Mann aus der Wüste,

27) de Wette, de morte Christi expiatoria, in s. Opusc.
p. 81; Ders., biblische Dogmatik, §. 209; Winer, bibl
alwörterbuch 1, S. 692.

28) a. a. O. S. 488.

29) s. Gesenius, Probeheft der Ersch und Gruber'schen Ens
pädie, d. A. Zabier.

30) Bretschneider, Probab. S. 46 f.; vergl. Lücke, S. 4
de Wette, Opusc. a. a. O.

strenge Ascet, der sich von Heuschrecken und Waldhonig nährte und auch seinen Schülern harte Fasten vorschrieb, der finstere, drohende, vom Geist des Elias beseelte Bußprediger, — wie hätte er sich mit Jesu befreunden können, der in Allem das Widerspiel von ihm war? Gewiß mußte er sich, so gut wie seine Schüler (Matth. 9, 14.), an der liberalen Weise Jesu stoßen, und dadurch gehindert werden, in ihm den Messias anzuerkennen. Starrer ist nichts als ascetische Vorurtheile: wer, wie der Täufer, es zur Frömmigkeit rechnet, zu fasten und den Leib zu kasteien, der wird denjenigen nie als einen in göttlichen Dingen höher Stehenden anerkennen, welcher sich über jene Ascese hinwegsezt. Ein solcher beschränkterer Standpunkt, wie ihn Johannes einnahm, wird den höheren, wie Jesus auf einem stand, niemals begreifen, während der höhere wohl den niedrigeren sich zurechtzulegen weiß; daher konnte zwar Jesus den Täufer in seiner Stelle schätzen und anerkennen, niemals aber dieser jenen so über sich stellen, wie er namentlich nach dem vierten Evangelium gethan haben soll. Besonders häufig hört man die Stellung, welche sich der johanneische Täufer 3, 30. durch die Erklärung giebt, daß er abnehmen, Jesus aber zunehmen müsse, als ein Beispiel der edelsten und erhabensten Resignation preisen [31]). Wir geben zu, diese Darstellung mag schön sein: aber wahr ist sie nicht. Es wäre das einzige Beispiel in der Geschichte, daß ein welthistorischer Mann dem, welcher nach ihm kommt, um ihn zu verdunkeln und überflüssig zu machen, die Zügel des Theils der Geschichte, den er bis dahin regiert hatte, so gutwillig abgetreten hätte. Es geht bei Individuen dieser Schritt nicht minder hart als bei Völkern, und dieß nicht blos in Folge eines Fehlers, wie Egoismus und Ehrgeiz, so daß man (aber auch dann nur aus Vorurtheil) bei einem Man-

31) s. statt Aller Gfrörer, Leben Jesu von Nazaret, S. 352 f.

so wie der Täufer eine Ausnahme statuiren zu müss
glauben könnte: sondern es hängt mit der unverschuldete
Beschränktheit zusammen, welche, wie schon bemerkt
jedem niedrigeren Standpunkt im Verhältnifs zum höhere
eigen ist und um so hartnäckiger festgehalten wird, je meh
das auf demselben stehende Individuum, wie der Täufer
von derber und schroffer Natur ist. Wenn daher neue
stens gewichtige Stimmen anerkennen, dafs in Bezug au
die Zeichnung des Täufers zwischen den Synoptikern un
Johannes eine auf Rechnung des Letzteren kommende Di
ferenz obwalte [32]): so bestimmt und verstärkt sich dieses
Urtheil durch das Bisherige dahin, dafs uns der vierte
Evangelist den Täufer zu einem ganz andern gemacht hat
als er bei den Synoptikern und Josephus erscheint: aus ei
nem praktischen Bufsprediger zu einem speculirenden Chri
stologen, aus einer harten und unbeugsamen Natur zu ei
nem weichen, resignirenden Charakter.

Auch die Ausmalung der Scenen zwischen Johannes
und Jesus, Joh. 1, 29. ff. 35. ff. zeigt sich theils aus freier
Composition der Phantasie, theils aus verherrlichender Um
bildung der synoptischen Erzählung entstanden. Was das
Erstere betrifft, so wandelt nach V. 35. Jesus in der Nähe
des Johannes, nach V. 29. kommt er sogar auf ihn zu:
dennoch ist beidemale von einem Zusammentreffen beider
nicht die Rede. Sollte Jesus wirklich dem Zusammenkom-
men mit dem Täufer ausgewichen sein, etwa um, nach
Lange's Vermuthung, den Schein eines abgeredeten Han-
dels zu vermeiden? Allein dies ist aus ziemlich modernen
Reflexionen heraus gesprochen, welche der Zeit und den
Verhältnissen Jesu fremd waren. Oder hat nur der Er-
zähler das zwischen Jesus und Johannes nach ihrem Zu-
sammentreffen Vorgefallene zufällig oder absichtlich weg-

32) Semler, die Lehre vom Abendmahl, S. 145 f. Winer, Real-
wörterb. 1, S. 633.

gelassen? Allein gerade hievon mußte er besonders Interessantes zu erzählen haben; so daß, wie auch Lücke zugesteht [1]), sein Stillschweigen räthselhaft erscheint. Auf unserem Standpunkte löst sich das Räthsel. Der Täufer hatte, nach der Ansicht des Evangelisten, auf Jesum als den Messias hingewiesen. Dieß sinnlich, als ein Hinzeigen aufgefaßt, so mußte, um es möglich zu machen, Jesus vorübergehen, oder auf Johannes zukommen; dieser Zug wurde daher in die Erzählung gesetzt, der weitere aber, daß nun beide auch vollends zusammengetroffen, wurde, weil man ihn nicht brauchte, freilich auf sehr steife Weise, weggelassen. Daß nun aber in Folge dieses Hinzeigens des Täufers auf Jesum einige Schüler von jenem zu diesem übergehen (1, 37. ff.), dieß kann als eine Umbildung der synoptischen Erzählung von der Sendung der Johannisjünger aus dem Gefängniß betrachtet werden. Wie nämlich nach Matth. 11, 2. und Luc. 7, 18. Johannes zwei Jünger an Jesum abordnet, mit der zweifelnden Frage, ob er der ἐρχόμενος sei? so weist er nach dem vierten Evangelium gleichfalls zwei Jünger, aber mit der bestimmten Behauptung, Jesus sei der ἀμνὸς θεοῦ, zu diesem hin; wie jenen, nachdem sie ihres Auftrags sich entledigt, Jesus die Weisung giebt: gehet und saget dem Johannes ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε: so giebt er diesen, als sie ihn um seinen Aufenthaltsort gefragt, die Antwort: ἔρχεσθε καὶ ἴδετε, — während aber nach den Synoptikern die zwei ausgesendeten Jünger zu Johannes zurückkehren, schließen sie sich im vierten Evangelium bleibend an Jesum an.

So undenkbar es nach dem Bisherigen ist, daß der Täufer jemals Jesum persönlich für den Messias gehalten und erklärt haben sollte: so leicht ist hingegen nachzuweisen, wie aus des Täufers allgemeiner Verweisung auf einen nach ihm kommenden Messias jene Vorstellung sich

---

35) a. a. O. S. 380.

bilden konnte. Nach A.G. 19, 4. erklärt der Apostel Paulus, was in der Geschichte hinlänglich begründet scheint, dass Johannes εἰς τὸν ἐρχόμενον getauft habe, und dieser kommende Messias, auf welchen er hingewiesen, sezt Paulus hinzu, sei eben Jesus gewesen (τοῦτ' ἔστιν εἰς χριστὸν Ἰησοῦν). Dieß war eine Deutung der Worte des Täufers aus dem Erfolg, da als den durch Johannes vorausverkündigten Messias sich bei einer großen Zahl seiner Volksgenossen Jesus bewährt hatte. Wie nahe aber lag von hier aus die Meinung, als ob der Täufer selbst schon unter dem ἐρχόμενος die Person Jesu verstanden, selbst schon jenes τοῦτ' ἔστιν u. s. w. gedacht hätte; eine Ansicht, welche, so unhistorisch sie ist, doch für die ältesten Christen um so einladender sein mußte, je ersehnter es war, durch die in der damaligen jüdischen Welt vielgeltende Autorität des Täufers das Ansehen Jesu zu stützen. — Auch darüber, warum gerade der vierte Evangelist so besonders geschäftig ist, den Täufer zu Jesu in ein günstigeres Verhältniß zu setzen, als geschichtlich denkbar ist, bietet uns die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte vielleicht einigen Aufschluß. Derselben zufolge (V. 1. ff.) fanden sich nämlich in Ephesus Leute, die nur von der johanneischen Taufe wußten, und daher vom Apostel Paulus noch einmal, auf Jesum, getauft wurden. Nun ist aber einer alten Überlieferung zufolge das vierte Evangelium in Ephesus geschrieben [34]). Nehmen wir diese an, wie sie denn in dem Allgemeinen, daß sie eine griechische Lokalität für die Abfassung dieses Evangeliums angiebt, in jedem Falle Recht hat, und setzen wir jener Andeutung der Apostelgeschichte zufolge Ephesus als den Siz einer Anzahl von Anhängern des Täufers, welche dann Paulus schwerlich alle bekehrt haben wird, voraus: so würde sich aus dem Bestreben, diese zu Jesu herüberzuziehen,

34) Irenaeus adv. haer. 3, 1.

das auffallende Gewicht erklären, welches das vierte Evangelium auf die παρουσία Ἰησοῦ legt [35]).

Welche von beiden unverträglichen Angaben über das Verhältniss des Täufers zu Jesu als die unhistorische aufzugeben sei, diese Frage hätten wir zwar mit ziemlicher Sicherheit durch den allgemeinen Kanon entscheiden können, dass, wo in Erzählungen, welche die Tendenz haben, eine Person oder Sache zu verherrlichen, zwei widerstreitende Nachrichten sich finden, jedesmal diejenige, welche diesem Zwecke am meisten entspricht, die am wenigsten historische ist, weil, wenn ihr zufolge der ursprüngliche Thatbestand so herrlich gewesen wäre, die Entstehung jener andern minder glänzenden Darstellung sich nicht begreifen liesse; wie hier, wenn in der That Johannes Jesum so frühe schon anerkannte, unerklärlich ist, wie man dazu kommen konnte, eine Erzählung auszubilden, welcher zufolge er noch sehr spät über Jesum im Ungewissen gewesen wäre. Nun wir aber durch Prüfung der johanneischen Nachrichten in ihren einzelnen Zügen zu der Einsicht gelangt sind, dass sie sich selbst widersprechen und sich in sich selber auflösen: so wird dieses unabhängig von jenem Kanon gefundene Resultat denselben zur Bestätigung dienen.

Indessen, was sich uns bis jetzt ergeben hat, ist nur das Negative, dass Alles, was auf jene frühzeitige Anerkennung der Messianität Jesu von Seiten des Täufers Beziehung hat, keinen Anspruch darauf machen kann, als historisch festgehalten zu werden: über das Positive wissen wir damit noch nichts, ob nun statt dessen die späte Botschaft aus dem Gefängniss als das zum Grund liegende

---

35) Sehr richtig hat diess schon Sveen bemerkt und ausgeführt, über den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis, S. 5 ff. 24 f. Vergl. auch Hug, Einleitung in das N. T. 2, S. 130 f. (3te Ausg.)

Wahre anzunehmen sei, und wir müssen daher auch die
Seite für sich einer Prüfung unterwerfen. Hier nun sol
was eben gegen die Wahrscheinlichkeit einer so frühe
und bestimmten Überzeugung des Täufers geltend gemacht
worden ist, nicht auch auf eine solche, später in ihm au
gestiegene, bloße Vermuthung, ob nicht vielleicht Jesus de
Messias sein möchte, ausgedehnt werden, und es bleibe a
mit der eigentliche Inhalt der Erzählung unangefochten
Dagegen ist die Form der Sache, daß der Täufer *ἐν τ*
δεσμωτηρίῳ Nachricht von dem Treiben Jesu erhält, au
demselben Lokale seine Jünger an Jesum abordnet, un
diese ihm, wie vorauszusetzen ist, in das Gefängniß An
wort bringen, nicht ohne einige Bedenklichkeit. Nach Jo
sephus [36]) war Furcht vor Unruhen die Ursache, warum
Herodes den Täufer verhaften ließ; sollte dieß aber auch
blos Mitursache gewesen sein neben dem, was die Evan
gelien angeben: so ist doch schwer zu glauben, daß zu e
nem Manne, der mit deßwegen gefangen gesetzt war,
um durch Entfernung desselben von seinem Anhang Unru
hen unter diesem zu verhüten, seine Schüler freien Zutri
behalten haben [37]). War also Johannes unter solchen Um
ständen im Gefängniß, so konnte er nicht wohl so schl
ken: hat er aber wirklich so geschickt, so muß er dama
noch auf freiem Fuß gewesen sein. Nun findet sich di
Angabe, daß die Sendung aus dem *δεσμωτήριον* erfolgt se
nur bei Matthäus: Lukas, der sie auch erzählt, erwähn
von einem Gefängniß nichts. Man könnte daher mit Schlei
ermacher die Darstellung des Lukas in diesem Stück fü
die wahre, und das *δεσμωτήριον* bei Matthäus für ein
unhistorischen Zusatz halten. Allein der genannte Kritike
selbst hat an den müssigen und zum Theil selbst Mißver
stand verrathenden Zusätzen, welche die Erzählung d

36) Antiq. 18, 5, 2.
37) Schleiermacher, über den Lukas, S. 118.

Lukas (7, 20. 21. 29. 30.) giebt, sehr überzeugend nachgewiesen, dafs Matthäus diese Erzählung in der ursprünglichen, Lukas in einer überarbeiteten Form gebe [38]). Hiebei wäre es sonderbar, wenn sich in jenem Einen Punkte das Verhältnifs umgekehrt und Matthäus das ursprünglich fehlende διαφωτίζων von dem Seinigen hinzugesetzt hätte: weit natürlicher ist es, anzunehmen, dafs Lukas, der im ganzen Abschnitt als Überarbeiter erscheint, die ursprünglich angemerkte Kerkerlokalität verwischt habe.

Die Frage, was den Lukas hiezu veranlassen konnte, führt auf die verschiedenen Zeitpunkte, in welche die verschiedenen Evangelien die Verhaftung des Täufers fallen lassen. Matthäus, dem sich Markus anschliefst, setzt sie vor den öffentlichen Auftritt Jesu in Galiläa, indem er durch dieselbe Jesu Rückkehr in diese Provinz motivirt (Matth. 4, 12. Marc. 1, 14.); Lukas weist der Gefangennehmung des Täufers keine bestimmte chronologische Stelle an (s. 3, 19 f.), doch scheint sie nach ihm, da er ja bei der Sendung der beiden Jünger nichts vom Gefängnifs bemerkt, erst später eingetreten zu sein; Johannes aber erklärt noch nach Jesu erstem Messiaspascha ausdrücklich: ὁ γὰρ Ἰωάννης οὔπω ἦν βεβλημένος εἰς τὴν φυλακήν (3, 24). Fragt es sich: wer hat hier Recht? so leidet die Darstellung des ersten Evangelisten an einer Ungeschicklichkeit, welche manche Erklärer geneigt gemacht hat, sie ohne Weiteres gegen die der beiden letzten aufzugeben. Dafs nämlich Jesus auf die Kunde von des Täufers Gefangennehmung durch Herodes Antipas nach Galiläa, also gerade in das Gebiet dieses Fürsten sich zurückgezogen haben sollte (ἀνεχώρησεν), ist, wie Schleiermacher mit Recht behauptet [39]), undenkbar, da er ja gerade hier am wenig-

38) Ebendas. S. 165 f.

39) Über den Ursprung u. s. w. S. 79. Vergl. Ferrarius, Comm. in Matth. S. 178.

sten vor einem ähnlichen Schicksale sicher war. Hier also ist die Form der Darstellung, daſs Jesus seiner Sicherheit wegen nach Galiläa gegangen sei, jedenfalls preiszugeben: es fragt sich nur, ob nicht der wesentliche Inhalt der Nachricht sich doch noch retten lasse? Matthäus und Markus knüpfen an diese nach des Täufers Verhaftung erfolgte Reise Jesu nach Galiläa die Anfänge seiner öffentlichen Wirksamkeit, und daſs diese erst nach des Täufers Wegnahme begonnen habe, dieſs Wesentliche möchte ich ihnen gerne glauben. Denn wenn es an und für sich schon das Natürlichste ist, daſs der Abgang des Täufers, dessen Schüler er bis dahin gewesen zu sein scheint (daſs die Evangelisten Jesum gleich nach der Taufe sich wieder von Johannes trennen, und die Gefangennehmung desselben nur aus der Ferne vernehmen lassen, können wir, wie im folgenden Kapitel noch klarer werden wird, nicht als historisch anerkennen), Jesum bewog, an seiner Statt die Predigt des μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν fortzusetzen: so spricht auch unser oben aufgestellter Kanon ganz für den Matthäus. Denn fragt man: was konnte eher die verherrlichende Sage ohne historischen Grund erdichten, daſs Johannes schon vor Jesu Auftritt abgetreten sei, oder daſs er noch einige Zeit lang mit ihm zusammengewirkt habe? so wird man nicht anders sagen können, als: das Letztere. Tritt nämlich derjenige, welchem der Held einer Erzählung überlegen ist, schon vor dessen Auftritt vom Schauplatz ab: so geht die beste Gelegenheit verloren, den Helden seine Übermacht beweisen zu lassen, welche nur dann in ihrem vollen Glanze sich zeigen kann, wenn die Erzählung der aufgehenden Sonne gegenüber den schwindenden Mond noch über dem Horizonte stehen, und allmählig immer mehr erbleichen läſst. Gerade das Letztere nun findet bei Johannes und auch schon bei Lukas statt: das Erstere aber bei Matthäus und Markus, indem diese beiden den Täufer schon vor dem Eintritt Jesu in die Schranken vom Schau-

plan wegräumen, jene aber denselben gleichsam in offenem Felde noch sich an Jesum ergeben lassen, wovon, als das minder Verherrlichende, das Erstere die historische Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Also um die Zeit, in welche die Sendung der zwei Jünger gefallen sein müfste, war der Täufer bereits verhaftet, und für diesen Fall war schon oben gesagt, dafs er schwerlich auf diese Weise Botschaft zusenden und erhalten konnte. Wohl aber konnte die Sage sich veranlafst finden, eine solche Botschaft zu erdichten, um den Täufer nicht ohne eine wenigstens werdende Anerkennung der Messianität Jesu scheiden zu lassen; so dafs mithin von den beiden unverträglichen Darstellungen weder die eine noch die andere als historisch sich bewährt.

§. 42.

Urtheil der Evangelisten und Jesu über den Täufer, nebst dessen angeblicher Selbstbeurtheilung. Resultat über das Verhältniss beider Männer.

Auf den Johannes, als Vorbereiter des durch Jesum gestifteten Messiasreichs, wenden die Evangelien mehrere A. T.liche Stellen an. Der Aufenthalt des Bufspredigers in der Wüste, seine wegbereitende Thätigkeit für den Messias, mufste an die jesaianische Stelle erinnern (40, 3 ff. LXX): φωνὴ βοῶντος ἐν ἐρήμῳ· ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν Κυρίου κ. τ. λ. In den drei ersten Evangelien ist es der Referent, welcher diese Stelle auf den Täufer anwendet (Matth. 3, 3. Marc. 1, 3. Luc. 3, 4 ff.), und es liefse sich ganz wohl denken, dafs diefs erst spätere, christliche Applikation wäre: doch steht auch dem nicht zu viel entgegen, dafs dem vierten Evangelium zufolge der Täufer selbst seine Bestimmung durch jene prophetischen Worte bezeichnet hätte (1, 23.). Ausser der dem Markus (1, 2.) eigenthümlichen Anwendung der Stelle aus Malachia (3, 1.) von dem von Jehova vorausgesendeten Engel, wird in Gemäfsheit einer andern Stelle

desselben Propheten [1]) dem Täufer namentlich eine Beziehung zu Elias gegeben. Dafs Johannes, *ἐν πνεύματι καὶ δυνάμει Ἠλίου* auf Besserung des Volks hinwirkend, dem in der messianischen Zeit sein Volk heimsuchenden *Κύριος* vorangehen werde, war nach Luc. 1, 17. schon vor seiner Geburt vorhergesagt. Bei Johannes (1, 21.) lehnt der Täufer auf die Frage der Abgesandten des Synedriums, ob er Elias sei? diese Würde ab, nach der gewöhnlichen Erklärung freilich nur in dem Sinn, dafs er nicht der rohen Volksvorstellung gemäfs der leibhaftig wiedergekommene alte Seher sei, wogegen er das, was die Synoptiker von ihm sagen, ein Mann im Geiste des Elias zu sein, dieser Deutung zufolge selbst auch eingeräumt haben würde; indessen scheint es doch, wenn der vierte Evangelist mit der Vorstellung vom Täufer als andrem Elias vertraut gewesen wäre, so würde er ihm nicht auf die angegebene Frage ein so unumwundenes Nein in den Mund gelegt haben.

Diese dem vierten Evangelium eigenthümliche Scene, dafs Johannes den Eliastitel nebst mehreren andern ausgeschlagen haben soll, verlangt noch eine genauere Betrachtung, und zwar mufs sie mit einer Erzählung des Lukas (3, 15. ff.) verglichen werden, mit welcher sie auffallende Ähnlichkeit hat. Wie bei Lukas das um den Täufer versammelte Volk auf den Gedanken kommt, *μήποτε αὐτός εἴη ὁ Χριστός*; so fragen ihn bei Johannes Deputirte des Synedriums [2]): *σὺ τίς εἶ*; was, nach der Antwort des Täufers zu schliefsen, den Sinn haben mufs: bist du, wie man von dir glaubt, der Messias [3])? Nach Lukas antwor-

1) 3, 23 f. (4, 4 f. LXX): *Καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν τὸν Θεσβίτην, πρὶν ἐλθεῖν ἡμέραν Κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. ὃς ἀποκαταστήσει καρδίαν κ. τ. λ.*

2) So wird der Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι in unsrer Stelle von den erfahrensten Exegeten gedeutet. Vergl. Paulus, Lücke, Tholuck z. d. St.

3) Lücke, a. a. O. S. 337.

tet Jesus: ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ, — nach Johannes erwiedert er gleichfalls: ἐγὼ βαπτίζω ἐν ὕδατι· μέσος δὲ ὑμῶν ἕστηκεν, ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε — ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος, ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὃς οὐκ εἰμὶ ἄξιος ἵνα λύσω αὐτοῦ τὸν ἱμάντα τοῦ ὑποδήματος, worauf dann bei Johannes noch die ihm eigenthümlichen Aussprüche über Jesu Präexistenz folgen, statt deren Lukas eine Erwähnung der messianischen Geistestaufe hat, welche Johannes erst bei einer späteren Gelegenheit (V. 33.) nachholt. Wie aber Lukas diese ganze Scene in der Absicht und mit der Bedeutung einrückt, die Messianität Jesu auch dadurch zu begründen, daſs der Täufer sie von sich abgelehnt und auf einen nach ihm Kommenden übergetragen habe: so hat sie, nur mit noch stärkerem Gewicht, dieselbe Bedeutung auch bei Johannes. Liegt nun den beiden so verwandten Erzählungen schwerlich mehr als Ein Vorfall zum Grunde [4]), so fragt sich, welche ihn getreuer wiedergiebt? Hier ist in der Darstellung des Lukas keine innere Unwahrscheinlichkeit, vielmehr läſst sich leicht denken, wie das um den Täufer geschaarte Volk den Mann, der die Annäherung des Messiasreichs verkündigte und mit Beziehung auf dasselbe taufte, in begeisterten Augenblicken für den Messias selber halten mochte. Daſs dagegen die Synedristen aus Jerusalem zu Johannes an den Jordan geschickt haben sollten, um ihn so wie der vierte Evangelist erzählt, fragen zu lassen, ob er der Messias sei, kann schon nicht ebenso natürlich erscheinen. Der Zweck ihrer Frage könnte nur der gewe-

4) Auch Lücke gesteht (S. 339 seines Comm.) zu, die Ansicht von der Identität beider Relationen habe vielen Schein für sich; dass er selbst (S. 342.) sich für die Verschiedenheit erklärt, hat seinen Grund nur in dem eingestandenen Wunsche, beide evangelische Erzählungen in ihrem Werthe zu erhalten.

sen sein, so, wie sie später auch bei Jesus thaten (Matth. 21, 23. ff.), des Johannes Befugniss zur Taufe zu untersuchen, wie auch aus V. 25. hervorgeht. Und zwar konnten sie hiebei nach der feindseligen Stellung, welche sich der Täufer zu den Sekten der Pharisäer und Sadducäer, denen die Synedristen angehörten, gegeben hatte (Matth. 3, 7.), keine andre als die Voraussetzung haben, dass er nicht der Messias und kein Prophet sei, also auch keine Befugniss habe, ein βάπτισμα vorzunehmen. Dann aber konnten sie unmöglich so fragen, wie das vierte Evangelium sie fragen lässt. In der angeführten Stelle des ersten Evangeliums fragen sie Jesum in der gleichen Voraussetzung, dass er keine prophetische Befugniss habe, ganz angemessen: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; bei Johannes aber fragen sie den Täufer gerade, wie wenn sie voraussetzten, er sei der Messias, und als er, zu ihrem Befremden, wie es scheint, dieses verneint hat, präsentiren sie ihm nacheinander noch die Würden des Elias und eines andern prophetischen Vorläufers, wie wenn sie angelegentlich wünschten, er möchte sich doch einen dieser Titel gefallen lassen. So werden nicht ausforschende Gegner einem Manne, dem sie übelwollen, die höchsten Würden aufdringen, sondern nur ein Erzähler kann diess so darstellen, welcher die Bescheidenheit jenes Mannes und seine Unterordnung unter Jesum dadurch hervorheben will, dass er ihn alle jene glänzenden Titel ausschlagen lässt: natürlich, soll er sie ausschlagen können, so müssen sie ihm aufgedrungen worden sein; in der Wirklichkeit aber kann so etwas blos von Wohlwollenden geschehen, wie Lukas richtig dem Volke, das dem Täufer anhieng, die Vermuthung seiner Messianität leiht.

Warum schrieb nun der vierte Evangelist nicht gleichfalls dem Volke jene Fragen zu, in dessen Mund sie mit leichter Abänderung so gut gepasst hätten? Joh. 5, 33. beruft sich Jesus den ungläubigen Ἰουδαίοις in Jerusalem gegenüber auf ihre Sendung zu dem Täufer und auf das wahr-

haftige Zeugniſs, welches dieser damals abgelegt habe. Hatte Johannes nur vor dem gemeinen Volke jene Aussprüche über sein Verhältniſs zu Jesu gethan, so war eine solche Berufung nicht möglich, sondern, sollte Jesus seinen Feinden gegenüber auf das Zeugniſs des Johannes sich berufen können, so muſste dieses vor den Feinden abgelegt worden sein; sollte die Aussage des Täufers gleichsam diplomatische Gültigkeit haben, so muſste sie auf die officielle Anfrage einer obrigkeitlichen Deputation erfolgt sein. Dieser Umwandlung scheint die oben erwähnte Erzählung aus der synoptischen Tradition zu Hülfe gekommen zu sein, welcher zufolge die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum fragen, mit welcher Befugniſs er dergleichen (wie die Vertreibung der Käufer und Verkäufer) thue? Hier beruft sich Jesus auch auf Johannes, indem er ihr Urtheil über dessen Befugniſs zu erfahren begehrt, freilich nur in der negativen Absicht, um ihnen für weiteres Inquiriren nach seiner Befugniſs den Mund zu stopfen (Matth. 21, 23. ff. parall.); wie leicht aber konnte dieser Berufung die positive Wendung gegeben, und statt des Arguments: wisset ihr nicht, was Johannes für eine Vollmacht hatte, so brauchet ihr auch nicht zu wissen, woher die meinige sich schreibt, — das andre gesetzt werden: da ihr wisset, was Johannes über mich ausgesagt hat, so müsset ihr auch wissen, welche Vollmacht und Würde mir zukommt; wobei dann, was ursprünglich eine Anfrage an Jesum war, sich in eine Botschaft an den Täufer verwandelte [5]).

Was Jesus seinerseits über den Johannes urtheilte, findet sich bei den Synoptikern an zwei Orte vertheilt, indem hier Jesus theils nach dem Abgang der Boten des Jo-

5) Ob auch der Vorgang mit den bei Johannes sich beklagenden Jüngern (Joh. 3, 25 ff.) eine Umbildung der entsprechenden Scene Matth. 9, 14 f. sei, wie Baurconvenus, Probab. S. 66 ff. nachzuweisen sucht, bleibe dahingestellt.

hannes sich zu einer Erklärung über diesen veranlaßt sieht (Matth. 11, 7. ff. parall.), theils nach der Erscheinung des Elias bei der Verklärung durch eine Frage der Jünger auf ihn zu sprechen kommt (Matth. 17, 12. f. par.); im vierten Evangelium spricht Jesus den Ἰουδαίους gegenüber, nachdem er sich, wie bemerkt, auf ihre Sendung zu Johannes berufen, ein ehrendes Urtheil über diesen aus (5, 35.). In der johanneischen Stelle nennt er den Täufer ein hellscheinendes Licht, in dessen Strahle sich das wankelmüthige Volk eine Zeit lang habe ergötzen mögen; in der mittleren versichert er, daß Johannes der als messianischer Vorläufer verheißene Elias sei; in der ersten Stelle sind drei Punkte zu unterscheiden. Erstlich das Wesen und die Wirksamkeit des Johannes betreffend, wird sein strenger und fester Sinn und die Erhabenheit, welche er als messianischer Vorläufer, der mit gewaltiger Hand das Himmelreich eröffnet habe, selbst über die Propheten behaupte, gerühmt (V. 7—14.); zweitens im Verhältniß zu Jesus und den Bürgern der βασιλεία τῶν οὐρανῶν wird der Täufer zurückgestellt als derjenige, welcher, obwohl über alle Mitglieder der A. T.lichen Oekonomie erhaben, doch jedem, dem durch Jesum das neue Licht aufgegangen, nachstehe (V. 11.). Wie Jesus dieß verstanden habe, sehen wir aus dem, was V. 18. folgt, wenn wir es mit Matth. 9, 14 f. vergleichen. In der ersteren Stelle bezeichnet Jesus den Johannes als μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, und eben diese von Johannes in seiner Schule eingeführte Ascese gehört ihm nach der zweiten Stelle zu den ἱματίοις und οἴνῳ παλαιῷ, zu welchen das Neue, was er gebracht, nicht passe. Was Andres kann es demnach sein, worin der Täufer unter den Kindern des Reiches Jesu stehen soll, als — im Zusammenhang versteht sich damit, daß er Jesum gar nicht oder nicht zweifellos als den Messias anerkannte, — der Äußerlichkeitsgeist, welcher noch an Fasten und andern dergleichen Werken hieng, sammt der damit verbundenen dä-

stern Ascese? und wirklich verbürgt ja nur das Hinausein über diese den Übertritt von der unfreien zu freier, geistiger Religiosität [6]). Was drittens das Verhältnifs der Wirksamkeit sowohl des Johannes als Jesu zu den Zeitgenossen betrifft, so wird V. 16 ff. über die gleiche Unempfänglichkeit für beide geklagt, wiewohl V. 12. bemerkt war, dafs der gewaltige Eifer einiger βιασταί nach Anleitung des Johannes sich den Zugang zum Messiasreich erzwungen habe [7]).

Zum Schlusse ist noch eine Übersicht des Stufengangs zu geben, in welchem an die einfachen historischen Grundzüge des Verhältnisses zwischen Johannes und Jesus allmählig immer mehr Traditionelles sich angesezt hat. Historisch scheint dieses zu sein, dafs Jesus durch den Ruf der Taufe des Johannes angezogen, sich derselben unterwarf, und nachdem er einige Zeit vielleicht im Gefolge des Täufers gewesen und durch ihn mit der Idee des nahenden Messiasreiches vertraut geworden war, nach der Verhaftung des Johannes dessen Wirksamkeit in modificirter Weise fortsezte, doch, auch nachdem er über ihn hinausgeschritten, niemals aufhörte, ihm aufrichtige Hochachtung zu zollen.

Das Erste nun, was sich in der christlichen Sage hieran schlofs, war dieſs, dafs Johannes von Jesu noch beifällige Notiz genommen haben sollte. Während seiner öffentlichen Wirksamkeit hatte er, das wufste man, nur unbestimmt auf einen nach ihm Kommenden hingewiesen; nun sollte er aber auch noch persönlich Jesum, wenigstens

---

6) Dass Jesus, wie Maecho annehmen, den Täufer auch deswegen zurückstelle, weil dieser die neue Ordnung der Dinge nicht ohne äussere Gewalt herbeizuführen gedacht habe, ist ohne Spur in den Evangelien.

7) Eine abweichende Erklärung s. bei Schleiermacher, Beiträge, S. 41 ff.

vermuthungsweise, als diesen bezeichnet haben. Dazu mag, so dachte man, der Ruf von Jesu Thaten ihn bewogen haben, welcher, so stark wie er erscholl, wohl durch die Mauern seines Kerkers dringen konnte. So bildete sich die Erzählung des Matthäus von der Botschaft aus dem Gefängnifs; der erste, gleichsam noch schüchterne Versuch, den Täufer für Jesum zeugen zu lassen, welchen man, weil ein kategorisches Zeugnifs desselben für Jesum gar zu unerhört war, nur erst in eine Frage einkleidete.

Doch dieses späte und halbe Zeugnifs genügte nicht. Es war ein spätes; denn vor demselben blieb ja immer noch die Taufe, welche Jesus von Johannes angenommen und dadurch gewissermafsen sich ihm untergeordnet hatte. Daher mufste der Taufe selbst die entgegengesezte Wendung gegeben werden (wovon unten); daher ferner jene Scenen bei Lukas, durch welche der Täufer vor seiner Geburt schon in ein dienendes Verhältnifs zu Jesu gesezt wurde.

Aber nicht allein ein spätes Zeugnifs war jenes in der Botschaft der Jünger abgelegte, sondern auch ein blos halbes, weil es in der Frage noch eine Ungewifsheit und in dem ὁ ἐρχόμενος eine Unbestimmtheit enthielt. Daher im vierten Evangelium keine Frage nach der Messianität Jesu mehr, sondern die heiligste Versicherung derselben; daher die bestimmtesten Aussprüche über Jesu ewige, göttliche Natur und seinen Charakter als des leidenden Messias.

Mit diesen so bestimmten Aussprüchen konnte nun freilich in einer nach Einheit strebenden Darstellung, wie die des vierten Evangeliums ist, jene zweifelnde Sendung nicht wohl zusammen bestehen, weswegen sie in diesem Evangelium nur in total umgewandelter Gestalt eine Stelle gefunden hat; übrigens auch mit dem, was die Synoptiker bei der Taufe Jesu und schon früher zwischen Johannes und Jesus vorfallen lassen, reimt sie sich nicht, aber in ihre loseren Compositionen nahmen diese Evangelisten ne-

ben der späteren auch noch die frühere Gestaltung der Sage auf, indem sie weniger auf die Frage des Johannes, als auf die damit in Verbindung gebrachte Rede Jesu über denselben Gewicht legen mochten [8]).

---

8) Nur in Form einer Anmerkung sei hier der Halbheit gedacht, mit welcher das Verhältniss des Täufers zu Jesu auch von denjenigen, welchen über die Unhaltbarkeit der gewöhnlichen Ansicht von demselben ein Licht aufgegangen, doch noch immer gefasst wird. Unter diese ist Planck nicht einmal zu zählen, indem er die Berichte über dieses Verhältniss durchaus als historisch nimmt, dann aber nicht umhin kann, einen zwischen beiden Männern abgeredeten Plan aufs Bestimmteste zu behaupten. s. dessen Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, B. 7.

Die Abhandlung eines Ungenannten hingegen in Hamm's neuem Magazin 6, 3, S. 373 ff., Johannes und Jesus überschrieben, geht von dem richtigen Bewusstsein aus, dass die orthodoxe Vorstellung von Johannes als blossem Vorläufer Jesu, der seine Bestimmung und Absicht nicht in sich selber, sondern einzig in dem nach ihm Gekommenen gehabt habe, unhaltbar sei, ebensowenig aber der naturalistische Verdacht, dass zwischen beiden Männern eine vorgängige Abrede stattgefunden, irgend einen Grund für sich aufzuweisen habe. In ersterer Beziehung nun räumt der Verf. mit vieler Unbefangenheit die Meinung hinweg, als hätte Johannes bestimmt schon auf Jesum als Messias hingewiesen, und geht hierin selbst zu weit, indem er der schwer zu begründenden Vermuthung nachhängt, vielleicht habe der Täufer anfänglich sich selbst zum Messias berufen geglaubt, und durch seine Taufe für sich Partei machen wollen. Gegen die andre Vermuthung aber geht er lange nicht weit genug. Er giebt nämlich nicht blos die Verwandtschaft, das ziemlich gleiche Alter und die frühe Bekanntschaft beider zu, sondern ergeht sich auch in romantischen Vorstellungen von den Weltverbesserungsplanen, welche die Jünglinge zusammen entworfen, von dem edelmüthigen Streit, in welchem sie gestanden, indem jeder den andern für würdiger gehalten habe, den Messias vorzustellen, bis endlich Johannes im Be-

§. 44.

Die Hinrichtung des Täufers Johannes.

Anhangsweise nehmen wir hier gleich dasjenige vor, was uns über das tragische Ende des Täufers Johannes gemeldet wird. Nach den übereinstimmenden Berichten der Synoptiker und des Josephus [1]) wurde er, nachdem er einige Zeit lang gefangen gesessen, auf Befehl des Herodes Antipas, Tetrarchen von Galiläa, hingerichtet, und zwar nach den N. T.lichen Nachrichten enthauptet (Matth. 14, 3 ff. Marc. 6, 17 ff. Luc. 9, 9.).

---

wusstsein seiner Unzulänglichkeit zurückgetreten, Jesus aber durch eine Naturbegebenheit bei seiner Taufe in der Überzeugung, der Messias zu sein, bestärkt worden sei.

Winer, unter dem Artikel Johannes in seinem bibl. Realwörterbuch, 1, S. 690 ff. hat zwar die richtige Einsicht in die unausgleichbare Differenz zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung des Täufers, so wie darüber, dass die letztere die Farbe johanneischer Gnosis trage; aber von dem theilweise sagenhaften Charakter auch der synoptischen Berichte hat er keine Ahnung, sondern setzt aus Lukas die Verwandtschaft und das Altersverhältniss, aus Matthäus die frühere Bekanntschaft Beider voraus, und glaubt auch unerachtet dieses Verhältnisses die späteren in der Sendung aus dem Kerker bewiesenen Zweifel des Täufers aus seinen A. T.lichen Messiasvorstellungen begreifen zu können.

Auch Hase, §. 46. seines Lebens Jesu, findet es noch wahrscheinlich, dass Johannes ein Blutsfreund von Jesus gewesen sei und mit ihm in einer auf höchste Achtung gegründeten Freundschaft gestanden habe, ohne übrigens vor der Taufe dessen messianische Bestimmung zu kennen. Besonders aber giebt diesem Theologen die Aufopferung, mit welcher der Täufer, sobald er die messianische Bestimmung Jesu erkannt hatte, sich unter ihn stellte, zu einem effektvollen Schlusse seines ersten Theiles Veranlassung.

Ich begnüge mich, diese Ansichten anzuführen, da ihre Kritik bereits in der bisherigen Ausführung gegeben ist.

1) Antiq. 18, 5. 2.

Über die Ursache seiner Gefangennehmung und Hinrichtung aber findet zwischen Josephus und den Evangelisten eine Abweichung statt. Während nämlich nach den letzteren der Tadel, welchen Johannes über die Verheurathung des Herodes mit der Frau seines (Halb-) Bruders [2]) ausgesprochen hatte, die Veranlassung seiner Gefangennehmung war, und die rachsüchtige List der Herodias während eines Hoffestes die Hinrichtung herbeiführte: giebt Josephus die Furcht vor Unruhen, welche Herodes von dem bedeutenden Anhang des Täufers besorgt habe, als Grund der Verhaftung und des Mordes an [3]). Hält man diese beiden Relationen, wie sie sich zunächst geben, für verschiedene und unvereinbare, so könnte man zu zweifeln veranlafst sein, welche von beiden den Vorzug verdienen möge? Hier ist es nämlich keineswegs so, wie z. B. bei dem Bericht vom Tode des Herodes Agrippa, A. G. 12, 23., dafs die N. T.liche Erzählung durch Einmischung einer übernatürlichen Ursache, wo Josephus nur eine natürliche hat, sich zum Voraus als die unhistorische zeigte; sondern man könnte hier umgekehrt der evangelischen Erzählung, wegen der ausgezeichneten Individualität ihrer Züge, vor der des Josephus den Vorzug geben [4]). Doch mufs man auf der andern Seite auch erwägen, dafs eben solche Individualisirung und namentlich die Verwandlung eines politischen Grundes in einen persönlichen, einer Staatsaktion in eine Familienscene, ganz im Geiste der Sage ist, wie sie sich unter dem im häuslichen mehr als im politischen Kreise einheimischen Volke zu bilden pflegt. Indessen ist es

---

2) Diesen früheren Gemahl der Herodias nennen die Evangelien Philippus, Josephus Herodes. Von dem Tetrarchen Philippus war er verschieden. s. Paulus z. d. St. und Winer, b. Realwörterb. d. A. Herodias.

3) s. a. O.

4) Hase, Leben Jesu, §. 79.

hier gar wohl möglich, beide Erzählungen zu vereinigen. Dieſs hat man so versucht, daſs man vermuthete, die Furcht vor Aufruhr sei der eigentliche Kabinetsgrund zur Verhaftung des Täufers gewesen, das unehrerbiętige Urtheil über die Herrscher aber als ostensibler Grund vorgeschoben worden [5]). Allein ich zweifle sehr, ob Herodes den von Johannes gerügten skandalösen Punkt absichtlich wird hervorgekehrt haben, sondern, wenn man hier zwischen geheimer und ostensibler Ursache unterscheiden will, so möchte eher der Tadel jener Heurath die geheime gewesen, und die Sache so zu denken sein, daſs die Furcht vor Aufruhr absichtlich, um den Mord zu entschuldigen, ausgestreut worden sei [6]). Übrigens braucht man jene Unterscheidung nicht, da ja Antipas befürchtet haben kann, eben auch durch den starken Tadel jener gesezwidrigen Heurath in seiner Lebensweise überhaupt möchte Johannes das Volk gegen ihn in Aufruhr bringen.

Aber auch zwischen den evangelischen Erzählungen selbst findet sich eine Differenz, nicht nur darin, daſs Markus in anschaulichster Ausführlichkeit die Scene bei dem Festmahl erzählt, Lukas dagegen sich mit einer kurzen Angabe begnügt (3, 18—20. 9, 9.), während Matthäus in der Mitte steht: sondern es wird auch das Verhältniſs des Herodes zum Täufer von Markus wesentlich anders als von Matthäus dargestellt. Während nämlich nach dem letzteren Herodes den Täufer zu tödten wünschte, aber nicht dazu kommen konnte, weil er das Volk scheuen muſste, das ihn für einen Propheten hielt (V. 5.): so ist es nach Markus nur Herodias, welche ihm nach dem Leben trachtet, aber ihren Zweck nicht erreichen kann, weil ihr Gemahl

5) Paulus, Comm. in Matth. s. d. St. Winer, bibl. Realwörterb. 1, S. 694.

6) so Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 361; Schleiermacher, über den Lukas, S. 190.

mahl den Johannes als einen heiligen Mann achtete, ihn bei Gelegenheit selbst gerne hörte, und seinem Rath nicht selten Folge leistete (V. 19 f.) [7]). Hier hat nun ebenfalls wieder das individuell Charakteristische der Erzählung des Markus die Erklärer bewogen, seiner Darstellung den Vorzug vor der des Matthäus zu geben [8]). Allein auch hier kann man gerade in diesen Ausmalungen und Änderungen bei Markus die Spur des Traditionellen zu erkennen glauben, zumal auch Josephus nur vom Volke sagt: ἥδοντο τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, den Herodes aber als denjenigen aufführt, welcher δείσας κρεῖττον ἡγήσαι (τὸν Ἰωάννην) ἀναιρεῖν. Wie nahe lag es nämlich, zu weiterer Erhebung des Täufers den Contrast herbeizuführen, dafs selbst der Fürst, gegen welchen er gesprochen und der ihn deſswegen verhaftet hatte, im Gewissen gehalten gewesen sei, ihn zu achten, und nur sein rachsüchtiges Weib zu seinem Bedauern ihm den Mordbefehl abgelistet habe. Mit dem Charakter des Antipas, wie wir ihn sonsther kennen, ist die Darstellung des Matthäus ohnehin nicht unverträglich [9]).

Eine Spur des Sagenhaften wenigstens wird man aus unsern evangelischen Berichten über des Täufers Ende nicht wohl wegerklären können. Jeder nämlich, der sie liest, wird den Eindruck bekommen, als wäre der abgeschlagene Kopf des Johannes noch über Tisch präsentirt worden, also das Gefängniſs desselben ganz in der Nähe gewesen. Nun aber erfahren wir aus der angeführten Stelle des Josephus, dafs der Täufer in Machärus, einem festen Platz an der Südgränze von Peräa, gefangen gesessen habe, wogegen die Residenz des Herodes in dem eine Tag-

7) vergl. Farrarius, Comm. in Marc. p. 225.

8) z. B. Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 86 f. Dass das ἀνηρέθη des Matthäus V. 9. kein Widerspruch dieses Evangelisten mit sich selber ist, darüber vergl. Farrarius z. d. St.

9) s. Winer, b. Realwörterb. d. A. Herodes Antipas.

reise davon entfernten Tiberias war [10]). Deſswegen
Gaotius angenommen, die γενέσια des Herodes seien
Machärus gefeiert worden; aber schwerlich hat dieser Fü
ein solches Fest, zu welchem er nach Markus alle s
μεγιστᾶνας und χιλιάρχους sammt den πρώτοις τῆς Γαλιλα
geladen hatte, an einem andern Orte als in seiner Reside
am wenigsten in einer abgelegenen Gränzfestung, gefei
Von Machärus aber nach Tiberias konnte das Haupt des
hannes erst nach zwei Tagen, also nicht mehr über Ta
herbeigebracht werden. Hierin findet zwar selbst Fritzs
keinen Widerspruch gegen die evangelischen Erzählung
da in diesen mit keinem Worte gesagt sei, das Haupt des
hannes sei noch während des Mahles gebracht worden.
lein ausdrücklich gesagt ist es nur deſswegen nicht, wei
aus der ganzen Darstellung von selbst erhellt. Nicht nur
in unmittelbarem Zusammenhang mit den Vorfällen bei
Mahlzeit die Absendung des *speculator* und seine Rückk
mit dem Kopf des Enthaupteten erzählt: sondern nur so
auch die ganze, dramatisch gehaltene Scene ihren gehöri
Schluſs; nur so tritt der Contrast recht hervor, welchen
Blutbefehl mit dem Freudenfeste bildet; endlich auch
πίναξ, auf welchem der abgeschlagene Kopf herbeigebr
wird, bezeichnet denselben als das köstlichste Gericht, w
ches die unnatürliche Rachsucht eines Weibes sich über
fel bringen lassen mochte. — Ist also hier das augenblic
che Herbeibringen des Hauptes auf einem Teller in je
Falle sagenhaft: so fragt sich, ob nicht mehr oder weni
auch die ganze Ausmalung der Scene!

---

10) Vergl. Winer, a. a. O. S. 604; Fritzsche, Comm. in Ma
S. 491.

Zweites Kapitel.
Taufe und Versuchung Jesu.

§. 45.

Warum hat Jesus sich von Johannes taufen lassen?

In Gemäfsheit der von den Evangelisten an den Tag gelegten Ansicht von der Sache beantwortet man die vorangestellte Frage von orthodoxer Seite gewöhnlich dahin, Jesus habe sich durch die johanneische Taufe zu seinem messianischen Berufe einweihen lassen wollen, wofür man sich auch auf eine Stelle bei Justin berufen kann, nach welcher es jüdische Vorstellung war, der Messias werde als solcher sich selbst und Andern unbekannt sein, bis Elias als sein Vorläufer ihn salben und dadurch Allen kennbar machen werde [1]). Der Täufer selbst indess, wie ihn der erste Evangelist darstellt, mufs diese Ansicht nicht getheilt haben; denn hätte er seine Taufe für eine Weihung angesehen, welche der Messias nothwendig bekommen müsse: so würde er sich nicht gesträubt haben, sie an Jesu zu vollziehen (3, 14.).

Dem Obigen zufolge bezog sich die Taufe des Johannes einerseits εἰς τὸν ἐρχόμενον, indem man durch dieselbe auf den erwarteten Messias gläubig sich vorbereiten zu wollen versprach: wie konnte Jesus, wenn er der ἐρχόμενος selbst zu sein sich bewufst war, dieser Taufe sich unterwerfen? Die gewöhnliche Antwort auf orthodoxem Standpunkt ist: Jesus, obwohl sich seiner Messianität bewufst, redete und handelte doch, so lange er nicht durch Gott

1) Dial. c. Tryph. 8, S. 110. der Maurinер Ausg.

selbst dafür erklärt war, nicht als Messias, sondern h
als Israëlite, der sich zur Pflicht macht, jeder seine
tion betreffenden göttlichen Verordnung nachzukommen
Allein man muſs hier wohl unterscheiden: negativ, nic
Messianisches zu thun, kein Vorrecht des Messias aus
üben, ehe er feierlich dafür erklärt wäre, das ziemte
zu; auch positiv allen den Ordnungen sich zu unterw
fen, welche jeder Israëlit zu befolgen hatte: aber ei
neuaufgekommenen Ritus mitmachen, welcher die Erw
tung eines andern künftigen Messias aussprach, das ko
te der, welcher sich bewuſst war, selbst der gegenwärt
Messias zu sein, ohne Simulation nicht. Mit Recht hab
daher neuere Theologen zugegeben, daſs Jesus, als er
Johannes kam, um sich taufen zu lassen, sich noch ni
entschieden als den Messias gedacht haben könne [3]). F
lich fassen sie diese Ungewiſsheit nur als das Sträub
der Bescheidenheit auf, indem namentlich Paulus er
nert, daſs Jesus, unerachtet er von seinen Eltern
ne messianische Bestimmung vernommen, und an die
ersten Anstoſs sich in den äusseren Ereignissen wie in
ner innern Entwicklung Manches günstig angereiht hat
doch sich nicht habe übereilen wollen, das ihm gleichsam a
gedrungene Prädikat sich beizulegen. Allein, sieht m
in den bisherigen Erzählungen von Jesu eine Geschich
und zwar, wie man dann nicht anders kann, eine über
türliche: so muſste der von Engeln Angekündigte, übernat
lich Gezeugte, durch Huldigungen von Magiern und Prophe
in der Welt Aufgenommene, der schon im zwölften Jahre
Tempel als seines Vaters Haus kannte, längst über alle Skru
einer falschen Bescheidenheit hinaus von seiner Messiani
überzeugt sein; glaubt man dagegen die Kindheitsgeschic
kritisch auflösen zu können: so sind damit alle Veranl

3) Hase, Geschichte Jesu, 1. Bd. S. 118 f. Anmerk.
3) Paulus, a. a. O. S. 362 ff. 367. Hase, Leben Jesu, §. 48.

sungen verschwunden, welche Jesum so frühe auf den Gedanken, er möchte der Messi. sein, bringen mufsten, und es wird die Stellung, welche er durch die Annahme der johanneischen Taufe sich zur messianischen Idee gab, aus einem gezierten Nichtwissenwollen, dafs er der Messias sei, zum wirklichen Nichtwissen dieser Bestimmung. — Zu bescheiden, meinen jene Erklärer weiter, um sich eigenmächtig für den Messias zu erklären, habe Jesus Alles, was die strengste Selbstbeurtheilung erforderte, erfüllen (πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην) und den entscheidenden Versuch machen wollen, ob es die Gottheit dulden würde, dafs auch er wie jeder Andere auf den kommenden Messias sich einweihen lasse, oder ob sie einen Wink geben würde, dafs er selbst der ἐρχόμενος sei? Allein auf diese Weise etwas thun, was man selbst als unangemessen erkennt, nur um zu versuchen, ob nicht Gott das Unpassende corrigiren werde, ein solches Herausfordern eines göttlichen Zeichens ist doch nichts Andres, als ein ἐκπειράσεις τὸν Κύριον, was Jesus bald nach der Taufe so entschieden von sich gewiesen haben soll (Matth. 4,7.). Das also wird man anerkennen müssen: sofern die Taufe des Johannes eine Taufe εἰς τὸν ἐρχόμενον war, kann Jesus, wenn er sich derselben ohne Heuchelei und Vermessenheit unterworfen haben soll, noch nicht sich selbst für diesen ἐρχόμενος gehalten haben, und wenn er das ὀπίσω μου ἐστὶ z. r. λ. wirklich gesprochen hätte, wozu aber ohne die mit dessen früherer Überzeugung von seiner Messianität wegfallende Weigerung des Täufers keine Veranlassung war, so konnte er es, wenn es auch der Referent vom Standpunkt des späteren Erfolgs aus anders versteht, nur so gemeint haben, es zieme ihm, wie jedem frommen Israëliten, durch die Taufe sich dem zu erwartenden Messias im Voraus anzuschliefsen.

Doch die bisher besprochene Beziehung ist nur die eine Seite der johanneischen Taufe; die andere, historisch

noch sicherer verbürgte ist, daſs sie ein βάπτισμα μετανοίας war. Die Israëliten, heiſst es Matth. 3, 6, haben sich von Johannes taufen lassen ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν; soll nun Jesus gleichfalls ein solches Bekenntniſs abgelegt haben? es ergieng an sie der Ruf: μετανοεῖτε (Matth. 3, 2.): soll auch Jesus sich dieſs haben gesagt sein lassen? Schon in der alten Kirche war dieſs Bedenken; im Hebräer-Evangelium der Nazarener richtete Jesus an seine Mutter und Brüder, welche ihn aufforderten, sich von Johannes taufen zu lassen, die Frage, was er denn gesündigt habe, daſs er diese Taufe nöthig hätte [4])? und ein ketzerisches Apokryphum soll Jesum bei seiner Taufe geradezu ein Bekenntniſs eigener Sünde haben ablegen lassen [5]).

Faſst man zusammen, was neuere Theologen, um diesem Anstoſs auszuweichen, angedeutet haben [6]), so ist

---

4) Hieron. adv. Pelagian. 3, 2: In Evangelio juxta Hebraeos — — narrat historia: Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Joannes baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: quid peccavi ut vadam et baptizer ab eo? nisi forte hoc ipsum quod dixi, ignorantia est.

5) Der Verfasser des tractatus de non iterando baptismo in Cyprians Werken ed. Rigalt. p. 139. sagt (die Stelle steht auch in Fabric. Cod. apocr. N. T. 1, S. 799 f.): Est — liber, qui inscribitur Pauli praedicatio. In quo libro, contra omnes scripturas et de peccato proprio confitentem invenies Christum, qui solus omnino nihil deliquit, et ad accipiendum Joannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum. — Da dieses Sträuben gegen die Taufe nicht zum Bekenntniss eigner Sünde, sondern eigentlich nur zu dem Bewusstsein der Sündlosigkeit passt, wie es Jesus im Nazarenerevangelium ausspricht: so mag die Darstellung der Praedicatio Pauli der des genannten Evangeliums verwandt gewesen, und vielleicht nur aus verketzerndem Missverstand härter dargestellt worden sein.

6) Kuinöl, Comm. in Matth. S. 70. Olshausen, bibl. Comm. S. 178.

es dieſs, daſs sie, die Unterscheidung zwischen dem, was der Mensch als einzelner und was er als Glied der Gesammtheit ist, auf Jesum anwendend, behaupten, für sich selbst zwar habe er keine μετάνοια nöthig gehabt, wohl aber das Bewuſstsein, daſs sie bei allen andern Menschen, auch seine Volksgenossen, die Nachkommen Abrahams, nicht ausgenommen, nothwendig sei, und um für ein diese Wahrheit bethätigendes Institut seine Billigung auszusprechen, habe sich Jesus demselben gleichfalls unterworfen. Allein man stelle sich nur die Sache genauer vor. Nach Matth. 3, 6. scheint Johannes vor der Taufe ein Sündenbekenntniſs verlangt zu haben: ablegen konnte Jesus, als sündlos vorausgesetzt, ein solches ohne Unwahrheit nicht; verweigerte er es, so taufte ihn Johannes schwerlich, denn für den Messias hielt er ihn vorher nicht und bei jedem andern Israëliten muſste er ein Sündenbekenntniſs für nöthig halten. Wollte also Jesus keines ablegen, so müſste sich wohl hierüber der Streit entsponnen haben, welchem Matthäus eine ganz andre Beziehung giebt; aber freilich, wenn das διακωλύειν des Johannes durch eine solche Weigerung Jesu veranlaſst gewesen wäre, so würde sich die Sache schwerlich durch ein bloſses ἄφες ἄρτι γὰρ πρέπον ἐστίν haben abmachen lassen, sondern eben das πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην würde der Täufer vermiſst haben, wenn kein Sündenbekenntniſs abgelegt war. Indessen, wenn auch vielleicht nicht jeder einzelne Täufling ein solches Bekenntniſs ablegen muſste: so hat doch wohl Johannes bei Vollziehung der Taufhandlung nicht ganz geschwiegen, sondern den Täufling mit Worten angeredet, welche sich auf die μετάνοια bezogen. Konnte Jesus solche Worte über sich sprechen lassen, wenn er sich bewuſst war, keine Sinnesänderung nöthig zu haben? und machte er dadurch, daſs er von sich als einem Sünder reden lieſs, nicht die Gemüther irre, welche nachher an ihn als den Sündlosen glauben sollten? Lassen wir aber selbst auch die Behauptung fallen, daſs Je-

hannes die Täuflinge in angegebener Weise angeredet habe: so mufsten doch die Gebärden derjenigen, welche in die reinigende Fluth hinabstiegen und wieder auftauchten, die von Büfsenden sein, und wenn Jesus diese auch nur stillschweigend mitmachte, ohne sie doch auf sich zu beziehen: so könnte er von Simulation nicht freigesprochen werden.

Hier ist also kein anderer Ausweg, als dafs Jesus, wie er bei seiner Taufe noch nicht daran gedacht haben kann, selbst der Messias zu sein, so auch, was die ἀρετὴ betrifft, sich zwar unter die Trefflichsten in Israël mit Recht mag haben zählen können, ohne sich jedoch von dem, was Hiob 4, 18. 15, 15. gesagt ist, auszuschliefsen. Von historischer Seite wird hiegegen wenig einzuwenden sein; denn das τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; (Joh. 8, 46.) konnte sich doch theils nur auf offenkundige Fehltritte, theils nur auf die spätere Zeit der gereiften Entwicklung Jesu beziehen; die Scene aus seinem zwölften Jahre aber würde für sich eine sündlose Entwicklung selbst dann nicht beweisen, wenn sie historisch wäre.

§. 46.

Die Vorfälle bei der Taufe Jesu als übernatürliche und als natürliche aufgefasst.

Eben als Johannes seine Taufe an Jesus vollendet hatte, ereignete es sich nach den synoptischen Evangelien, dafs der Himmel sich öffnete, der heilige Geist in Gestalt einer Taube auf Jesum herabkam und eine Himmelsstimme sich hören liefs, die ihn als den Sohn Gottes, auf welchem des Vaters Wohlgefallen ruhe, bezeichnete (Matth. 3, 16. f. Marc. 1, 10. f. Luc. 3, 21. f.). Das vierte Evangelium läfst (1, 32. ff.) durch den Täufer erzählen, wie er den heiligen Geist einer Taube gleich auf Jesum habe herabkommen und über ihm bleiben sehen; von einer Stimme wird hier nichts gesagt, auch nicht, dafs die Scene gerade bei der Taufe Jesu vorgefallen sei: doch da im unmittelbar Vorhergehenden Johannes von seiner Taufe gesagt hat-

te, sie sei zur Offenbarung des Messias bestimmt gewesen, überdiefs die johanneische Beschreibung des herabkommenden Geistes fast wörtlich der synoptischen entspricht: so ist wohl nicht zu zweifeln, dafs hier derselbe Vorfall berichtet werden solle. Die alten verlorenen Evangelien Justins und der Ebioniten verbanden hiemit noch ein himmlisches Licht oder ein im Jordan aufflammendes Feuer [1]); auch mit der Taube und Himmelsstimme nahmen sie Veränderungen vor, von welchen unten zu sprechen sein wird. Wem denn eigentlich die Erscheinung gegolten habe, darüber kann man bei Vergleichung der verschiedenen Berichte zweifelhaft bleiben. Nach Johannes, wo der Täufer sie seinen Anhängern erzählt, scheinen diese nicht Augenzeugen gewesen zu sein, sondern, indem er davon spricht, wie ihm von demjenigen, der ihn zu taufen gesandt habe, das Herabkommen und Bleiben des Geistes über Einem als Kennzeichen des Messias verheifsen worden sei, sieht es aus, als wäre die Erscheinung vorzugsweise nur für den Täufer bestimmt gewesen. Bei Matthäus und Markus erregt das ἀνεῴχθησαν αὐτῷ (τῷ Ἰησοῦ) und εἶδε (ὁ Ἰ.) den Schein, als hätte zunächst Jesus die Erscheinung gehabt; da indefs bei Matthäus die Himmelsstimme in der dritten Person von Jesu redet: so wird ausser ihm jedenfalls noch Ein weiteres Individuum, das die Stimme mitanhörte, vorausgesezt, welches dann, den Johannes verglichen, der Täufer sein müfste. Aber Lukas scheint dem Vorfall ein noch viel gröfseres Publikum zu geben, indem er ἐν τῷ βαπτισθῆναι απαντα τὸν λαὸν auch Jesum die Taufe empfangen und hierauf, wie man kaum anders glauben kann, vor allem Volk die beschriebene Scene sich ereignen läfst [2]).

---

1) Justin. Mart. dial. c. Tryph. 88: κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ, καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ κ. τ. λ. Epiphan. haeres. 30, 13 (nach der Himmelsstimme): καὶ εὐθὺς περιέλαμψε τὸν τόπον φῶς μέγα.

2) Über diese Differenzen vergl. Ullmann, über den Täufer Jo-

Sämmtliche Erzählungen veranlassen zunächst zu keiner andern Auffassung, als dafs alles Angegebene äusserlich sichtbar und hörbar vor sich gegangen, und so sind sie deswegen von jeher von der Mehrheit der Ausleger verstanden worden. Will man sich aber die Sache als wirklich so geschehen vorstellen: so stöfst die gebildete Reflexion auf nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Erstlich, dafs bei der Erscheinung eines göttlichen Wesens auf der Erde sich erst der Himmel aufthun müsse, um demselben das Heruntersteigen aus seinem gewöhnlichen Sitze möglich zu machen, dieſs kann doch wohl nichts Objektives, sondern nur subjektive Vorstellung einer Zeit sein, welche den Wohnplatz Gottes über dem festen Himmelsgewölbe sich dachte. Ferner, wie ist es mit richtigen Begriffen von dem heiligen Geiste, als der göttlichen, Alles erfüllenden Kraft, zu vereinigen, dafs sich derselbe, wie ein endliches Wesen, von einem Orte zum andern bewegen, und vollends gar in einer Taube sich verkörpern solle? Endlich aber, dafs Gott menschlich articulirte Töne in einer bestimmten Landessprache von sich gegeben habe, hat man mit Recht selbst abenteuerlich gefunden [3]).

Schon in der alten Kirche waren daher gebildetere Väter namentlich in Bezug auf die in der biblischen Geschichte sich findenden Gottesstimmen auf die Ansicht gekommen, dafs sie nicht eigentlich äussere, durch Bewegung der Luft entstandene Töne, sondern innerliche Eindrücke gewesen seien, welche Gott im Gemüthe derjenigen, denen er sich mittheilen wollte, hervorgebracht habe [4]), und so behaupteten auch von der Erscheinung bei

---

hannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, 2ten Bandes drittes Heft, S. 442 ff.

3) Baur, hebr. Mythologie 2, S. 225 f. vgl. Gratz, Commentar zum Evang. Matth. 1, S. 172 ff.

4) So Basil. M. in Suicer's Thesaurus 2, S. 1479.

Jesu Taufe Origenes und Theodor von Mopsvestia geradezu, dafs sie ὀπτασία, ὁ φάσις gewesen sei [5]). Den Einfältigen freilich, sagt Origenes treffend, ist es in ihrer Einfalt ein Geringes, die ganze Welt in Bewegung zu setzen und eine so fest verbundene Masse wie den Himmel zu spalten; wer aber tiefer über dergleichen Dinge forsche, meint er, der werde an jene höhere Eröffnung des Sinnes denken, vermöge welcher, wie öfters im Traume, so auch im Wachen erwählte Personen mit ihren leiblichen Sinnen etwas zu vernehmen glauben, während doch nur ihr Gemüth in Bewegung gesezt ist: so dafs folglich auch hier die ganze Erscheinung nicht als äusserer Vorgang, sondern als innere, von Gott gewirkte Vision zu fassen wäre, — eine Auffassung, welche auch unter neueren Theologen vielen Beifall gefunden hat.

Sie wäre nicht unzulässig, wenn wir entweder blos die Relation des Johannes, oder blos die des Markus besäfsen. Denn nach dem ersteren könnte man denken, nur der Täufer, nach dem lezteren, nur Jesus habe die Erscheinung gehabt, — und was nur Einer allein, wenn auch äusserlich, wahrzunehmen glaubt, das kann wenigstens möglicherweise eine blos innere Anschauung sein. Daher hat namentlich schon Theodor darauf gedrungen, dafs das Niedersteigen des heiligen Geistes ὁ πᾶσιν ὤφθη τοῖς παροῦσι, ἀλλὰ κατά τινα πνευματικὴν θεωρίαν ὤφθη μόνῳ τῷ Ἰωάννῃ, wie das vierte Evangelium es darzustellen scheint. Nehmen wir aber den Johannes und den Markus zusammen: so hätten wenigstens Jesus und der Täufer miteinander dieselbe Erscheinung gehabt, was nicht die Art der Visionen ist [6]); dasselbe sezt die Darstellung des Matthäus voraus, und von Lukas gesteht auch Lücke zu,

---

5) Diese die Worte Theodors, in Münter's Fragmenta patr. graec. Fasc. 1. S. 162. Orig. c. Cels. 1, 48.

6) Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 368. Hase, Leben Jesu, §. 48.

er stelle die Erscheinung bei der Taufe Jesu als etwas ganz Objektives dar und gebe durch den Zusatz: σωματικῷ εἴδει dem ὡσεὶ περιστεράν ein so starkes leibliches Gewicht, dafs man nicht zweifeln könne, er habe dabei bestimmt an eine äussere Erscheinung der Taube als Symbols des Geistes gedacht [7]). Um also die Auffassung des Phänomens bei der Taufe Jesu als einer Vision möglich zu machen, mufs, scheint es, gegen die Auktorität Eines Evangelisten die Glaubwürdigkeit aller übrigen in dieser Erzählung aufgeopfert werden, wie dieſs der zuletzt angeführte Ausleger wirklich thut, indem er, unerachtet die synoptischen Berichte, wie er sich ausdrückt, doch auch Glauben verdienen, dieselben dennoch, je nach dem Grade ihrer Abweichung von Johannes, für weniger sicher erklärt. Allein ein solches Verwerfen eines Theils der Berichte ist auf orthodoxem, wie auf dem Standpunkt der natürlichen Erklärung inconsequent, weil, sobald man einmal eines unsrer kanonischen Evangelien kritisch verdächtigt, dann, vermöge der Gleichheit der äusseren Begründung ihrer Glaubwürdigkeit, und ihrer inneren Verwandtschaft ein gleiches Verfahren auch gegen die übrigen möglich wird, wodurch sodann dem Erklärer alles supranaturalistische wie naturalistische Deuten erspart, und er auf die mythische Auffassung angewiesen ist. Dieſs hat Olshausen richtig gefühlt, wenn er der Relation der Synoptiker und namentlich des Lukas insoweit nachgiebt, dafs er eine Volksmenge bei dem Vorgange zugegen sein und dieselbe auch etwas sehen und hören läfst, doch nur etwas Unbestimmtes und Unverstandenes [8]). Hiemit wird die Sache einerseits aus dem Gebiete subjektiver Vision wieder auf das des objektiven Geschehens hinübergespielt; indem aber andrerseits die erschienene Taube nicht dem physischen, sondern nur dem

7) Commentar zum Evang. Joh. 1, S. 370.
8) Bibl. Comm. 1, S. 177 f.

eröffneten geistigen Auge sichtbar, und ebenso die Worte nicht leiblichen Ohren hörbar, sondern nur dem Geiste vernehmlich gewesen sein sollen: so geht über solcher übersinnlichen Sinnlichkeit Olshausen'scher Pneumatologie uns Übrigen das Verständniſs aus, und wir eilen aus dieser dumpfen Atmosphäre gerne zu der Klarheit derjenigen fort, welche uns einfach sagen, die Sache sei ein äusserer Vorgang, aber ein rein natürlicher gewesen.

Von dieser Seite beruft man sich auf die Weise des Alterthums, natürliche Vorgänge als göttliche Zeichen anzusehen und in bedeutungsvollen Momenten, wo es auf einen kühnen Entschluſs ankam, sich durch dieselben leiten zu lassen. So habe auch für Jesum, als er, innerlich zum Messias herangereift, nur noch auf eine äussere göttliche Bestätigung wartete, und ebenso für den Täufer, der seinen Jugendfreund bereits über sich selber stellte, in der feierlichen Stimmung bei der Taufe des Ersteren durch den Lezteren jedes zufällig eintretende Naturphänomen bedeutungsvoll sein, und ihnen als Zeichen des göttlichen Willens erscheinen müssen [9]). Was nun dieses natürliche Phänomen gewesen sei, darüber sind die Erklärer getheilter Meinung [10]). Die einen nehmen mit den Synoptikern sowohl etwas Hörbares als etwas Sichtbares an, die andern mit Johannes nur etwas Sichtbares. Was das Sichtbare betrifft, so deuten sie das Sichöffnen des Himmels entweder von plötzlicher Zertheilung der Wolken [11]), oder von einem Blitzstrahl [12]); die Taube aber nehmen sie entweder als einen wirklichen Vogel dieser Gattung, welcher zufällig über das Haupt Jesu langsam hinschwebte [13]),

9) Paulus, a. a. O. S. 363 ff.

10) Unentschieden lässt es Bauer, bibl. Theol. 1, S. 256.

11) Paulus, a. a. O. und S. 373.

12) Bauer, hebr. Mythologie 2, 226 f. Reinöl, Comm. in Matth. p. 72.

13) So Paulus, Bauer.

oder setzt man voraus, daſs eben jener die Wolken zertheilende Blitz [14]), oder ein sonstiges Meteor [15]) der Art seines Herabkommens wegen mit einer Taube verglichen werde. Nimmt man neben diesem Sichtbaren auch noch etwas Hörbares bei der Sache an, so versteht man auf diesem Standpunkt einen Donnerschlag darunter, welchem die Anwesenden als einer Bath-kol die Auslegung gegeben haben, die wir bei den ersten Evangelisten lesen [16]); wogegen Andere Alles, was von hörbaren Worten gesagt ist, nur als Ausdeutung des sichtbaren Zeichens fassen, in welchem man eine Deklaration Jesu zum υἱὸς θεοῦ gefunden habe [17]). Diese leztere Ansicht setzt die Synoptiker, welche unverkennbar von einer wirklichen Stimme reden, gegen Johannes zurück, enthält also einen kritischen Zweifel an dem historischen Charakter der Berichte, welcher, consequent verfolgt, auf einen ganz andern Standpunkt, als den der natürlichen Erklärung, führt. Ebenso wenn das Hörbare ein bloſser Donner gewesen, die Worte aber nur eine subjektive Auslegung desselben sein sollen: so müſste, da in der synoptischen Darstellung die Worte augenscheinlich zum objektiven Vorgang gerechnet sind, eine traditionelle Zuthat in diesen Berichten angenommen werden. Was das Sichtbare betrifft, so ist zwar nicht zu leugnen, daſs schnell sich theilende Wolken oder ein Blizstrahl als Sichöffnen des Himmels bezeichnet werden konnten; keineswegs aber konnte einem Bliz oder Meteor eine Taubengestalt zugeschrieben werden. Die Gestalt aber ist nicht nur bei Lukas entschieden der Vergleichungspunkt, sondern ohne Zweifel auch bei den übrigen Referenten, obgleich selbst Fritzsche das ὡσεὶ περιστερὰν bei Matthäus

14) Reinhl.
15) Hase.
16) Bauer, Reinhl.
17) Paulus, Hase.

nur auf die schnelle Bewegung bringen wissen will. In dieser Bewegung hat die Taube keine so bestimmte Eigenthümlichkeit, dafs nicht, wenn blos diese der Vergleichungspunkt wäre, in einer der vier Parallelstellen eine Variation und Substitution eines andern Vogels, oder überhaupt einer andern Bezeichnung sich finden müfste; da statt dessen durch unsere 4 Berichte die περιστερα als stehende Bezeichnung hindurchgeht: so mufs sich die Vergleichung auf etwas der Taube ausschliefslich Eigenthümliches beziehen, und dieſs scheint nur die Gestalt sein zu können. Daher thun diejenigen zwar dem Text die wenigste Gewalt an, welche an eine wirkliche Taube denken; aber da hat nun PAULUS ein schweres Geschäft, durch eine Masse naturhistorischer und andrer Bemerkungen die Taube so weit klug zu machen, dafs ein solches Herbeifliegen derselben zu einem Menschen, wie es hier angenommen werden müfste, glaublich würde [18]); wie aber eine Taube gar so lange über Jemand schwebend verweilen könne, dafs sich sagen liefse: ἐμεινεν ἐπ' αὐτόν, das hat er doch nicht denkbar gemacht, und damit gegen die Erzählung des Johannes, welchem er sich in Bezug auf das Fehlen der Stimme anschliefst, selbst verstofsen.

§. 47.

Versuche einer Kritik der Berichte. Mythische Auffassung derselben.

Kann man somit den Vorgang bei Jesu Taufe einer verständigen Vorstellung nicht näher bringen, ohne den evangelischen Berichten Gewalt anzuthun und eine ungenaue Darstellung bei einem Theile derselben vorauszusetzen: so wird man hiedurch mit Nothwendigkeit zu einer kritischen Behandlung dieser Berichte hingetrieben, wie

18) a. a. O. S. 568 f.

eine solche namentlich DE WETTE [1]), SCHLEIERMACHER [2]) und diesem folgend USTERI [3]) unternommen haben. Ihr Bestreben geht dahin, aus der johanneischen Erzählung, als der reinen Quelle, die übrigen, als getrübte Abflüsse, herzuleiten. Bei Johannes sei von keinem sich öffnenden Himmel, von keiner göttlichen Stimme die Rede; nur das Herabsteigen des Geistes werde dem Täufer nach einer ihm gewordenen Verheifsung zum göttlichen Zeugnifs, dafs Jesus der Messias sei; auf welche Weise aber der Täufer wahrgenommen, dafs der Geist auf Jesu ruhe, sage er uns nicht, und gar wohl können ihm auch blos Reden Jesu das Zeichen davon gewesen sein.

Man mufs sich über die Behauptung SCHLEIERMACHER's wundern, dafs im vierten Evangelium nicht angegeben werde, in welcher Weise der Täufer das niedersteigende πνεῦμα wahrgenommen, da doch das auch hier sich findende ὡσει περιστερὰν es deutlich genug sagt, und eben durch diesen Zug jenes Herabkommen als sichtbares, nicht blos aus Reden erschlossenes unverkennbar dargestellt ist. USTERI freilich meint, die Taube habe der Täufer nur als Bild gebraucht, um den sanften und milden Geist zu bezeichnen, den er an Jesu bemerkte. Allein, wenn er nur dieſs wollte, so würde er eher Jesum selbst, wie sonst mit einem ἀρνός, so hier mit einer περιστερά verglichen, nicht aber durch das malerische τεθέαται τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡσει περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, den Gedanken an eine sinnliche Anschauung erregt haben. Es ist also in Bezug auf das von der Taube Gesagte nicht wahr, dafs erst in der entfernteren Tradition, wie sie die Synoptiker geben sollen, das ursprünglich blos bildlich Gemeinte eigentlich ge-

---

1) Biblische Dogmatik, §. 208. Anm. b.

2) Über den Lukas, S. 53 f.

3) In der im vorigen §. Anm. 2. angeführten Abhandlung, von S. 446. an.

deutet worden sei, sondern schon Johannes versteht es eigentlich, und da dieser die richtige Darstellung haben soll: *so müsste der Täufer selbst schon von einer sichtbaren, taubenähnlichen Erscheinung gesprochen haben, womit alle Schwierigkeiten der Erklärung dieses Punktes wiederkehren.*

Wie also in Bezug auf die Taube der angebliche Unterschied zwischen den drei ersten und dem vierten Evangelium sich gar nicht findet: so ist hinsichtlich der Stimme dieser Unterschied so gross, dass man nicht begreift, wie aus der einen Darstellung die andre geworden sein kann. Denn hier soll nach Usteri die Erklärung, welche Johannes in Folge jener Erscheinung über Jesum abgab: ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 1, 34.) in der fortgehenden Überlieferung zu einer unmittelbaren himmlischen Erklärung geworden sein, wie wir sie bei Matthäus in der Form: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός ἐν ᾧ εὐδόκησα, lesen. Da zu einer solchen Umwandlung, wenn sie annehmlich sein soll, auch irgend eine Veranlassung nachgewiesen werden muss: so bietet sich Jes. 42, 1. dar, wo Jehova von seinem עַבְדִּי aussagt: הֵן (עַבְדִּי אֶתְמָכ־בּוֹ) בְּחִירִי רָצְתָה נַפְשִׁי

wovon die ausser Klammer befindlichen Worte durch die Worte der Himmelsstimme bei Matthäus fast wörtlich übersetzt sind. Wurde nun diese Stelle, wie wir aus Matth. 12, 17 ff. sehen, auch sonst auf Jesus als den Messias angewendet: so lag in ihr, indem doch hier wie bei der Taufe Gott selbst der Redende ist, nähere Veranlassung, eine Himmelsstimme zu fingiren, als in dem bezeichneten Ausspruch des Johannes. Indem wir also, um die Entstehung der Sage von einer Gottesstimme zu erklären, den Misverstand der Rede des Täufers nicht brauchen; zur Ableitung der Sage von der Taube aber jene Rede nicht brauchen können: so müssen wir die Quelle unsrer Erzählung nicht in einem der evangelischen Berichte, sondern ausserhalb des N. T.s im Gebiete der auf das A. T. gegründeten Zeit-

vorstellungen suchen, welche namentlich Schleiermacher zum grofsen Schaden des objektiven Werthes seiner neutestamentlichen Kritik, aber freilich zur grofsen Erleichterung des selbstgefälligen Spiels eines subjektiven Scharfsinns, durchaus vernachlässigt hat.

Aussprüche über den Messias, welche Dichter dem Jehova in den Mund gelegt hatten, als wirklich vernehmbar gewordene himmlische Stimmen zu betrachten, war ganz im Geiste des späteren Judenthums, welches selbst ausgezeichneten Rabbinen nicht selten himmlische Stimmen zu Theil werden liefs [4]), und dessen Voraussetzungen vom Messias die erste Christengemeinde sowohl selbst theilte, als auch denselben den Juden gegenüber zu genügen suchen mufste. Nun hatte man in der angeführten jesaianischen Stelle einen göttlichen Ausspruch, in welchem wie mit dem Finger auf den gegenwärtigen Messias hingewiesen war, der sich also ganz besonders eignete, als himmlischer Ruf über denselben aufgefafst zu werden: wie konnte die christliche Sage in die Länge säumen, ein Scene auszubilden, in welcher diese Worte hörbar vom Himmel herab über ihren Messias ausgesprochen worden waren? — Doch eine noch dringendere Veranlassung, die Sache auf diese Weise zu gestalten, entdecken wir, wenn wir vergleichen, wie den Kirchenvätern zufolge in einigen der alten verlorenen Evangelien die Himmelsstimme gelautet hat. Justin giebt sie nach seinen ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων so wieder: υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε [5]); im Hebräerevangelium des Epiphanius stand dieser Ausspruch neben

4) Nach Bava Mezia f. 59, 1. (bei Wetstein S. 427.) beruft sich R. Elieser dafür, dass er die Tradition auf seiner Seite habe, auf ein himmlisches Zeichen. Tum personuit Echo coelestis: quid vobis cum R. Eliesere? nam ubivis secundum illum obtinet traditio.

5) Dial. c. Tryph. 88.

dem, welchen unsere Evangelien haben [6]), und Klemens von Alexandrien [7]) und Augustin [8]) scheinen selbst in Exemplaren von diesem jene Worte gelesen zu haben, welche bei Lukas wenigstens auch noch einige unserer Codices an die Hand geben [9]). Hier waren also in der Himmelsstimme nicht Worte aus der angeführten jesajanischen Stelle, sondern aus Ps. 2, 7., einer Stelle, welche von den jüdischen Erklärern auf den Messias gedeutet [10]), auch Hebr. 1, 5. auf Christum angewendet wird, und durch die Form einer unmittelbaren Anrede eine noch stärkere Veranlassung enthielt, sie als eine wirkliche, vom Himmel herab an den Messias gerichtete Stimme aufzufassen. Waren nun ursprünglich vielleicht die Worte des Psalms der Himmelsstimme in den Mund gelegt, oder war auch nur, wie jedenfalls aus der zweiten Person: σὺ εἶ, bei Markus und Lukas sich ergiebt, welche nur durch die Psalmstelle, nicht aber durch die jesajanische an die Hand gegeben war, neben dieser auch noch auf jene Rücksicht genommen: was bedürfen wir weiter Zeugnifs, um in diesen, längst messianisch gedeuteten und bald auch als himmlische Anrede an den auf Erden gegenwärtigen Messias gefafsten Stellen die Quelle unserer Erzählung von der himmlischen Stimme bei Jesu Taufe zu finden? Denn dafs sie gerade mit der Taufe verbunden wurde, ergab sich von selbst, sobald diese einmal als Einweihung Jesu zu seinem Amte aufgefafst war.

Was nun das Herabkommen des πνεῦμα in Gestalt einer περιστερά betrifft, so müssen wir das Herabsteigen des Geistes und die Gestalt der Taube trennen und jedes besonders betrachten. Dafs der göttliche Geist in besonde-

6) Haeres. 30, 13.

7) Paedagog. 1, 6.

8) De consens. Evangg. 2. 14.

9) s. Wetstein z. d. St. des Lukas und de Wette Einl. in das N. T. S. 100.

10) s. Rosenmüller's Schol. in Psalm. zu Ps. 2.

vom Messia auf dem Messias ruhen werde, diese Erwartung ergab sich von selbst, sobald einmal die messianische Zeit als die der Ausgiessung des Geistes über alles Fleisch gefafst war (Joël 3, 1 ff.) [11]), und Jes. 11, 1 f. war ja von dem Sprofs Isai's ausdrücklich gesagt, dafs auf ihm der Geist Gottes in aller seiner Fülle, als Geist der Weisheit und Klugheit, der Stärke und Gottesfurcht ruhen werde. Und zwar ist in dem Ausdruck: עָלָיו נוּחַ, welcher hier von dem Ruhen des Geistes auf dem bezeichneten Subjekte gebraucht ist, bereits ein Moment sinnlicher Anschauung enthalten, indem jenes Verbum ein Sichniederlassen von Heeren, oder, wie das entsprechende arabische Wort, auch von Thieren bedeutet; diesem נוּחַ aber entspricht deutlich genug das johanneische *μένειν*, obgleich die LXX es noch genauer durch *ἀναπαύεσθαι* wiedergeben. War einmal durch einen solchen Ausdruck die Einbildungskraft angeregt: so mufste sie sich zur Vollendung des Bildes um so mehr getrieben finden, als das Herabkommen des Geistes auf den Messias ausgezeichnet werden mufste, jüdischerseits vor der Art, wie auch über Propheten (z. B. Jes. 61, 1.), christlicherseits vor der, wie auch über die getauften Christen (z. B. A. G. 19, 1 ff.) der göttliche Geist zu kommen pflegte [12]); war einmal gegeben, dafs der Geist sich auf den Messias niederlassen werde: so lag die Frage nahe: wie wird er sich niederlassen? Diefs mufste sich nach der Volksvorstellung bestimmen, je nachdem nämlich bei den Juden der göttliche Geist unter diesem oder jenem Bilde vorgestellt zu werden pflegte. Im A. T. und auch im neuen (A. G. 2, 3.) finden wir vorzugsweise das Feuer als Symbol des heiligen Geistes [13]), woraus aber

---

11) Vergl. Fritzsche, Comm. in Matth. z. d. St.

12) Schleiermacher, über den Lukas, S. 57.

13) Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 367.

nicht folgt, dafs nicht noch noch andere sinnliche Gegenstände als solche Symbole haben gebraucht werden können. Nun war aber in einer A. T.lichen Hauptstelle über die רוּחַ אֱלֹהִים (1. Mos. 1, 2.) diese als schwebend (מְרַחֶפֶת) dargestellt; suchte man hierfür ein sinnliches Substrat, so konnte man nicht sowohl an Feuer, als an die Bewegung eines Vogels denken, wie denn das יְרַחֵף 5. Mos. 32, 11. von dem Schweben eines solchen über seinen Jungen gebraucht ist. Konnte aber bei dem unbestimmten Bilde eines Vogels überhaupt für jenes Schweben des Gottesgeistes die Vorstellung wieder nicht stehen bleiben: so mufste alles auf die Wahl gerade der Taube hinführen.

Im Orient, namentlich in Syrien und Palästina, ist die Taube ein heiliger Vogel [14]), und zwar gerade aus einem Grunde, welcher beinahe nöthigen mufste, sie mit dem auf den Urgewässern schwebenden Geiste, 1. Mos. 1, 2., in Beziehung zu setzen. Die Taube nämlich, als brütende, war ein Symbol der belebenden Naturwärme [15]), sie stellte so ganz jene Funktion dar, welche in der mosaischen Schöpfungsgeschichte dem göttlichen Geiste zugeschrieben wird, durch seine belebende Kraft aus dem chaotischen Zustande der ersten Schöpfung die Welt des Lebens hervorzurufen. Überdiefs, als die Erde zum zweitenmal vom Wasser bedeckt worden war, ist es eine von Noa ausgesendete Taube, welche über den Wassern schwebt, und durch das Oelblatt, das sie bringt und zuletzt durch ihr Wegbleiben die wiedergekehrte Möglichkeit des Lebens auf der Erde verkündigt. Wen kann es hienach noch Wunder nehmen, wenn in jüdischen Schriften der über dem Ur-

---

[14]) Tibull. Carm. L. 1. eleg. 8. V. 17 f. und dazu die Anmerkung von Broeckhuis; Creuzer, Symbolik, 3, S. 70 f.; Paulus, exeg. Handb. 1, 2, S. 369.

[15]) Creuzer, Symbolik 2, S. 80.

grossen schwebende Geist ausdrücklich mit einer Taube verglichen sich findet [16]) und auch abgesehen von dieser Erzählung die Taube als Symbol des heiligen Geistes gefasst wird? [17]) Wie nahe es von hier aus lag, der schwebenden Taube eine Beziehung auf den Messias zu geben, auf welchem der mit einer Taube verglichene Gottesgeist herabkommen sollte, erhellt von selbst, und ohne dass man sich auf jüdische Schriften zu berufen brauchte, welche den über dem Wasser schwebenden Geist, 1. Mos. 1, 2, als den Geist des Messias bezeichnen [18]), und die Noachische Taube, dieses Nachbild des taubenartig über dem Urwasser brütenden Gottesgeistes, mit dem Messias in Verbindung bringen [19]).

---

16) Chagiga c. 2. (bei Wetstein S. 268.): Spiritus Dei ferebatur super aquas sicut columba, quae incumbit pullis suis Vergl. Ir Gibborim ad Genes. 1, 2. bei Schöttgen horae 1, S. 9.

17) Targum Koheleth 2, 12. wird die vox turturis als vox spiritus sancti gedeutet. Diess mit Lücke S. 367. für eine willkührliche Deutung zu erklären, scheint nach den obigen Daten selbst der Willkühr ähnlich zu sehen.

18) Bereschith rabba, sect. 2, f. 4, 4, ad Genes. 1, 2 (bei Schöttgen a. a. O.): intelligitur spiritus regis Messiae, de quo dicitur Jes. 11, 2: et quiescet super illum spiritus Domini.

19) Sohar Numer. f. 68. col. 271 f. (bei Schöttgen, horae, 2, S. 537 f.). Der Inhalt dieser Stelle beruht auf dem kabbalistischen Schlusse: Ist David nach Ps. 52, 10. der Oelbaum: so ist der Messias, Davids Sprosse, das Oelblatt; heisst es von Noa's Taube Genes. 8, 11., sie habe ein Oelblatt im Munde geführt: so wird der Messias durch eine Taube in der Welt eingeführt werden. — Auch christliche Ausleger haben die Taube bei Jesu Taufe mit der Noachischen verglichen, s. Suicer, Thesaurus 2, d. A. περιστερά, S. 688 f. — Was man sonst wohl hier anzuführen pflegte, dass die Samaritaner auf Garizim eine Taube unter dem Namen Achima göttlich verehrt haben, ist wohl nur aus absichtlicher Miss-

Waren auf diese Weise die himmlische Stimme und der als Taube herabschwebende göttliche Geist aus jüdischen Zeitvorstellungen Bestandtheile der christlichen Sage von den Umständen bei Jesu Taufe geworden: so ergab sich als ergänzender Zug das Sichauftun des Himmels von selbst, weil nämlich das einmal sinnlich vorgestellte ἄνοιγμα doch auch eine Gasse haben mufste, um durch das Himmelsgewölbe auf Jesum herunterkommen zu können [20]).

Was wir bis jetzt gefunden haben, den blos mythischen Werth der angeblich wunderbaren Umstände bei der Taufe Jesu, hätten wir weit kürzer auf dem Wege eines Schlusses aus dem Resultat des vorigen Kapitels finden können; denn wenn diesem zufolge Johannes Jesum nicht als den Messias anerkannt hat: so können auch bei Jesu Taufe keine Erscheinungen vorgefallen sein, welche den Johannes von seiner Messianität hätten überzeugen müssen. Nun wir aber auf den mythischen Charakter der Taufbegebenheiten gekommen sind, ohne das Resultat des vorigen Kapitels irgend vorauszusetzen: so können die beiden unabhängig von einander gefundenen Ergebnisse sich gegenseitig zur Bestätigung dienen.

Sind nach dem Bisherigen alle näheren Umstände der Taufe Jesu unhistorisch: so fragt es sich, ob auch das Datum selbst, dafs Jesus von Johannes die Taufe empfangen, zum blos Mythischen zu schlagen ist? Fritzsche scheint hiezu nicht ganz ungeneigt, wenn er es dahingestellt sein läfst, ob die ältesten Christen historisch gewufst, oder nur in Gemäfsheit ihrer messianischen Erwartungen gemeint haben, Jesus sei durch Johannes als seinen Vorläufer in das messianische Amt eingeweiht worden [21]). Ich möchte

deutung hervorgegangne jüdische Beschuldigung, s. Strauss's und Tzschirner's Archiv 1, 3, S. 66. vgl. §§. 59. 64.; Lücke, 1, S. 367.

20) s. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 148.

21) a. a. O. S. 153.

das Faktum der Taufe Jesu durch Johannes nicht bezweifeln, 1) weil die urchristliche Sage es so entschieden wie wenige Punkte des Lebens Jesu voraussetzt (A.G. 1, 22.); 2) weil, es zu erdichten, wenig Veranlassung vorlag, da es Jesum unter den Täufer zu stellen scheinen konnte; hauptsächlich aber 3) weil es den natürlichsten Anknüpfungspunkt für eine Erklärung des messianischen Auftretens Jesu giebt. Wenn wir aus Einer und derselben Zeit zwei Männer haben, von welchen der eine die Nähe des Messiasreichs verkündigt, der andre später die Rolle des Messias selbst übernimmt: so müßte auch ohne positive Nachrichten die Vermuthung entstehen, daß beide in einer Beziehung zu einander gestanden haben, durch den Ersteren die Idee in dem Letzteren geweckt worden sei. War aber Jesus durch Johannes zu messianischen Ideen angeregt, doch, wie natürlich, für den Anfang nur so, daß auch er der Ankunft des messianischen Individuums, als welches er nicht am ersten Tage gleich sich selber wird erkannt haben, erwartungsvoll entgegensah: so wird er sich auch der johanneischen Taufe unterzogen haben. Diese gieng sofort ohne alles Auffallende vor sich, und Jesus, keineswegs schon bei dieser Gelegenheit als der über dem Täufer Stehende angekündigt, mag, wie schon oben bemerkt, noch längere Zeit als Schüler desselben sich benommen haben.

Sehen wir von hier vergleichend auf unsre vier evangelischen Berichte zurück: so verschwindet der Vorzug vollends ganz, welchen man neuerlich dem Berichte des vierten Evangeliums vor dem der übrigen einräumen wollte. Denn das allein Historische, die Taufe Jesu durch Johannes, erwähnt der bezeichnete Evangelist, einzig um das mythische Beiwerk bemüht, gar nicht, diese Nebenumstände aber berichtet er in der That nur darin einfacher als die Synoptiker, daß er von dem Sichöffnen des Himmels nichts erwähnt; denn die göttliche Anrede fehlt, wenn

wir nur recht zusehen, auch bei ihm nicht. Wenn es nämlich 1, 33. heifst: *ὁ πέμψας με βαπτίζειν — ἐπ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον — οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ:* so haben wir hier nicht allein denselben wesentlichen Inhalt mit der synoptischen Himmelsstimme, sondern auch ebenso einen göttlichen Ausspruch, nur dafs dieser hier ausschliefsend dem Johannes und schon vor der Taufe Jesu zu Theil wird. Dieſs hieng aber genau mit dem Gewichte zusammen, welches der vierte Evangelist auf das Verhältnifs des Täufers zu Jesu legte, und welchem zufolge demselben bei seiner Berufung schon mit der Nähe des Messiasreiches auch die Kriterien des messianischen Individuums geoffenbart sein mufsten.

§. 48.

Verhältniss des Übernatürlichen bei der Taufe Jesu zu dem Übernatürlichen bei seiner Erzeugung.

Wie im Eingang dieses Kapitels nach der subjektiven Absicht gefragt worden ist, welche Jesus bei Annahme der johanneischen Taufe haben konnte: so kann hier zum Schlusse dieser Materie nach dem objektiven Zwecke gefragt werden, welchem das Wunderbare bei Jesu Taufe dienen sollte? Die gewöhnliche Antwort ist: Jesus sollte dadurch in sein öffentliches Amt eingeführt und für den Messias erklärt werden [1]), d. h. es sollte durch dasselbe ihm nicht noch etwas gegeben, sondern nur das, was er schon war, den Übrigen kund getan werden. Es fragt sich aber, ob diese Abstraktion im Sinn unsrer Berichte ist? Eine unter göttlicher Mitwirkung vollzogene Einweihung in ein Amt betrachtete das Alterthum immer zugleich als eine Verleihung göttlicher Kräfte zu Führung desselben; daher erfüllt im A. T. die Könige, sobald sie gesalbt sind, Gottes Geist (1. Sam. 10, 6. 10. 16, 13.), und auch

1) Hase, Geschichte Jesu, 1, S. 129.

im N. T. werden die Apostel vor dem Antritt ihres Berufs mit höheren Kräften ausgerüstet (A.G. 2.). Hienach läfst sich zum Voraus vermuthen, dafs der ursprünglichen Tendenz der Evangelien zufolge mit der Weihe Jesu bei der Taufe zugleich eine Ausrüstung desselben mit höheren Kräften werde verbunden zu denken sein, und der Anblick unsrer Erzählungen bestätigt diefs. Denn die synoptischen bemerken alle, dafs nach der Taufe das πνεῦμα Jesum in die Wüste geführt habe, offenbar, um diesen Gang als die erste Wirkung des bei der Taufe empfangenen höheren Princips zu bezeichnen; bei Johannes aber scheint das dem auf Jesum herabkommenden Geiste zugeschriebene μένειν ἐπ' αὐτόν (1, 33.) anzudeuten, dafs von der Taufe an ein früher nicht stattgefundenes Verhältnifs des πνεῦμα ἅγιον zu Jesu eingetreten sei.

Diese Bedeutung des Wunderbaren bei Jesu Taufe scheint mit den Erzählungen von seiner Erzeugung im Widerspruch zu stehen. War Jesus nach Matthäus und Lukas durch den heiligen Geist erzeugt, oder war in ihm gar nach Johannes gleich von Anfang an der göttliche λόγος Fleisch geworden [2]): wozu bedurfte er dann noch bei seiner Taufe einer besondern Ausrüstung mit dem πνεῦμα ἅγιον? Mehrere neuere Erklärer haben diese Schwierigkeit gefühlt und zu lösen gesucht. Was Olshausen darüber vorbringt [3]), läuft auf den Unterschied des Potentiellen und Aktuellen hinaus, womit es aber sich selbst widerlegt. Ist nämlich der Charakter des Χριστός, welcher in Jesu mit erreichtem Mannesalter bei der Taufe *actu* hervortrat, schon in dem Kinde und Jüngling *potentia* vorhanden gewesen: so war damit auch ein Entwicklungstrieb gesetzt, vermöge dessen jene Anlage sich von innen heraus allmäh-

2) Dass diess der Sinn des Johannes sei, darüber vergl. Lücke S. 377 f.

3) Bibl. Comm. 1, S. 173 f.

lig entfaltet haben und nicht erst durch das von aussen kommende πνεῦμα mit Einem Male geweckt worden sein wird. Hiedurch ist jedoch nicht ausgeschlossen, dafs das in Jesu als übernatürlich Erzeugtem von seiner Geburt an gesetzte Göttliche nicht doch zugleich, vermöge der menschlichen Form seiner Entwicklung, der Anregung von aussen bedurft hätte, und von diesem Gegensatz innerer Entwicklung und äusserer Anregung ist Lücke richtiger ausgegangen [4]). Der von Geburt an in Jesu vorhandene λόγος, meint er, habe bei allem Triebe von innen doch auch der Anregung und Belebung von aussen nöthig gehabt, um zur vollen Wirksamkeit und Manifestation in der Welt zu gelangen; dasjenige aber, was die göttlichen Lebenskeime in der Welt anregt und leitet, sei nach apostolischer Vorstellungsweise eben das πνεῦμα ἅγιον. Dieſs zugegeben, so stehen doch innere Anlage und erforderliche Stärke der äusseren Anregung in umgekehrtem Verhältniſs, so daſs, je stärkere Anregung erfordert wird, desto geringer die Anlage ist, bei absolut groſser Anlage aber, wie sie in dem durch das πνεῦμα erzeugten oder vom λόγος beseelten Jesus vorausgesetzt werden muſs, die Anregung ein *minimum* sein darf, d. h. jeder gegebene Umstand, auch der gewöhnlichste, zur Anregung für den mächtigen Trieb wird. Sehen wir nun aber bei Jesu Taufe ein *maximum* äusseren Anstoſses in dem sichtbaren Herabkommen des göttlichen Geistes gegeben: so kommt zwar das Einzige der messianischen Aufgabe allerdings in Betracht, zu deren Lösung er befähigt werden sollte, doch aber kann nicht zugleich jenes *maximum* der inneren Anlage zum υἱὸς θεοῦ als ein schon von seiner Geburt an in ihm vorhandenes vorausgesetzt werden, — eine Consequenz, welcher auch Lücke nur dadurch entgeht, daſs er die Scene bei Jesu Taufe hinterher doch wieder zur bloſsen Inauguration

4) Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 378 f.

herabsetzt, womit er nach dem Obigen den evangelischen Berichten widerspricht.

Wir müssen also, wie oben bei den Geschlechtsregistern, so auch hier sagen: in demjenigen Kreise der urchristlichen Gemeinde, in welchem die Erzählung von der Herabkunft des πνεῦμα auf Jesum bei seiner Taufe sich gebildet hat, kann die Vorstellung von einer Erzeugung Jesu durch dasselbe πνεῦμα nicht befremdend gewesen sein, sondern während man sich jetzt das Göttliche Jesu schon in seiner Erzeugung mitgetheilt denkt, müssen jene Christen erst die Taufe als den Zeitpunkt dieser Mittheilung angesehen haben. Wirklich sind nun diejenigen uralten Christen, welche wir oben als solche gefunden haben, die von einer übernatürlichen Erzeugung Jesu nichts wußten, oder nichts wissen wollten, zugleich auch diejenigen, welche die Mittheilung göttlicher Kräfte an Jesum erst an dessen Taufe im Jordan gebunden dachten. Um keiner andern Lehre willen haben ja die orthodoxen Kirchenväter die alten Ebioniten [5]) sammt ihrem gnostisirenden Glaubensgenossen Cerinth [6]) grimmiger verfolgt, als weil sie behaupteten, mit dem Menschen Jesus habe sich erst bei der Taufe der heilige Geist oder der himmlische Christus vereinigt, wie denn im Evangelium der Ebioniten zu lesen war, daſs das πνεῦμα in Gestalt der Taube nicht blos auf Jesum herabgekommen, sondern in denselben hineingegangen sei [7]), und auch die gemeine jüdische Erwartung dem Justin zufolge die war, daſs erst bei der Salbung durch den Vorläufer Elias dem Messias höhere Kräfte werden mitgetheilt werden [8]).

5) Epiphan. haeres. 30, 14: ἐπειδὴ γὰρ βάλλονται τὸν μὲν Ἰησοῦν ὄντως ἄνθρωπον εἶναι, Χριστὸν δὲ ἐν αὐτῷ γεγενῆσθαι τὸν ἐν εἴδει περιστερᾶς καταβεβηκότα κ. τ. λ.

6) Epiphan. haeres. 28, 1.

7) Epiphan. haeres. 30, 13: — περιστερᾶς καταλθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.

8) Dial. c. Tryph. 49.

Es scheint der Entwicklungsgang dieser Vorstellungen folgender gewesen zu sein. Als man unter den Juden zuerst anfieng, die messianische Würde Jesu anzuerkennen, glaubte man seine Ausrüstung mit den erforderlichen Gaben am schicklichsten an den Zeitpunkt zu knüpfen, von welchem an Jesus erst einigermafsen bekannt geworden war, und welcher sich zugleich durch die in denselben fallende Ceremonie am besten zu einer solchen Salbung mit dem heiligen Geiste eignete, wie sie die Juden bei dem Messias erwarteten, und auf diesem Standpunkte bildete sich unsre Sage von den Vorgängen bei Jesu Taufe aus. Wie aber die Verehrung gegen Jesum stieg, und zugleich Männer in die christliche Gemeinde traten, welche mit höheren Messiasideen bekannt waren, genügte diese spät entstandene Messianität Jesu nicht mehr, es wurde sein Verhältnifs zum πνεῦμα ἅγιον schon auf seine Empfängnifs zurückdatirt, und von diesem Standpunkt aus wurde die Sage von der übernatürlichen Erzeugung Jesu gebildet. Hier dürfte es auch gewesen sein, wo die Himmelsstimme, welche ursprünglich nach Ps. 2, 7. gelautet haben mag, nach Jes. 42, 1. umgestaltet wurde. Denn die Worte: σήμερον γεγέννηκά σε hatten zwar ihren angemessenen Sinn bei der Ansicht, dafs Jesus eben erst bei der Taufe zum υἱὸς θεοῦ gemacht, und mit den entsprechenden Kräften ausgestattet worden sei; aber sie pafsten nicht mehr zur Taufe Jesu, nachdem die Ansicht entstanden war, dafs schon sein erster Lebensanfang auf göttlicher Zeugung beruht habe. Durch diese spätere Vorstellung jedoch wurde die frühere keineswegs verdrängt, sondern, wie die Sage und der mit ihr auf gleichem Standpunkt stehende Schriftsteller weitherzig ist, giengen beide Erzählungen, die von den Wundern bei Jesu Taufe und die von seiner wundervollen Erzeugung oder der Einwohnung des λόγος in ihm von Lebensanfang an, wiewohl sie sich eigentlich ausschliefsen, friedlich neben einander her, und wurden so auch von un-

sern Evangelisten, diesmal selbst den vierten nicht ausgenommen, beide aufgezeichnet. Ganz wie oben bei den Genealogieen: entstehen konnte die Erzählung von der bei der Taufe geschehenen Geistesmittheilung nicht mehr, sobald die Vorstellung von der Erzeugung Jesu durch das πνεῦμα ausgebildet war; aber nachgeführt werden neben dieser konnte sie noch immer, weil die Sage nicht gerne etwas von den einmal gewonnenen Schätzen verlieren mag.

§. 49.

Ort und Zeit der Versuchung Jesu. Abweichungen der Evangelisten in Darstellung derselben.

Der Übergang von der Taufe zur Versuchung Jesu, wie ihn die Synoptiker machen (Matth. 4, 1. Marc. 1, 12. Luc. 4, 1.), hat in Bezug sowohl auf die Ortsbezeichnung als die Zeitbestimmung Schwierigkeit.

Was die erstere betrifft, so fällt es auf, dafs sämmtlichen Synoptikern zufolge Jesus nach seiner Taufe zum Behuf der Versuchung εἰς τὴν ἔρημον soll geführt worden sein, als ob er nicht schon zuvor in der ἔρημος gewesen wäre, da doch nach Matth. 3, 1. Johannes, von welchem er sich taufen liefs, daselbst sich aufhielt. Diesen anscheinenden Widerspruch hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums hervorgehoben, um die Angabe desselben, dafs der Täufer in der Wüste gewirkt habe, als eine irrige darzustellen [1]). Wer jedoch aus früher dargelegten Gründen diese Angabe zu verwerfen sich nicht entschliefsen mag, der kann sich auch hier entweder durch die Annahme helfen, dafs Johannes seine ersten Vorträge zwar in der judäischen Wüste gehalten, sofort aber zum Behuf des Taufens aus derselben hinweg an den Jordan sich begeben habe; oder wenn man auch das Jordanufer noch zu jener Wüste ge-

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kanonischen Evang. S. 38.

verhast sich denkt, durch die Voraussetzung, die Evangelisten hätten zwar eigentlich nur sagen müssen, von der Taufe weg habe Jesum der Geist tiefer in die Wüste hineingeführt, diese nähere Bestimmung haben sie jedoch weggelassen, weil der Gedanke, dafs die Wüste schon das Lokal der Predigt und Taufe des Johannes gewesen, durch die Schilderung der Scene bei Jesu Taufe in ihrer Vorstellung zurückgetreten war.

Aber noch störender kommt hier eine chronologische Schwierigkeit in den Weg. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus in frischer Fülle des ihm am Jordan mitgetheilten πνεῦμα, mithin unmittelbar von der Taufe weg, sich auf 40 Tage in die Wüste begiebt, wo die Versuchung erfolgt, und hierauf erst nach Galiläa zurückkehrt: so scheint dagegen Johannes, der von der Versuchung schweigt, zwischen der Taufe und der galiläischen Reise Jesu nur eine Zwischenzeit von wenigen Tagen zu statuiren, in welcher jener vierzigtägige Aufenthalt in der Wüste keinen Platz finden kann. Das vierte Evangelium beginnt nämlich seine Erzählung mit dem Zeugnifs, welches der Täufer vor den Gesandten des Synedriums ablegt (1, 19 ff.); den Tag darauf (τῇ ἐπαύριον) läfst es denselben beim Anblick Jesu die nach den Synoptikern bei dessen Taufe erfolgte Scene erzählen (V. 29 ff.); wieder τῇ ἐπαύριον veranlafst der Täufer zwei seiner Schüler, Jesu nachzufolgen (V. 35 ff.); abermals τῇ ἐπαύριον (V. 44.), wie Jesus nach Galiläa zu reisen im Begriff steht, kommen Philippus und Nathanaël zu ihm, und endlich τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ (2, 1.) ist Jesus auf der Hochzeit zu Kana in Galiläa. Zunächst liegt hier die Annahme, dafs eben vor der Erzählung, welche Johannes von dem bei der Taufe Jesu Vorgefallenen macht, diese selbst stattgefunden, und da den Synoptikern zufolge unmittelbar mit der Taufe die Versuchung zusammenhing, auch diese sammt der Taufe zwischen V. 28 und 29. zu setzen sei, wie dieſs schon Euthymius angenommen hat.

Da nun aber zwischen dem bis V. 28. Erzählten und dem von V. 29. an Folgenden nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον gesetzt ist, die Versuchung aber einen Zeitraum von 40 Tagen erfordert: so glaubten die Ausleger dem ἐπαύριον den weiteren Sinn von ὕστερον geben zu müssen, was jedoch schon deſswegen unzulässig ist, weil im Zusammenhang mit jenem Worte hier τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ vorkommt, im Unterschied von welchem ἐπαύριον nur den zweiten, unmittelbar folgenden Tag bedeuten kann [2]). Daher könnte man mit Kuinöl [3]) sich versucht finden, Taufe und Versuchung zu trennen, und jene zwar nach V. 28. zu setzen, das Tags darauf erfolgte Zusammentreffen Jesu mit Johannes aber (V. 29.) als einen dem Letzteren vom Ersteren gemachten Abschiedsbesuch anzusehen, und nach diesem erst den Gang in die Wüste und die Versuchung einzufügen. Allein, auch abgesehen davon, daſs die drei ersten Evangelisten zwischen der Taufe Jesu und seinem Abgang in die Wüste auch eine solche Zwischenzeit von nur Einem Tage nicht zuzulassen scheinen, so weiſs man auch später ebensowenig, wo man jene 40 Tage unterbringen soll. Denn zwischen diesen seinsollenden Abschiedsbesuch und die Hinweisung zweier Jünger zu Jesus, d. h. zwischen V. 34 und 35., wie Kuinöl will, kann jener Aufenthalt ebensowenig gesetzt werden, wie zwischen V. 28 und 29, da jene Verse so gut wie diese durch τῇ ἐπαύριον verbunden sind. Man müſste daher noch weiter herabsteigen und es zwischen V. 43 und 44. versuchen; aber auch hier ist nur die Zwischenzeit eines ἐπαύριον, und selbst 2, 1. nur eine ἡμέρα τρίτη: so daſs man, auf diesem Wege fortgehend, die Versuchung am Ende in den galiläischen Aufenthalt Jesu hineinbrächte, ganz gegen die Darstellung der Synoptiker, neben dem, daſs man sie, in einem weiteren Widerspruch

2) s. Lücke, s. a. O. S. 343.
3) Comm. in Joh. z. d. St.

gegen dieselben, immer mehr von der Taufe entfernen wür-
e. Wenn also auf diese Weise weder bei noch unterhalb
es V. 29. sich die Spalte findet, in welche sich der vier-
igtägige Aufenthalt Jesu in der Wüste mit der Versuchung
inschieben liefse: so mufs man es mit Lücke [4]) u. A. ober-
alb jener Stelle versuchen, und diefs wäre nur vor V. 19.
öglich, wo sich insofern einschieben läfst, so viel man
ill, als hier erst das vierte Evangelium seine Geschichts-
rzählung anfängt. Zwar ist nun auch das von da an bis
. 28. Folgende nicht von der Art, dafs es die Taufe und
ersuchung Jesu als schon früher geschehen, geradezu aus-
hlösse: doch bleibt immer unwahrscheinlich, dafs der
erte Evangelist die den übrigen so wichtige Versuchungs-
eschichte blos zufällig übergangen haben sollte. Sondern
tweder war sie ihm dogmatisch anstöfsig, so dafs er sie
sichtlich weggelassen hat; oder sie war in dem Überlie-
rungskreise, aus welchem er schöpfte, gar nicht vor-
nden.

Stehend ist bei allen drei Synoptikern die Zeitbestim-
ng von 40 Tagen für Jesu Aufenthalt in der Wüste:
er hieran knüpft sich sogleich die nicht unerhebliche Ab-
ichung, dafs dem Matthäus zufolge die Versuchung des
ufels erst nach Ablauf der 40 Tage eingetreten, den übri-
n zufolge auch schon während dieses Zeitraums vor sich
gangen zu sein scheint; denn des Markus ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ
ρας τεσσαράκοντα πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ (1, 13.) und
ähnliche Wendung bei Lukas (4, 1. 2.) kann nichts anders
diefs aussagen. Wozu noch zwischen den beiden zuletzt ge-
nten Evangelisten die Differenz kommt, dafs bei Markus
Versuchtwerden rein nur in die Dauer der 40 Tage
legt ist, ohne dafs die einzelnen Versuchungsakte, wel-
dem Matthäus zufolge nach jenen 40 Tagen fielen,
haft gemacht wären; bei Lukas dagegen Beides, so-

S. 344.

wohl das durch die 40 Tage hindurchgehende πειράζεσθ
im Allgemeinen erwähnt, als auch die nachher erfolgte
drei einzelnen πειρασμοὶ herausgehoben sind [5]). Diefs h
man durch die Annahme ausgleichen zu können geglaub
dafs der Teufel Jesum sowohl während der 40 Tage, w
Markus sagt, als auch insbesondre noch nach Abflufs de
selben, so wie Matthäus berichtet, versucht habe, w
beides von Lukas zusammengefafst sei [6]), und diese be
derlei Versuchungen hat man wohl auch so unterschieden
dafs die nicht näher bezeichneten, während der 40 Tag
vorgefallenen, unsichtbare und solche gewesen seien, wi
sie der Teufel auch sonst gegen die Menschen unternehm
wogegen er, als ihm diese fehlgeschlagen, am Ende de
40 Tage persönlich und sichtbar hervorgetreten sei [7]). Al
lein, wenn die leztere Unterscheidung offenbar aus de
Luft gegriffen ist, so begreift man nicht, warum Luka
von den vielen Versuchungen der 40 Tage keine einzige
sondern nur die drei nach denselben vorgefallenen, über
einstimmend mit Matthäus namhaft macht. Man könnt
daher auf die Vermuthung gerathen, die drei von Luka
erzählten Versuchungen seien nicht erst nach den 6 Wo
chen eingetreten, sondern von den vielen in diesen Zeit
raum selbst gehörigen führe er nur beispielsweise drei an
was dann Matthäus dahin mifsverstanden habe, als wäre
sie nach jenen 6 Wochen erst eingetreten [8]). Allein di
Aufforderung, Steine in Brot zu verwandeln, mufs doch
jedenfalls an das Ende dieses Zeitraums gestellt werden,
da sie ja durch den aus dem 40tägigen Fasten entstandene
Hunger Jesu, (ein Moment, welches nur bei Markus fehlt,
motivirt ist. Nun aber ist diefs auch bei Lukas die erste

5) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 23.
6) Huinöl, Comm. in Luc. S. 379.
7) Lightfoot, horae, p. 243.
8) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten kan. Evang.
S. 46.

Versuchung, und wenn diese schon an das Ende der 40 Tage fällt, so können die folgenden nicht früher fallen; denn das geht doch nicht an, zu sagen, weil die einzelnen Versuchungen bei Lukas nicht wie bei Matthäus durch τότε und πάλιν, sondern nur durch καί aneinandergereiht seien, so habe man sich an ihre Ordnung nicht zu binden, sondern gar wohl könne im Sinne des dritten Evangelisten die zweite und dritte vor der zuerst erwähnten sich zugetragen haben. Bleibt demnach bei Lukas das Ungeschickte, dafs er Jesum 40 Tage vom Teufel versucht werden läfst, aus dieser langen Zeit aber keine Versuchung namhaft zu machen weifs, sondern nur etliche nachmals eingetretene: so wird man hienach wenig geneigt sein, mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums bei Lukas die ursprüngliche, bei Matthäus dagegen die abgeleitete und getrübte Erzählung zu finden [1]. Sondern indem die Versuchungsgeschichte bald unbestimmt erzählt und dann das πειράζεσθαι überhaupt in die 40 Tage verlegt wurde, wie Markus die Sache wiedergiebt, bald aber mit Anführung der bestimmten Fälle, wobei dann der zum Motiv des ersten gewählte Hunger die Stellung nach dem 40tägigen Fasten erheischte, wie wir es bei Matthäus finden: so hat nun Lukas die offenbar secundäre Darstellung, beides auf eine kaum erträgliche Weise zusammenzufassen, und nach dem unbestimmten 40tägigen Versuchtwerden zum Überfluſs auch noch das bestimmte, spätere zu stellen. Damit soll keineswegs gesagt werden, dafs Lukas erst nach Markus und in Abhängigkeit von ihm geschrieben habe, sondern wenn auch umgekehrt Markus hier aus Lukas schöpfte, so nahm er sich nur den ersten Theil von dessen Darstellung, das Unbestimmte, heraus, indem er statt der weiteren Angabe einzelner Versuchungen einen eigenthümlichen Zug in Bereitschaft hatte, dafs nämlich Jesus während seines Aufenthalts in der Wüste μετα των θηρίων gewesen sei.

1) Vers. ebendas.

Was Markus mit den Thieren will, ist schwer zu sagen. Die meisten Erklärer meinen, er wolle das schauderhafte Bild der Wüste dadurch vollenden [10]); doch ist nicht ohne Grund hiegegen erinnert worden, dafs dann der Zusatz enger mit dem ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ verbunden und nicht erst nach dem πειραζόμενος gestellt sein müfste [11]). Usteri hat die Vermuthung geäussert, ob nicht vielleicht durch diesen Zug Christus als Antitypus von Adam dargestellt werden solle, welcher auch im Paradies in einem eigenthümlichen Verhältnifs zu den Thieren gestanden habe [12]), und Olshausen hat diesen mystischen Zug begierig aufgegriffen [13]); doch auch diese Deutung findet zu wenig Hülfe in dem Zusammenhang. Wenn Schleiermacher diesen Zug als einen abenteuerlichen bezeichnet [14]), so meint er dieſs doch ohne Zweifel so, dafs durch denselben Markus, wie auch sonst öfters durch übertreibende Züge, an die Weise der apokryphischen Evangelien streife, von deren willkührlichen Dichtungen wir nicht selten keinen Anlafs und Zweck mehr angeben können, und so müssen wir uns wohl auch hier vor der Hand bescheiden, in den Sinn dieser Angabe des Markus eindringen zu wollen.

In Bezug auf die Differenz zwischen Matthäus und Lukas in der Anordnung der einzelnen Versuchungen wird es wohl gleichfalls bei demjenigen sein Bewenden haben, was Schleiermacher zur Erklärung und Beurtheilung dieser Abweichung gesagt hat [15]), dafs nämlich die Ordnung des Matthäus als die ursprüngliche erscheine, weil sie nach

---

10) So schon Euthymius, jetzt Knabl u. A. z. d. St.

11) Fritzsche z. d. St.

12) Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1834, 4, S. 789.

13) Bibl. Comm. 1, S. 192.

14) Über den Lukas, S. 36.

15) Ebendas. S. 55 f.

der Hauptrücksicht auf das Gewicht der Versuchungen gemacht sei, in welcher Beziehung die Aufforderung zur Anbetung, mit welcher Matthäus schliefst, als die stärkste Versuchung sich verhalte; wogegen die Anordnung des Lukas einer späteren, nicht sehr glücklichen Umstellung ähnlich sehe, welche von der dem ursprünglichen Sinn der Erzählung fremden Rücksicht ausgehe, dafs Jesus mit dem Teufel wohl eher aus der Wüste auf den nahe gelegenen Berg und von da nach Jerusalem werde gegangen sein, als aus der Wüste in die Stadt, und von da wieder in das Gebirge zurück [16]).

Während die beiden ersten Evangelisten damit schliefsen, dafs sie zur Bedienung Jesu Engel erscheinen lassen, ist dem Lukas der Schluss eigen, der Teufel sei von Jesu abgestanden ἄχρι καιροῦ (V. 13.), wodurch, wie es scheint, namentlich das Leiden Jesu als eine weitere Anfechtung des Teufels voraus bezeichnet werden soll, eine Bezeichnung, welche übrigens unten bei Lukas nicht wieder aufgenommen, wohl aber bei Johannes, 14, 30, angedeutet ist.

§. 50.

Die Versuchungsgeschichte im Sinne der Evangelisten aufgefasst.

Nicht leicht ist einer evangelischen Perikope eine fleissigere Bearbeitung zu Theil geworden, als der gegenwärtigen, und nicht leicht hat eine so vollständig den Kreis aller möglichen Auffassungen durchlaufen. Denn die persönliche Teufelserscheinung, welche sie zu enthalten scheint, war ein Stachel, welcher die Erklärer bei der sich zuerst bietenden Deutung nicht ruhen liefs, sondern sie rastlos immer weiter zu andern und wieder andern Versuchen forttrieb. Die hiemit sich bildende Reihe verschiedener Erklärungsversuche lud zu beurtheilenden Zusammenstellungen

16) Doch vergl. Schleiermacher, über den Ursprung u. s. w. S. 46 f.

ein, unter welchen in den von K. Ch. L. Schmidt [1]), von Fritzsche [2]) und Usteri [3]) gegebenen die Untersuchung wirklich als zu ihrem Ziele geführt erscheint.

Die erste Auffassung, welche sich der unbefangenen Betrachtung des Textes bietet, ist die, dafs Jesus von dem bei der Taufe empfangenen göttlichen Geist in die Wüste geführt worden sei, um eine Versuchung des Teufels zu bestehen, welcher ihm sofort persönlich und sichtbarlich erschienen sei, und auf verschiedene Weise, an verschiedenen Orten, zu welchen er ihn hinführte, seine Versuchungen mit ihm vorgenommen habe, nach deren siegreicher Abwehr von Seiten Jesu der Teufel ihn verlassen und Engel erschienen seien, ihm zu dienen. Indefs, so einfach sich diefs exegetisch als Sinn der Erzählung ergiebt, so thun sich doch, sobald sie nun als Geschichte angesehen werden soll, in allen Theilen derselben Schwierigkeiten hervor.

Wenn, um gleich vorne anzufangen, der göttliche Geist Jesum in der Absicht in die Wüste führte, um ihn daselbst versuchen zu lassen, wie diefs Matthäus in den Worten: ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, πειρασθῆναι (4, 1.) ausdrücklich sagt: wozu sollte diese Versuchung dienen? Einen stellvertretenden, erlösenden Werth derselben wird man doch wohl nicht behaupten wollen, so wenig als dafs Gott erst nöthig gehabt hätte, Jesum auf eine Probe zu stellen; sollte aber durch dieselbe Jesus uns gleich und nach Hebr. 4, 15. in allen Dingen versucht werden wie wir: so wurde ihm ja der Prüfungen vollestes Maafs in seinem folgenden Leben zu Theil, und durch eine Versuchung des persönlich erscheinenden Teufels wäre er uns

---

1) Exegetische Beiträge, 1, S. 277 ff.

2) Comm. in Matth. S. 172 ff.

3) In der angef. Abhandlung, von S. 768 an.

Übrigen vielmehr ungleich geworden, die wir von dergleichen Erscheinungen verschont bleiben.

Auch mit dem 40tägigen Fasten ist es etwas Eigenes. Man begreift nicht, wie Jesus nach 6wöchiger Enthaltung von aller Nahrung noch hungern konnte und nicht schon längst verhungert war, da für gewöhnlich die menschliche Natur nicht Eine Woche völlige Nahrungslosigkeit ertragen kann. Freilich trösten sich die Ausleger damit, die ἡμέραι τεσσαράκοντα seien eine runde Zahl, das νήστευσας bei Matthäus aber und selbst das ἐπείνασεν ὕστερον bei Lukas sei nicht so streng zu nehmen und bezeichne nicht Enthaltung von allen, sondern nur von den gewöhnlichen Speisen, so dafs der Genufs von Wurzeln und Kräutern dadurch nicht ausgeschlossen werde [4]). Aber von den 40 Tagen kann man in keinem Falle so viel abziehen, als nöthig wäre, um ein so langes Fasten denkbar zu finden, und was dieses selbst betrifft, so hat Fritzsche evident gezeigt [5]), und auch Olshausen giebt es zu [6]), dafs namentlich wegen der Parallele mit dem ebenso langen Fasten des Moses (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9. 18.) und des Elias (1. Kön. 19, 8.), von deren Ersterem es heifst: er afs kein Brot und trank kein Wasser, vom Letzteren aber, er sei durch die Kraft einer vor der Abreise genossenen Speise 40 Tage lang gegangen, auch hier an nichts Geringeres, als an gänzliche Enthaltung von aller Nahrung zu denken ist. Eine solche aber ist nicht allein rücksichtlich der Möglichkeit, sondern auch der Zweckmäfsigkeit schwierig. Dem Zusammenhang nach mufs das Fasten von Jesu auf Antrieb desselben πνεῦμα übernommen gewesen sein, welches ihn zu dem Gang in die Wüste veranlafst hatte,

4) So z. B. Kuinöl, Comm. in Matth. p. 84. Vergl. Gratz, Comm. zum Matth., 1, S. 229.

5) Comm. in Matth. p. 137 f.

6) Bibl. Comm. 1, S. 187 f.

und nunmehr zu einer heiligen Übung aufmunterte, durch welche auch die Gottesmänner des alten Bundes sich geläutert und göttlicher Anschauungen würdig gemacht hatten. Jenem πνεῦμα aber konnte nicht verborgen sein, dafs gerade an diesem Fasten der Satan Jesum ergreifen und den dadurch hervorgerufenen Hunger zum Fürsprecher seiner Versuchung werde nehmen wollen. Und war nun in diesem Falle das Fasten nicht eine Art von Herausforderung des Satans, eine Vermessenheit, wie sie auch dem seiner selbst Gewissesten übel ansteht [7])?

Nun aber der persönlich erscheinende Teufel mit seinen Versuchungen ist der eigentliche Stein des Anstofses in der vorliegenden Erzählung. Wenn es auch einen persönlichen Teufel geben sollte, sagt man, so kann er doch nicht sichtbar erscheinen, und wenn auch diefs, so wird er sich schwerlich so benehmen, wie er sich nach unsrer Erzählung benommen haben müfste. Indefs, schon mit der Existenz des Teufels verhält es sich wie mit der der Engel, dafs selbst der Offenbarungsgläubige an derselben aus dem Grunde irre werden kann, weil diese Vorstellung nicht rein auf dem Boden des Offenbarungsvolks gewachsen, sondern im Exil aus profanen Gebieten herüberverpflanzt worden ist [8]). Ohnehin aber für diejenigen unter den Zeitgenossen, welche sich der Bildung des Jahrhunderts nicht verschlossen haben, ist die Existenz eines Teufels im höchsten Grade zweifelhaft geworden. Auch in Bezug auf diese wie auf die Engelvorstellung kann als Interpret der neueren Bildung Schleiermacher gelten, wenn er auf der einen

---

7) Usteri, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi. In Ullmann's und Umbreit's theol. Studien und Kritiken, zweiten Jahrgangs (1829) drittes Heft, S. 450.

8) de Wette, bibl. Dogmatik, §. 171; Gramberg, Grundzüge einer Engellehre des A. T.s, §. 5. In Winer's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1. Bd. S. 132 ff.

Seite zeigt, dafs die Vorstellung eines Wesens, wie der Teufel eines sein müfste, aus Widersprüchen zusammengesezt ist, auf der andern bemerklich macht, dafs, wie die Engelvorstellung aus beschränkter Naturbeobachtung, so sie aus beschränkter Selbstbeobachtung entstanden, mit den Fortschritten von dieser immer mehr in den Hintergrund treten und die Berufung auf den Teufel hinfort als Ausflucht der Unwissenheit oder Trägheit gelten mufs[9]). Aber auch die Existenz des Teufels zugegeben, so hat doch ein persönliches und sichtbares Erscheinen desselben, wie es hier vorausgesezt wird, noch seine besonderen Schwierigkeiten. Selbst Olshausen erinnert, dafs ein solches sonst weder im alten noch im neuen Testament vorkomme[10]). Ferner, wenn doch der Teufel, um hoffen zu können, Jesum zu täuschen, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt, sondern nur entweder als Mensch, oder als guter Engel erscheinen durfte: so fragt man mit Recht, ob denn die Stelle 2. Kor. 11, 14, nach welcher ὁ σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός, buchstäblich zu verstehen sei, und wenn diefs, ob diese abenteuerliche Vorstellung innere Wahrheit haben könne? [11])

Was nun die Versuchungen betrifft, so hat im Allgemeinen schon Julian gefragt, wie denn der Teufel habe hoffen können, Jesum zu verführen, da er doch seine höhere Natur gekannt haben müsse[12])? und Theodors von Mopsvestia Antwort darauf, dafs dem Teufel Jesu Göttlichkeit damals noch unbekannt gewesen sei, widerlegt sich leicht durch die Bemerkung, wenn er nicht damals schon in Jesu ein höheres Wesen gesehen hätte, würde er sich schwerlich die Mühe gegeben haben, ihm ausnahmsweise

9) Glaubenslehre 1, §§. 44. 45. der zweiten Ausg.

10) Bibl. Comm. 1, S. 183.

11) s. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 279. Rudelbach, in Matth. S. 76.

12) In einem Fragment Theodors von Mopsvestia, in Mai's Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, S. 99 f.

persönlich zu erscheinen. — In Bezug auf die einzelnen Versuchungen wird man dem Kanon seinen Beifall nicht versagen können, dafs, um glaubwürdig zu erscheinen, die Erzählung dem Teufel nichts seiner vorauszusetzenden Klugheit widersprechendes zuschreiben dürfte [13]). Nun ist allerdings die erste Versuchung durch den Hunger nicht so übel motivirt; schlug diese bei Jesu nicht an, so mufste der Teufel als kluger Taktiker eine noch lockendere Versuchung bereit haben: statt dessen aber finden wir nun (bei Matthäus) den Vorschlag zu dem halsbrechenden Unternehmen, sich von der Tempelzinne herabzustürzen, wornach es den, welcher die Steinverwandlung ausgeschlagen, noch weniger gelüsten konnte, und als auch dieser Vorschlag keinen Anklang gefunden, folgt zum Schlusse (bei Lukas ist diefs die zweite, die zuvorgenannte die dritte Versuchung) eine Zumuthung, welche jeder fromme Israëlit ungesäumt mit Abscheu zurückweisen mufste, den Teufel fufsfällig zu verehren. Eine so ungeschickte Auswahl und Anordnung der Versuchungen hat die meisten neueren Erklärer bedenklich gemacht [14]).

Da die drei Versuchungen an drei verschiedenen, selbst entlegenen Orten vorfallen, so fragt es sich, wie Jesus mit dem Teufel von einem zum andern gekommen sei? Diese Ortsveränderung haben selbst Orthodoxe ganz natürlich zugehen lassen, indem sie annahmen, Jesus sei ohnehin auf der Reise gewesen und der Teufel ihm nachgefolgt [15]). Allein die Ausdrücke: παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος bei Matthäus, ἀναγαγὼν und ἤγαγε bei Lukas, deuten unverkennbar auf eine vom Teufel eigens veranlafste Ortsveränderung, und da ohnehin der Zug bei Lukas (V, 5.), der Teufel habe Jesu alle Reiche der Welt ἐν στιγμῇ χρόνου

13) Paulus, a. a. O. S. 376.
14) s. besonders Schmidt a. a. O.
15) Hess, Geschichte Jesu, I, 124.

gezeigt, auf etwas Zauberhaftes in der Sache hinweist: so ist ohne Zweifel an magische Versetzungen zu denken, wie A.G. 8, 39. dem πνεῦμα Κυρίου ein solches ἁρπάζειν zugeschrieben ist. Hier fand man es nun aber schon frühzeitig mit der Würde Jesu unvereinbar, dafs der Teufel auf diese Weise eine magische Gewalt über ihn geübt und ihn in der Luft mit sich herumgeführt haben solle [16]), und nur derjenige wird diesen Zug natürlich finden, dem auch das persönliche Erscheinen des Teufels nicht zu abenteuerlich ist. Das Unglaubliche häuft sich, wenn man bedenkt, welches Aufsehen es gemacht haben müfste, Jesum (sein Begleiter mag sich hier etwa unsichtbar gemacht haben) auf dem Tempeldach erscheinen zu sehen, falls es sich auch nicht beweisen läfst, dafs auf dasselbe sich zu stellen, wegen der vergoldeten Spiefse, mit welchen es besetzt war, unmöglich [17]), oder doch dem Laien unerlaubt gewesen sei [18]), wovon übrigens das Letztere nicht unwahrscheinlich ist. Die letzte Versuchung betreffend, ist die Frage allbekannt, wo denn der Berg sei, von welchem man alle Reiche der Welt übersehen könne? und wenn die Auskunft, dafs unter χόσμος hier nur Palästina und unter den βασιλείαις dessen einzelne Gebiete und Tetrarchien verstanden seien [19]), kaum minder lächerlich ist, als die, der Teufel habe Jesu die Welt auf einer Karte gezeigt [20]): so bleibt keine Antwort übrig, als, ein solcher Berg existire nur in der alterthümlichen Vorstellung von der Erde als einer Fläche einerseits und andrerseits in der volksthümlichen Phantasie, welche leicht einen Berg bis in den

16) s. den Verf. der Rede de jejunio et tentationibus Christi unter den Werken Cyprians.

17) Joseph. b. j. 5, 5, 6. 6, 5, 1.

18) s. bei Fritzsche, in Matth. S. 164.

19) Bretsch., in Matth. S. 90.

20) angeführt bei Fritzsche, p. 168.

Himmel hinein erhöhen und ein Auge in's Unendliche schärfen kann.

Endlich auch der letzte Zug der Erzählung, dafs, nachdem der Teufel mit der Versuchung zu Ende war, Engel zu Jesu gekommen seien und ihn bedient haben, ist, auch abgesehen von dem oben besprochenen Zweifel an der Existenz solcher Wesen, von Anstofs nicht frei. Denn das διηκόνουν kann doch keine andere Art von Bedienung bedeuten, als die Darreichung von Nahrungsmitteln, wie nicht allein der Zusammenhang, welchem zufolge Jesus nach langem Hungern eben eine solche Bedienung nöthig hatte, sondern auch die Vergleichung mit 1. Kön. 19, 5. zeigt, wo dem Elias ein Engel Speise bringt. Dann aber ist beides gleich unwahrscheinlich, was man möglicherweise annehmen könnte, dafs entweder ätherische Wesen, wie Engel, irdische, materielle Speisen dahergetragen haben, oder dafs Jesu menschlicher Leib mit himmlischen Substanzen, wenn es solche giebt, gestärkt worden sei.

§. 51.

Die Versuchung als innerer, oder als äusserer natürlicher Vorgang; dieselbe als Parabel.

Das Undenkbare jener plözlichen Entrückungen Jesu auf den Tempel und Berg hat schon einige der alten Erklärer auf die Ansicht gebracht, dafs wenigstens die Lokale der zweiten und dritten Versuchung nicht leiblich und äusserlich, sondern blos im Gesichte Jesu gegenwärtig gewesen seien[1]); wogegen die Neueren, welchen überhaupt

1) Theodor von Mopsvestia a. a. O. S. 107. behauptete gegen Julian, φαντασίαν ὄρους τὸν διάβολον ποιησάσθαι, und nach dem Verfasser des schon angeführten Sermo de jejunio et tentationibus Christi gieng die erste Versuchung zwar localiter in deserto vor, auf dem Tempel und Berg aber war Jesus nur so, wie Ezechiel vom Chaboras aus zu Jerusalem, nämlich in spiritu.

ie äusserlich sichtbare Teufelserscheinung anstöfsig war, ie ganze Verhandlung mit demselben gleich von Anfang das Innere der Seele Jesu hineinverlegten. Dabei fas- en sie entweder auch das 40tägige Fasten als blofs innere orstellung auf [2]), was aber wegen der ganz historisch utenden Angabe: νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα ὕστερον εἶνασε die unerlaubteste Willkühr ist, oder man nimmt als wirkliche Thatsache, wobei dann für diesen Zug die vorigen §. erwähnten nicht geringen Schwierigkeiten hen bleiben. Jenes innere Anschauen und Vorstellen der rsuchungen verlegen die Einen in einen Zustand eksta- cher Vision, für welche man den übernatürlichen Ur- rung beibehalten und sie entweder von Gott [3]), oder von r Einwirkung des Reichs der Finsternifs [4]) ableiten kann; dre fassen die Vision mehr als traumartig und suchen ngemäfs einen natürlichen Grund für dieselbe in den Ge- ken, mit welchen Jesus wachend umgegangen war [5]). der erhöhten Stimmung, so wird hier die Sache vorge- lt, in welcher sich Jesus noch von der Scene bei sei- Taufe her befand, durchdenkt er in der Einsamkeit h einmal seinen messianischen Plan und hält sich neben wahren Mitteln zu dessen Ausführung auch die mög- en Gegensätze vor: Übertreibung des Wunderglaubens Herrschsucht, durch welche der Mensch nach jüdischer kart aus einem Rüstzeug Gottes ein Vollstrecker der e des Teufels wurde. Indem er sich solchen Gedan- überläfst, unterliegt sein feinorganisirter Körper der pannung, und versinkt auf einige Zeit in tiefe Er- ung und hierauf in einen traumartigen Zustand, in

---

Paulus, S. 379.

So H. Farmer, bei Gratz, Comm. zum Ev. Matth. 1, S. 217.

Olshausen, a. a. O. 1, S. 184.

Paulus, a. a. O. S. 377 ff.

welchem sein Geist die vorigen Gedanken unwissend in redende und handelnde Gestalten umschafft.

Für diese Verlegung des ganzen Vorgangs in das Innere Jesu glauben die Erklärer einige Züge der evangelischen Erzählung selbst anführen zu können. Das ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος bei Matthäus, noch mehr das ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι bei Lukas sei doch ganz entsprechend den Formeln: ἐγενόμην ἐν πνεύματι, Offenb. 1, 10., ἀπήνεγκέ με εἰς ἔρημον ἐν πνεύματι, ebend. 17, 3., und ähnlichen bei Ezechiel; da nun in diesen Stellen nur von innerer Anschauung die Rede sei, so könne auch in der unsrigen kein äusserer Vorgang gemeint sein [6]). Allein mit Grund hat man dagegen bemerkt [7]), dafs jene Formeln für sich beides bedeuten können: vom göttlichen Geist äusserlich und wirklich wohin versezt werden, wie A. G. 8, 39. 2. K. 2, 16; oder nur innerlich und visionär, wie in den angeführten Stellen der Apokalypse, und dafs zwischen beiden möglichen Deutungen der Zusammenhang entscheiden müsse. Dieser entscheide nun allerdings in einem durch und durch visionären Buche, wie die Apokalypse und Ezechiel, für einen blos inneren Vorgang; in einem geschichtlichen Werke aber, wie unsere Evangelien, für einen äusseren. Träume ohnehin, aber auch Visionen werden in den historischen Büchern des N. T.s immer durch ausdrückliche Bemerkungen als solche angekündigt, und so müfste es auch an unsrer Stelle entweder εἶδεν ἐν ὁράματι, ἐν ἐκστάσει heifsen, wie A. G. 9, 12. 10, 10. oder ἐφάνη αὐτῷ κατ' ὄναρ, wie Matth. 1, 20. 2, 13. Namentlich aber, wenn ein Traum erzählt werden sollte, müfste der Übergang aus demselben zu dem weitern Verlauf der wirklichen Geschichte, wie Matth. 1, 24. 2, 14. 21., durch ein διεγερθεὶς ge-

6) Paulus, a. a. O., vergl. Rosenmüller, in Matth. p. 77.

7) Fritzsche, in Matth. 155 f. Usteri, Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, a. a. O. S. 774 f.

ıcht sein, wodurch, wie Paulus sehr wahr bemerkt, die
rfasser den Exegeten grofse Mühe erspart haben wür-
e. Überdiefs ist gegen die Auffassung des Vorgangs als
stase mit Recht eingewendet worden, dafs dergleichen
stände sonst nicht im Leben Jesu vorkommen [8]), gegen
Annahme eines Traums aber diefs, dafs Jesus sonst
gends einen Traum und zwar mit solchem Gewichte wie-
erzählt habe [9]). Ferner, was das Bewirkende dieser
stände betrifft, so begreift man nicht, wozu Gott in Je-
diese Vision erregt hätte, und ebensowenig, dafs der
fel eine solche, zumal in Christo, hervorzubringen
ht und Befugnifs gehabt haben sollte; bei der Annah-
eines durch die eigenen Gedanken Jesu bewirkten Trau-
aber darf man nicht vergessen, dafs man dabei eine
se Gewalt jener falschen Messiasideen im Gemüthe Je-
oraussezt [10]).

Kann so nach dem Ergebnifs der lezten Betrachtung
Versuchungsgeschichte nicht als innerer Vorgang ge-
nen werden, und nach dem früher Ausgeführten nicht
übernatürlicher: so scheint nichts übrig zu sein, als
lbe als äussere zwar, aber durchaus natürliche Bege-
heit anzusehen, d. h. also den Versucher zu einem blo-
Menschen zu machen. Nachdem Johannes auf Jesum
en Messias aufmerksam gemacht hatte, meint der Verf.
natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret [11]),
die herrschende Partei zu Jerusalem einen listigen
isäer ausgesandt, der Jesum auf die Probe stellen soll-
er wirklich messianische Wunderkräfte besäfse, und
nicht in das Interesse der Priesterschaft zu ziehen

---

llmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien 1, 1,
. 56.

ıkki, a. a O. S. 775.

enders. S. 776.

Bd. S. 542 ff., nach Hermann von der Hardt, Basedow
A.; noch neuestens Ruinöl S. 81.

und zu einer Unternehmung gegen die Römer zu gebrauchen wäre? Eine Fassung des διάβολος, mit welcher es auf würdige Weise zusammenstimmt, die nach dessen Abgang zur Erquickung Jesu erscheinenden ἄγγελοι von einer sich nähernden Karawane mit Lebensmitteln [12]), oder von sanften, erfrischenden Winden [13]) zu verstehen. Indefs hat diese Ansicht, nach Usteri's Ausdruck, ihren Kreislauf in der theologischen Welt so sehr schon vollendet, dafs es überflüssig ist, zu ihrer Widerlegung ein Wort zu verlieren.

Wenn sich nach dem Bisherigen die Versuchungsgeschichte, wie sie die Synoptiker uns erzählen, weder als äusserer noch als innerer, weder als übernatürlicher, noch als natürlicher Vorgang denken läfst: so folgt nothwendig der Schlufs: dieselbe kann überhaupt nicht so vorgegangen sein, wie die Synoptiker berichten.

Der gelindeste Ausweg ist hiebei die Annahme, dafs zwar wirklich ein Vorfall aus dem Leben Jesu zum Grunde liege, welchen Jesus den Jüngern erzählt habe, aber so, dafs seine Erzählung kein ganz genauer Abdruck des Faktums gewesen sei. Versuchende Gedanken, welche ihm entweder wirklich während seines Aufenthalts in der Wüste nach der Taufe, oder zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gelegenheiten vor die Seele getreten, aber durch die reine Kraft seines Willens alsbald niedergeschlagen worden seien, habe er nach orientalischer Denk- und Ausdrucksweise als teuflische Versuchungen erzählt, und diese bildliche Erzählung sei eigentlich verstanden worden [14]). Die Haupteinwendung zwar, welche gegen diese Ansicht

12) so eine Abhandlung in Illgen's n. Magazin 4, 2, S. 332.

13) Natürliche Geschichte u. s. f. 1, S. 391.

14) So nach vielen Vorgängen, welche Schmidt, Hunnius, u. A. nachweisen, Ullmann, a. a. O. S. 56 ff., und Hase, Leben Jesu, §. 49.

gekehrt worden ist, dafs sie die Unsündlichkeit Jesu gefährde [15]), ist, da sie auf einem dogmatischen Begriff beruht, für unsern kritischen Standpunkt nicht vorhanden; wohl aber können wir aus dem Verlauf der evangelischen Geschichte so viel vorwegnehmen, dafs in derselben der Verstand Jesu durchaus klar und richtig erscheint; dieser aber müfste schadhaft gewesen sein, wenn Jesus zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matthäus ist, jemals Lust empfinden, und fast ebenso, wenn er auch nur darauf verfallen konnte, eine Versuchung verständigerer Art unter dieser Form darzustellen. Zudem hätte Jesus in einer solchen Erzählung ein von einem redlichen Lehrer, wie er sonst erscheint, nicht zu erwartendes, trübes Gemisch von Dichtung und Wahrheit aus seinem Leben gegeben, namentlich wenn man nicht annimmt, die versuchenden Gedanken seien ihm wirklich nach dem 40tägigen Aufenthalt in der Wüste in Einem Zuge aufgestiegen, sondern dieſs noch zur Einkleidung rechnet; nimmt man dagegen jene Zeitbestimmung geschichtlich, so bleibt auch das vierzigtägige Fasten stehen, und mit ihm einer der bedeutendsten Anstöfse in der Erzählung. Jedenfalls, wenn Jesus den innern Vorgang einfach erzählen wollte, nur aber in der Art, wie der Gläubige jeden bösen Gedanken durch einen Schluſs von der Wirkung auf die Ursache dem Teufel zuschrieb: so konnte er hiedurch nur zu der Wendung veranlafst, der Satan habe ihm dieſs und dies in das Herz geben wollen, keineswegs aber dazu, von einem persönlichen Auftreten des Satans und einem Herumreisen mit demselben zu reden, wenn nicht neben oder statt der Absicht des Erzählens noch eine andere, poëtisch-didaktische stattgefunden haben soll.

Eine solche Absicht hatte nun allerdings Jesus denjenigen

---

[15]) Schleiermacher, über den Lukas, S. 54. Usteri, a. a. O. S. 111 ff.

nigen zufolge, nach welchen die Versuchungsgeschichte von ihm als Parabel erzählt, von den Jüngern dagegen geschichtlich verstanden worden ist. Dabei wird meistens das Bedenkliche, dafs ein wirkliches inneres Erlebnifs Jesu zum Grunde gelegen, fallen gelassen: nicht Jesus selbst soll solche Versuchungen durchlebt, sondern nur seine Jünger vor denselben zu verwahren beabsichtigt haben, indem er ihnen, gleichsam als ein Compendium messianischer und apostolischer Weisheit, die drei Maximen einprägen wollte: 1) kein Wunder zu thun zu eigenem Vortheil, selbst unter den dringendsten Umständen: 2) nie in Hoffnung auf ausserordentlichen göttlichen Beistand etwas Abenteuerliches zu unternehmen; 3) nie, auch wenn der gröfste Vortheil dadurch zu erreichen wäre, sich in Gemeinschaft mit dem Bösen einzulassen [16]). — Längst hat man gegen diese Auffassung bemerkt, dafs die Erzählung nicht leicht als Parabel zu erkennen, und die Belehrung schwer herauszufinden gewesen wäre [17]). Gewifs wäre, was das Letztere betrifft, namentlich die zweite Versuchung ein wenig passend gewählten Bild [18]); doch die erstere Bemerkung bleibt die Hauptsache. Warum diese Erzählung so gar nicht das Gepräge einer Parabel trage, das ist neuerlich dahin bestimmt worden, eine Parabel könne bei der ihr wesentlichen geschichtlichen Form nur dadurch sich von wirklicher Geschichte unterscheiden, dafs die in derselben handelnden Personen sich sogleich als fingirte ergeben [19]). Dieſs ist aber

---

16) J. E. C. Schmidt, in seiner Bibliothek, 1, 1, S. 60 f.; Schleiermacher, über den Lukas, S. 54 f.; Ullmann, über den Täufer Johannes, die Taufe und Versuchung Christi, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 2, 3, S. 456 ff.

17) K. Ch. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1, S. 339.

18) Ullmann, Beitrag zur Erklärung der Versuchungsgeschichte, Studien, 1832, 4, S. 780.

19) Hasse, Bemerkungen über die Ansichten Ullmann's und Ullmann's von der Versuchungsgesch., Studien, 5, 1, S. 74 f.

dann der Fall, wenn die Personen entweder unbestimmt bezeichnet sind, wie in den Gleichnifsreden Jesu als ὁ σπείρων, ἄνθρωπος u. dgl., oder wenn ihnen zwar eine individuelle Bestimmung gegeben ist, aber eine solche, welche sie als unhistorische Personen, als Träger von Dichtungen kenntlich macht, was, in Verbindung mit den übrigen Zügen jener Parabel, selbst von dem mit Namen genannten Λάζαρος im Gleichnifs vom reichen Manne gilt. In beiden Rücksichten kann ein sinnlich Gegenwärtiger nicht als Subjekt einer Parabel gebraucht werden, denn ein solcher ist immer eine bestimmte und augenscheinlich historische Person. Also weder den Petrus, oder sonst einen seiner Jünger, noch auch sich selbst konnte Jesus zum Subjekt einer Gleichnifsrede machen, da die eigene Person dessen, der eine solche vorträgt, am unmittelbarsten zu den dabei gegenwärtigen gehört, und ebendefswegen kann er die Versuchungsgeschichte, in welcher er das Subjekt ist, nicht als Parabel vorgetragen haben. Anzunehmen aber, dafs die Parabel ursprünglich ein anderes Subjekt gehabt habe, an dessen Stelle dann in der mündlichen Überlieferung Jesus gesezt worden sei, geht nicht an, weil die Erzählung auch als Parabel nur dann eine rechte Bedeutung hat, wenn der Messias das Subjekt derselben ist [30]).

Da auf diese Weise weder ein wirklicher Gemüthszustand Jesu, noch eine von ihm vorgetragene Parabel der Versuchungsgeschichte zum Grunde liegen kann: so kann sie überhaupt nicht von Jesu, sondern nur über ihn gebildet worden sein, d. h. sie ist urchristliche Sage.

§. 52.

Die Versuchungsgeschichte als Mythus.

Der Übertritt auf dieses vernünftige Gebiet kommt freilich den alten theologischen Adam so sauer an, dafs diejo-

30) Hasse, a. a. O. S. 76.

nigen, welche sich zuerst zur mythischen Auffassung der vorliegenden Erzählung hinneigten, doch wo möglich noch an einem Strohhalm von Historie sich zu halten suchten. Da die Geneigtheit zur mythischen Auffassung der Versuchungsgeschichte oft nur einseitig durch die Scheue vor dem Teufelsglauben veranlafst war, so war man zufrieden, die Vorgänge mit dem Teufel für mythisch zu erklären, und liefs den 40tägigen Aufenthalt in der Wüste um so lieber in geschichtlichem Werth, als man dadurch eine Veranlassung für die Entstehung des Mythus zu bekommen glaubte, welche man in Gedanken und Ideen zu finden noch nicht im Stande war. So sollte denn also Jesus nach seiner Taufe wirklich 40 Tage unter Nüchternheit und Gebet allein in der Wüste zugebracht haben, und um einen Grund und Zweck dieses Aufenthalts zu finden, soll man auf die Sage von einer in dieser Zeit vorgefallenen Versuchung des Teufels gerathen sein, den man sich ohnehin in der Wüste dachte [1]). Als ob ein solcher Aufenthalt nicht auch schon durch den Zweck einer heiligen Ascese hinlänglich erklärt gewesen wäre [2]), und was die Hauptsache ist, als ob nicht gerade ein 40tägiges Fasten in der Wüste, auch ohne geschichtlichen Grund, zu erdichten, wegen der vor Augen liegenden Parallele mit gleichen Vorgängen aus dem Leben des Moses und Elias, ganz besonders im Interesse der Sage gelegen hätte.

So aller geschichtlichen Grundlage beraubt, sind wir zur Ableitung der vorliegenden Erzählung rein nur auf Gedanken, auf jüdische und urchristliche Vorstellungen verwiesen, und hier sind wir so glücklich, sagen zu können, dafs sich kein Zug in der Erzählung findet, der nicht aus

---

1) Diese Ansicht verband J. F. Ch. Semmer späterhin mit der im vorigen §. von ihm angeführten, s. exeg. Bibliothek, 2, S. 223 f. Andere s. bei Bauer, S. 80.

2) Paraeus, in Matth. S. 176.

A. T.lichen Vorbildern oder aus den damaligen Begriffen vom Messias und vom Satan zu erklären wäre [3].

Der aus der persischen Religion als böses und menschenfeindliches Wesen herübergenommene Satan wurde von den Juden, deren Partikularismus alles Gute und wahrhaft Menschliche auf das israëlitische Volk beschränkte, zum besonderen Widersacher ihrer Nation, und damit zum Herrn der ihnen feindlichen Heidenvölker gemacht [4]. Wurden nun die Interessen des jüdischen Volks in der Person des Messias concentrirt, so war es natürlich, dafs der Satan namentlich als Gegner des Messias aufgefafst wurde, wie denn auch im N. T. mit der Vorstellung, dafs Jesus der Messias sei, sich überall die vom Satan als dem Gegner seiner Person und Sache verbindet. Wie Christus deswegen erschienen ist, um die Werke des Teufels zu zerstören (1. Joh. 3, 8.): so ergreift nun dieser jede Gelegenheit, um unter den guten Samen, welchen des Menschen Sohn ausstreut, Unkraut zu säen (Matth. 13, 39.), und tritt sowohl Jesum selbst an, ob er nicht Meister über ihn werden könne (Joh. 14, 30.), als er auch seinen Gläubigen be-

---

3) So Fritzsche, in Matth. S. 173. Treffend derselbe schon in der Überschrift S. 154: Quod in vulgari Judaeorum opinione erat, fore, ut Satanas salutaribus Messiae consiliis omni modo, sed sine effectu tamen, nocere studeret, id ipsum Jesu Messiae accidit. Nam quum is ad exemplum illustrium majorum quadraginta dierum in deserto loco egisset jejunium, Satanas cum convenit, protervisque atque impiis — — consiliis ad impietatem deducere frustra conatus est.

4) Vergl. Zachar. 3, 1, wo dem vor Jehova's Engel stehenden Hohenpriester Satan widersteht; ferner Vajikra rabba f. 151, 1. (bei Baumgarten Christolog. Jud. S. 183.): wo nach Rabbi Jochanan Jehova zum מלאך המות (d. h. zum Satan, vergl. Hebr. 2, 14. und Lightfoot, horae, p. 1088) spricht: tecum quidem te κοσμοκράτορα, at vero cum populo foederis negotium nulla in re tibi est.

ständig zusezt (Ephes. 6, 11. 1. Petr. 5, 8.). Indem die Angriffe des Teufels auf die Frommen nichts Anders als Versuche sind, ob er nicht den einen oder andern in seine Gewalt bekommen, d. h. zum Sündigen bewegen könne (Luc. 22, 31.), diese Probe aber nicht anders gemacht werden kann, als durch mittelbares Veranlassen oder unmittelbares Eingeben böser, verführerischer Gedanken: so war damit der Satan als Versucher, als ὁ πειράζων aufgefaßt. Mittelbar, durch Verhängung von Plagen und Unglück, sucht er im Prolog des Hiob den Frommen von Gott abzuziehen; als unmittelbare diabolische Einflüsterung aber wurde frühzeitig der verführerische Rathschlag aufgefaßt, welchen nach 1. Mos. 3. die Schlange den ersten Menschen gab (Weish. 2, 24. Joh. 8, 44. Offenb. 12, 9.).

Der Begriff des Versuchens (נָסָה, LXX: πειράζειν) war dem älteren Hebraismus in Bezug auf Gott selbst geläufig, welcher seine Lieblinge, wie Abraham (1. Mos. 22, 1.) und das Volk Israël (2. Mos. 16, 4. u. sonst) auf die Probe stellte, oder auch im gerechten Zorne die Menschen zu unheilbringenden Handlungen reizte (2. Sam. 24, 1.). Nachdem sich aber die Vorstellung des Satans ausgebildet hatte, wurde dieselbe benüzt, um das Versuchen, welches, wie man nachgerade zu bemerken anfieng, mit Gottes absoluter Güte sich nicht vertrug (v. Jac. 1, 13.), Gott abzunehmen und auf den Satan zu überwälzen. Daher ist es nun dieser, welcher bei Gott die Erlaubniß auswirkt, den Hiob durch Leiden auf die gefährlichste Probe zu stellen; daher ist der strafbare Gedanke Davids, das Volk zu zählen, welcher im zweiten Buch Samuels noch vom Zorne Gottes hergeleitet war, in der späteren Chronik (1 Chr. 22, 1.) geradezu auf Rechnung des Teufels geschrieben, und selbst die gutgemeinte Versuchung, welche der Genesis zufolge Gott mit Abraham vornahm, als er die Opferung des Sohnes von ihm forderte, war nach späterer jüdischer Ansicht

auf Anstiften des Satans von Gott vorgenommen [5]). Da auch dieſs genügte nicht, sondern es wurden Scenen erdacht, wie der Teufel dem Abraham bei seinem Hinausgang zur Opferung persönlich mit einer Versuchung in den Weg getreten sein, und wie er das Volk Israël in Abwesenheit des Moses versucht haben sollte [6]).

Waren so die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, war das Volk Israël selbst nach der früheren Ansicht von Gott, nach der späteren vom Teufel versucht worden: was lag näher, als die Vorstellung, daſs vor Allen an den Messias, das Haupt aller Gerechten und den Repräsentanten und Vorkämpfer des Volks Gottes, der Satan sich wagen werde, um ihn zu fällen, wie wir dieſs wirklich als rabbinische Meinung angedeutet finden [7]), und zwar nach der sinnlichen Vorstellungsweise des späteren Judenthums in einer leiblichen Erscheinung und einem persönlichen Zwiegespräch. Fragte es sich um die Zeit, in

---

5) s. die von Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. p. 395. aus Gemara Sanhedrin angeführte Stelle.

6) Ebendas. p. 396. Als Abraham hinzog, um dem Befehle Jehova's gemäss seinen Sohn zu opfern, antevertit eum Satanas in via, et tali colloquio cum ipso habito a proposito avertere eum conatus est etc. Schemoth R. 41 (bei Wetstein z. d. St. d. Matth.): Cum Moses in altum adscenderet, dixit Israeli: post dies XL. hora sexta redibo. Cum autem XL. illi dies elapsi essent, venit Satanas, et turbavit mundum, dixitque: ubi est Moses, magister vester? mortuus est. Bemerkenswerth ist, daſs auch hier die Versuchung nach Ablauf von 40 Tagen eintritt.

7) Schöttgen, horae 2, 558, führt nach Fini flagellum Judaeorum, 5, 35. eine Stelle aus Pesikta an: Ait Satan: Domine, permitte me tentare Messiam et ejus generationem. Cui inquit Deus: non haberes ullam adversus eum potestatem. Satan iterum ait: sine me, quia potestatem habeo. Respondit Deus: si in hoc diutius perseverabis, Satan, potius (te) de

welcher der Satan muthmaſslich eine solche Versuchung mit dem Messias vornehmen werde, so lag es am nächsten, diesen, als einen andern Herkules am Scheidewege, beim Eintritt in das reife Alter und in das messianische Amt eine solche Probe bestehen zu lassen; handelte es sich um den Ort, so bot sich von mehr als Einer Seite die Wüste dar. Nicht nur ist sie von Asazel (3 Mos. 16, 8. 10.) und Asmodi (Tob. 8, 3.) bis zu den von Jesu ausgetriebenen Dämonen herunter (Matth. 12, 43.) der schauderhafte Wohnplatz der höllischen Mächte: sondern die Wüste war auch das Lokal, in welchem das Volk Israël, dieser *filius Dei collectivus*, versucht worden war [8]). Was aber sollte der Messias in der Wüste thun? Daſs auch der zweite Retter, wie Moses, der erste, als er in der Wüste auf dem Berg Sinai war (2. Mos. 34, 28. 5. Mos. 9, 9.), die heilige Ascese des Fastens über sich genommen haben werde, lag um so näher, als dieſs die angemessenste Einleitung zu der ersten, sich an den Hunger knüpfenden Versuchung geben konnte. Durch das Vorbild des Moses, zu welchem hier noch das des Elias (1. Kön. 19, 8.) kam, war auch die Zeitdauer dieses Fastens in der Wüste bestimmt, denn auch sie hatten 40 Tage gefastet, wie denn die Vierzig auch sonst im

---

mundo perdam, quam aliquam animam generationis Messiae perdi permittam. Diese Stelle beweist wenigstens, dass eine vom Teufel gegen den Messias zu unternehmende Versuchung dem jüdischen Vorstellungskreise nicht fremd war. Liess der Urheber der angeführten Stelle dem Satan, wie es scheint, sein Gesuch abgeschlagen werden, so werden es Andere, da die Vorstellung einmal angeregt war, gewiss haben in Erfüllung gehen lassen.

8) 5. Mos. 8, 2. (LXX) wird das Volk so angeredet: *μνησθήσῃ πᾶσαν τὴν ὁδὸν, ἣν ἤγαγέ σε Κύριος ὁ θεός σου τοῦτο τεσσαρακοστὸν ἔτος ἐν τῇ ἐρήμῳ, ὅπως ταπώσῃ σε καὶ πειράσῃ σε, καὶ διαγνωσθῇ τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου, εἰ φυλάξῃ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ, ἢ οὔ.*

hebräischen Alterthum als heilige Zahl eine Rolle spielt[7]). Namentlich scheinen die 40 Tage der Versuchung Jesu im verkleinerten Maafsstabe dasselbe zu sein, was die 40 Prüfungsjahre des israëlitischen Volks in der Wüste[8]). Denn dafs bei der Versuchung Jesu auf die Versuchungen, welche das Volk in der Wüste zu bestehen hatte, ganz besondere Rücksicht genommen ist, zeigt schon der Umstand, dafs alle, vom Satan gegenüber von Jesu angezogenen Schriftstellen aus der rekapitulirenden Schilderung des Zugs der Israëliten, 5. Mos. 6 und 8, genommen sind. Auch der Apostel Paulus zählt 1. Kor. 10, 6 ff. eine Reihe von Zügen aus dem Benehmen der Israëliten in der Wüste, sammt den von Gott dafür verhängten Strafgerichten auf, und warnt die Christen vor einem ähnlichen Betragen, indem, wie er v. 6 und 11 sagt, jene Strafgerichte über die Alten als Typen für die zu seiner Zeit, die er als τέλη τῶν αἰώνων bezeichnet, Lebenden, verhängt worden seien, weswegen, wer stehe, zusehen möge, dafs er nicht falle. Schwerlich war diefs blos zufällige Privatmeinung des Apostels, sondern, wie überhaupt das Mosaische, so scheinen besonders diese harten Prüfungen des von Moses geführten Volkes als Vorbilder derjenigen angesehen worden zu sein, welche in der durch den Messias herbeizuführenden Katastrophe seinen Anhängern, vor Allen aber ihrem Anführer, dem Messias selbst, bevorständen, der hier in sofern als Antitypus des Volks erscheint, als er alle die Versuchungen, welchen dieses erlegen war, siegreich bestehen sollte.

So war also die erste Versuchung des Messias dadurch im Voraus bestimmt, dafs das Volk Israël in der Wüste hauptsächlich durch Hunger versucht worden war[9]); wie

---

[7]) s. Wetstein, S. 270; de Wette, in Daub's und Creuzer's Studien, 3, S. 243.

[8]) Clemens, 1, S. 138.

[9]) 5. Mos. 8, 3 (Fortsetzung des not. 8. Angeführten): καὶ ἐκάκωσέ σε καὶ ἐλιμαγχόνησέ σε κ. τ. λ.

denn unter den verschiedenen Versuchungen, welche die Rabbinen von Abraham zu erzählen wissen, meistens auch der Hunger mitaufgezählt wird [12]). Dass der Satan die Aufforderung an Jesum, die Befriedigung seines Bedürfnisses, statt sie vertrauensvoll von Gott zu erwarten, auf eigenmächtige Weise herbeizuführen, gerade so ausdrückt, wie wir es bei den Evangelisten lesen, kann nicht Wunder nehmen, wenn man, neben dem steinigten Lokal der Wüste, bedenkt, wie gewöhnlich für den Ersatz eines gänzlich mangelnden Gegenstandes die Formel war, ihn aus Steinen hervorzubringen (Matth. 3, 9. vergl. Luc. 19, 40.), und wie namentlich Stein und Brot einen auch sonst geläufigen Gegensatz bilden (Matth. 7, 9.). Was Jesus auf diese Zumuthung erwiedert, ist aus demselben Zusammenhang, welchem der ganze erste Versuchungsakt nachgebildet scheint. Denn eben das giebt hier Jesus dem Satan zur Antwort, was nach 5. Mos. 8, 3. das Volk Israël durch die Versuchung des Hungers (die es aber zunächst nicht bestanden, sondern sich zum Murren hatte verleiten lassen), doch nachträglich hatte lernen müssen, nämlich, ὅτι οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος κ. τ. λ.

Doch an Einer Versuchung war es nicht genug. Von Abraham zählten die Rabbinen deren zehn; für eine dramatische Darstellung aber, wie wir sie in den Evangelien haben, war diess zu viel, und unter den niedrigeren Zahlen lag keine näher, als die heilige Drei. Dreimal riss sich im Seelenkampf in Gethsemane Jesus von seinen Jüngern los (Matth. 26.); dreimal verleugnete Petrus den Herrn, (ebendas.), und dreimal stellte nachher Jesus dessen Liebe zu ihm in Frage (Joh. 21.); auch in jener rabbinischen Stelle, welche den Abraham durch den Teufel persönlich versucht werden lässt, sind es drei Gänge, welche er mit ihm macht, — eine Darstellung, welche auch

12) s. Fabricius, Cod. pseudepigr. V. T. p. 398 ff.

durch die Art, wie ihr zufolge zwischen beiden Theilen mit A. T.lichen Stellen hin- und hergefochten wird, der evangelischen verwandt ist [13]). Die zweite Versuchung war nicht ebenso durch den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen bestimmt, wie die erste, sie tritt daher abgebrochen auf und die Auswahl derselben kann zufällig und willkührlich erscheinen. In Bezug auf die Form derselben mag dieſs der Fall sein; aber ihr Inhalt steht dadurch mit dem der vorhergehenden in genauem Zusammenhang, daſs auch er aus dem Benehmen des jüdischen Volks in der Wüste genommen ist. Diesem war 5. Mos. 6, 16. die Er-

---

13) Gemara Sanh. meldet das oben not. 6. Angeführte, wo dann das colloquium zwischen Abraham und Satan ferner so lautet:

1. Satanas: Annon tentare te (Deum) in tali re aegre ferres? Ecce erudichas multos — labantem erigebant verba tua — quum nunc advenit ad te (Deus taliter te tentans) nonne aegre ferres (Job. 4, 2—5.)?

Cui resp. Abraham: ego in integritate mea ambulo (Ps. 26, 11.).

2. Satanas: Annon timor tuus, spes tua (Job. 4, 6.)?

Abraham: recordare quaeso, quis est insons, qui perierit (V. 7.)?

3. Quare, quum videret Satanas, se nihil proficere, nec Abrahamum sibi obedire, dixit ad illum: et ad me verbum furtim ablatum est (V. 12.), audivi — pecus futurum esse pro holocausto (Gen. 22, 7.) non autem Isaacum.

Cui respondit Abraham: Haec est poena mendacis, ut etiam cum vera loquitur, fides ei non habeatur.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, dass diese rabbinische Darstellung das Vorbild unsrer Versuchungsgeschichte gewesen sei; wenn man dagegen von der andern Seite ebenso wenig beweisen kann, dass dergleichen Darstellungen sich nur als Nachbilder der neutestamentlichen haben gestalten können: so weist die voraussetzlich unabhängige Entstehung so entsprechender Erzählungen bestimmt genug darauf hin, wie leicht sie aus den gegebenen Prämissen sich von selbst bilden konnten.

mahnung gegeben, Gott nicht mehr zu versuchen, wie sie ihn bei Massa versucht hätten, eine Ermahnung, welche 1. Kor. 10, 9. auch den Mitgliedern des neuen Bundes, doch mehr mit Anspielung auf 4. Mos. 21, 4. ff. und mit Bezug auf Christum, gegeben wird. Auch zu dieser besonders schweren Sünde also, welcher das alte Volk Gottes erlegen war, mufste der Messias gereizt werden, um durch seinen Sieg über diesen Reiz die Übertretung des Volks gleichsam gut zu machen. Nun war aber bei dem Volke das als ἐκπει-ράζειν Κύριον bezeichnete Benehmen durch einen Wassermangel veranlafst, und das Gott Versuchen war ihr Murren. Dieſs schien der späteren Sage jenem Ausdruck nicht völlig zu entsprechen, man sah sich nach etwas Adäquaterem um, und kaum konnte von diesem Gesichtspunkt aus passender gewählt werden, als wie wir es in unsrer Versuchungsgeschichte finden; denn nichts kann in eigentlicherem Sinne Gott versucht heifsen, als wenn auf so tollkühne Weise, wie der Satan in seiner zweiten Aufforderung Jesu anmuthet, sein ausserordentlicher Beistand in Anspruch genommen wird. Was die Veranlassung war, als Beispiel solcher Vermessenheit gerade das Herabstürzen vom Tempel namhaft zu machen, das ist dem Satan selbst in den Mund gelegt. Es fiel nämlich dem Urheber dieses Zugs der Sage als mögliche Verführung zu einer tollkühnen Handlung die Stelle Ps. 91, 11. f. ein, wo dem unter Jehova's Schutze Stehenden, als welchen er vorzugsweise den Messias dachte, verheifsen ist, die Engel werden ihn auf den Händen tragen, damit er seinen Fufs an keinen Stein stofse. Da das αἴρειν ἐπι χειρῶν um das προσκόπτειν zu vermeiden auf ein Herabstürzen aus der Höhe zu deuten schien, so konnte dieſs auf die Vorstellung führen, dafs der von Gott beschützte Messias sich unversehrt von einer Höhe herabstürzen könne. Von welcher Höhe? darüber konnte bei dem Messias nicht wohl ein Zweifel sein. Dem Frommen, und somit auch ihm, dem Haupt aller From-

men, ist es ja nach Ps. 15, 1 f. 24, 3 f. eigenthümlich, auf Jehova's heiligen Berg gehen und an seiner geweihten Stätte stehen zu dürfen: die Höhe des Tempels konnte daher nach jener vermessenen Schlufsweise als diejenige angesehen werden, von welcher der Messias unverletzt sich hinablassen könne.

Die dritte Versuchung, welche Jesus besteht, ist wiederum eine der gefährlichsten von denen, welchen das Volk Israël unterlegen war, die zur Abgötterei, oder, was nach der späteren jüdischen Vorstellung dasselbe war (Baruch 4, 7. 1. Kor. 10, 20.), zur Teufelsanbetung. Diese Versuchung führt auch der Apostel Paulus 1. Kor. 10, 7. unter den Vorbildern für die Christen auf, und in einer oben (Not. 6) angeführten rabbinischen Stelle wird sie dem Teufel als unmittelbarem Urheber zugeschrieben. Wie sollte nun der Messias zur Anbetung des Teufels versucht werden? Hier reichten sich die Vorstellungen vom Messias als demjenigen, welcher als König des jüdischen Volks zugleich zum Herrn der übrigen bestimmt war, und vom Satan, als dem durch den Messias zu besiegenden Beherrscher der Heidenwelt [14]) die Hände. Die Weltherrschaft, welche der Messias nach der christianisirten Vorstellung der Zeit durch lange, zum Theil leidenvolle Mühe zu erringen hatte, bot ihm der Satan leichten Kaufes an, wenn er ihm den Zoll der Anbetung bringen wollte. Dieser Versuchung begegnet Jesus so, dafs er die Maxime, Gott allein zu dienen, welche den Israëliten 5. Mos. 6, 13. mit Bezug auf ihren Fehltritt eingeschärft worden war, dem Satan entgegenhält, und ihm damit zugleich den Abschied giebt.

Was hierauf Matthäus und Markus als Schluss der Versuchungsgeschichte haben, dafs Engel zu Jesu getreten

14) Bertholdt, Christolog. Judaeorum Jesu aetate, §. 36. not. 1. und 2. Fritzsche, Comm. in Matth. S. 169 f.

seien und ihn nach dem langen Fasten und der Arbeit der Versuchungen mit Nahrungsmitteln erquickt haben, ist theils durch den Engel vorgebildet, welcher nach 1. Kön. 19, 5. 6. dem Elias vor, wie nun dem Messias nach dem 40tägigen Fasten Speise gebracht hatte, theils wurde ja auch das Manna, welches den Hunger des Volks in der Wüste stillte, ἄρτος ἀγγέλων genannt (Ps. 78, 25. LXX. vergl. Weisheit 16, 20.) [15].

---

15) Vergl. mit der gegebenen Darstellung die im Ganzen übereinstimmenden Ausführungen von Schmidt, Fritzsche und Usteri an den §. 50. not. 1—3. angeführten Orten.

Drittes Kapitel.

Lokal und Chronologie des öffentlichen Lebens Jesu.

§. 33.

Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes über den gewöhnlichen Schauplaz der Thätigkeit Jesu.

Den Synoptikern zufolge hatte der zwar in dem judäischen Bethlehem geborene, aber in dem galiläischen Nazaret aufgewachsene Jesus Galiläa nur auf die kurze Zeit von seiner Taufe bis zur Gefangennehmung des Täufers verlassen, begab sich aber nach dem lezteren Ereignifs alsbald dahin zurück und begann lehrend, heilend, Jünger berufend, seine Wirksamkeit in der Art, dafs er ganz Galiläa durchreiste, zum Behuf eines Mittelpunkts seiner Thätigkeit aber seinen bisherigen Wohnort Nazaret mit Kapernaum, am nordwestlichen Ufer des galiläischen Sees, vertauschte (Matth. 4, 12—25. parall.). Von hier an haben zwar Markus und Lukas im Unterschiede von Matthäus manches Eigenthümliche und das mit ihm Gemeinsame zum Theil in andrer Ordnung; da sie jedoch in Bezug auf den geographischen Kreis, welchen sie Jesum beschreiben lassen, von Matthäus nicht abweichen, so kann die Darstellung dieses Lezteren hier unbedenklich zum Grunde gelegt werden. Ihm zufolge gehen nun galiläische und zum Theil bestimmt in Kapernaum vorgefallene Begebenheiten fort, bis 8, 18., wo Jesus über den galiläischen See sezt, aber, kaum am östlichen Ufer gelandet, wieder nach Kapernaum zurückkehrt (9, 1.). Nun eine Reihe durch kurze Übergänge, wie παράγων ἐκεῖθεν (9, 9. 27.) τότε (V. 14.) ταῦτα

αὐτῷ λαλοῦντος (V. 18.) u. dergl. verknüpfter Scenen, bei welchen an keine wesentliche Ortsveränderung, d. h. an keinen Wechsel der Provinz, dergleichen der Verfasser sonst weit sorgfältiger anzuzeigen pflegt, gedacht werden kann, wie denn auch das περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας — διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν 9, 35. offenbar nur eine Wiederholung ist von dem καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν ὁ Ἰησοῦς διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν 4, 23., also nur von einem Umherwandern in Galiläa zu verstehen. Die Botschaft des Täufers (K. 11.) empfängt Jesus nach dem Sinne des Referenten wahrscheinlich gleichfalls in Galiläa, da er ja im Zusammenhang mit derselben die Klage über die galiläischen Städte ausspricht; bei dem Vortrag der Parabeln (K. 13.) ist er am Meer, ohne Zweifel am galiläischen, und weil von seiner οἰκία die Rede ist (V. 1.), wahrscheinlich in der Nähe von Kapernaum. Nachdem er hierauf seine Vaterstadt Nazaret besucht hat (13, 53. ff.), fährt er (14, 13.) über den See, dem Lukas zufolge (9, 10.) nach der Gegend von Bethsaida (Julias), von wo er aber, nachdem er die Speisung vorgenommen, alsbald wieder an das westliche Ufer sich zurückbegiebt (14, 34.). Hierauf zieht sich Jesus in das nördlichste Ende des jüdischen Landes, an die phönicische Grenze hinauf (15, 21.), bald aber an den galiläischen See zurückgekehrt (V. 29.), begiebt er sich zu Schiffe an das östliche Ufer, in die Gegend von Magdala (V. 39.), zieht sich aber von hier wiederum nördlich, in die Gegend von Cäsarea Philippi (16, 13.), in die Nähe des Libanon, unter dessen Vorbergen wohl auch der Verklärungsberg (17, 1.) zu suchen ist. Nachdem er sich sofort mit seinen Jüngern noch einige Zeit in Galiläa umgetrieben (17, 22.), auch Kapernaum noch einmal besucht hatte (V. 24.), verläßt er Galiläa (19, 1.), um (der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge) [1]) durch Peräa nach Ju-

1) Fritzsche, p. 531.

däa zu reisen, (eine Reise, welche er nach Luc. 9, 52. durch Samarien gemacht zu haben scheint); 20, 17. ist er auf der Reise nach Jerusalem; V. 29. kommt er durch Jericho; 21, 1. befindet er sich in der Nähe von Jerusalem, wo er V. 10. einzieht.

Den Synoptikern zufolge kommt also Jesus von seiner Rückkehr nach der Johannistaufe bis zu seiner lezten Reise nach Jerusalem über die Grenzen von Nordpalästina nicht hinaus, sondern zieht in den Landschaften westlich und östlich vom galiläischen See und vom oberen Jordan, in den Gebieten des Herodes Antipas und Philippus, umher, ohne jemals südlich Samaria, noch weniger Judäa, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römischer Administration stehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieser Grenzen ist es näher wiederum das Land westlich vom Jordan und vom See Tiberias, also Galiläa, die Provinz des Antipas, in welche vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu fällt, indem nur von drei kurzen Abstechern auf das östliche Ufer des Sees, und zwei, schwerlich längere, an die nördlichen Grenzen des Landes, berichtet wird.

Ganz anders wird der Schauplaz der Wirksamkeit Jesu im vierten Evangelium angegeben. Auch hier zwar geht er, als er von Johannes getauft ist, nach Galiläa zu der Hochzeit in Kana (2, 1.) und von dort nach Kapernaum (V. 12.); doch schon nach wenigen Tagen ruft ihn das nahe Paschafest nach Jerusalem (V. 13.). Von Jerusalem begiebt er sich in die Landschaft Judäa (3, 22.), von wo er nach längerer Wirksamkeit (4, 1.) durch Samarien nach Galiläa zurückkehrt (V. 43.). Nachdem von hier nur eine Wunderheilung berichtet ist, folgt sogleich wieder eine neue Festreise nach Jerusalem (5, 1.) und aus dem dortigen Aufenthalt werden eine Heilung, Verfolgungen und längere Reden Jesu gemeldet, bis er (6, 1.) sich auf das östliche Uferland des Sees Tiberias, und von hier nach Kapernaum (V. 17. 59.) begiebt, worauf er einige Zeit in

Galiläa umherzog (7, 1.). Aber schon wieder reist er von da zum Laubhüttenfest nach Jerusalem (V. 2. 10.), und aus seinem diesmaligen Aufenthalt daselbst werden uns besonders viele Reden von ihm und Schwankungen seiner Stellung mitgetheilt (7, 10—10, 21.), auch an denselben, ohne einer Wegreise aus Jerusalem und Judäa zu erwähnen, unmittelbar sein Auftreten bei dem Fest der Tempelweihe angeknüpft (10, 22.). Nach diesem zog sich Jesus wieder in die Gegend von Peräa, wo er zuerst mit Johannes gewesen war, zurück (10, 40.) und hielt sich einige Zeit daselbst auf, bis ihn der Tod des Lazarus nach Bethanien bei Jerusalem rief (11, 1 ff.), von wo er sich nach Ephraim, in der Nähe der jüdischen Wüste, zurückzog (V. 54.), bis das Paschafest sich nahte, welches Jesus sofort, als sein letztes, besuchte (12, 1 ff.).

Nach Johannes war also Jesus vor seiner letzten Festreise schon bei vier Festen in Jerusalem und ausserdem Einmal in Bethänien gewesen, hatte ferner längere Zeit in der Landschaft Judäa und auf der Durchreise auch in Samaria gewirkt.

Warum haben nun, muss man fragen, die Synoptiker diese öftere Anwesenheit Jesu in Jerusalem und Judäa verschwiegen? warum die Sache so dargestellt, als wäre Jesus vor seiner letzten, verhängnisvollen Reise nach Jerusalem nicht über Galiläa und Peräa hinausgekommen? Lange Zeit freilich hat man in der Kirche diese Abweichung der synoptischen Darstellung übersehen, und neuerlich dieselbe sogar leugnen zu dürfen geglaubt. Allerdings, hat man gesagt, verlege Matthäus gleich Anfangs die Scene nach Galiläa und Kapernaum, und erzähle fort, ohne, bis auf die letzte, einer Reise nach Judäa zu gedenken: allein daraus dürfe man nicht schliessen, Matthäus wisse nichts von einer früheren judäischen Thätigkeit Jesu; denn da bei diesem Evangelisten das lokale Interesse hinter dem Streben nach einer Sachordnung gänzlich zurücktrete, so könne

man nicht wissen, ob nicht Manches, was er in den früheren Theilen seiner Schrift ohne Ortsangabe erzähle, vielleicht ihm selber wohl bewufst, nur von ihm nicht erwähnt, bei den früheren judäischen Reisen und Aufenthalten vorgefallen sei [2]). Allein dieses angebliche Zurücktreten des lokalen Interesses bei Matthäus ist, wie man neuestens gründlich nachgewiesen hat [3]), nichts weiter als eine harmonistische Fiktion. Wenn Matthäus so sorgfältig Kap. 4. den Anfang und K. 19. das Ende des vorwiegend galiläischen Aufenthalts Jesu angiebt: so mufs doch wohl das dazwischen Erzählte, wenn nicht besonders das Gegentheil bemerkt wird, als in Galiläa vorgefallen betrachtet werden; da er es alsbald bemerklich macht, wenn Jesus nur auf kurze Zeit über den galiläischen See hinüberfuhr, oder einen Zug nach Nordgaliläa unternahm: so wird er doch nicht die bedeutenderen Reisen nach Judäa und die zum Theil längeren Aufenthalte daselbst mit Stillschweigen übergangen haben, wenn er etwas von denselben wufste oder wissen wollte. Nur so viel ist zuzugeben, dafs die speciellsten Lokalitätsangaben, die Bezeichnungen der Orte und Ortsgebiete, in welchen Jesus wirkte, bei Matthäus nicht selten vernachlässigt sich finden; in dem Allgemeineren der Ortsbestimmungen hingegen, in der Angabe der palästinischen Landestheile und Provinzen, innerhalb deren Jesus wirksam war, will er so genau sein, als irgend ein anderer.

Man wird sich daher bequemen müssen, in diesem Stücke eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes einzuräumen [4]), wobei dann, wer die Evangelien harmonisiren zu müssen glaubt, zu verhüten suchen mufs,

---

2) Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 194.

3) Schleiermacher, Beiträge, S. 38 f.; über den Ursprung u. s. f. S. 7 f.

4) de Wette, Einleitung in das N. T. §. 98 und 106.

dafs die Differenz nicht zum Widerspruch werde, was nur dadurch geschehen kann, dafs man versucht, jene Abweichung nicht aus einer verschiedenen Ansicht der Evangelisten von dem Aufenthalt Jesu, sondern, bei gleicher Ansicht aus verschiedener Absicht zu erklären. Da nehmen nun die Einen an, dem Matthäus als Galiläer sei das Galiläische das Nächste gewesen, und defswegen habe er, obwohl auch der jerusalemischen Wirksamkeit Jesu kundig, doch nur auf die Darstellung von jenem sich beschränkt [5]. Allein welcher Biograph, der, unerachtet er seinen Held selbst in verschiedene Provinzen begleitet und ihn in denselben hatte wirken gesehen, doch nur das von ihm erzählte, was er gerade in seiner, des Biographen, Heimath verrichtet hatte! Schwerlich ist eine solche provinzielle Borniertheit jemals vorgekommen. Daher haben Andere die Annahme vorgezogen, dafs Matthäus, zu Jerusalem schreibend, aus der ihm vollständig bekannten Masse der Reden und Thaten Jesu vornehmlich nur die galiläischen herausgehoben habe, weil das in dem entfernteren Galiläa Geschehene zu Jerusalem weniger bekannt war und also eher erzählt zu werden brauchte, als das, was, in und bei Jerusalem vorgegangen, allen daselbst Wohnenden noch in frischer Erinnerung stand [6]. Doch hiegegen ist bereits von Andern [7]) bemerkt worden, wie unerwiesen die specielle Bestimmung des Matthäusevangeliums für judäische und jerusalemische Christen sei, dafs aber, diese selbst vorausgesezt, doch auch eine genaue Hinweisung auf das in der Heimath der Leser Geschehene keineswegs überflüssig hätte erscheinen können, und dafs endlich (was auch gegen den vorlezten Erklärungsversuch gilt) die gleiche Beschränkung Jesu auf Galiläa bei Markus und Lukas sich hieraus nicht

5) Paulus, ex. Handb. 1, s. S. 39.

6) Gurlitt, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 33.

7) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. w. S. 9.

erklären lasse, da ja diese augenscheinlich nicht blos für Judäa schrieben (noch auch, nach jener Erklärung, Galiläer waren) und zu Matthäus nicht in solchem Abhängigkeits-Verhältniſs standen, daſs sie über die von diesem gezogene Grenze nicht durch eigenthümliche Nachrichten hinauszugehen im Stande gewesen wären. Das Schönste aber ist, daſs diese zwei Arten, den Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern zu lösen, sich selbst gegenseitig durch Widerspruch auflösen. Denn wenn nach der einen Annahme Matthäus wegen der Nähe, nach der andern wegen der Entfernung von dem judäischen Schauplaz das auf diesem Vorgefallene soll verschwiegen haben: so zeigt die Erscheinung, daſs man zur Erklärung eines und desselben Umstands gleich gut zwei entgegengesezte Hypothesen machen kann, daſs beide sich gleich schlecht dazu eignen.

Wenn hienach derjenige Versuch, die bezeichnete Differenz zu lösen, welcher blos auf die örtlichen Verhältnisse der Verfasser Rücksicht nimmt, nicht ausreicht: so muſs höher hinaufgestiegen und auch Geist und Tendenz der evangelischen Schriften in Rechnung genommen werden. Von diesem Standpunkt aus hat man den Satz aufgestellt, dasselbe, was den Unterschied im Gehalte zwischen dem johanneischen Evangelium und den synoptischen begründe, liege auch ihrer Abweichung in Hinsicht auf den Umfang zum Grunde, d. h. weil die jerusalemischen Reden Jesu, welche uns Johannes berichtet, um verstanden zu werden, eine höhere Entwickelung des Christenthums, als sie in der ersten apostolischen Zeit gegeben war, erfordert haben, so sei das frühere Jerusalemische aus der ursprünglichen Evangelientradition, als deren Organe die Synoptiker schrieben, ausgeschlossen geblieben, und erst von dem später schreibenden Johannes zu einer Zeit, in welcher jene Entwicklung schon zum Theil vor sich gegangen war, nachgeholt worden *). Allein unerachtet dieser Lösungsversuch

*) Kran, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tübin-

tiefer geht, als die zuvorgenannten, so kann doch auch er nicht ausreichend befunden werden. Denn wie sollte doch das Populäre und das Esoterische in den Vorträgen Jesu so wunderlich sich vertheilt haben, dafs jenes durchaus nur nach Galiläa, dieses, mit alleiniger Ausnahme der harten Rede in der Synagoge zu Kapernaum, ausschliefslich nach Jerusalem gefallen wäre? Man könnte sagen: in Jerusalem hatte er ein gebildeteres Publikum vor sich als in Galiläa, das ihn eher fassen konnte. Allein übler konnten ihn unmöglich die Galiläer mifsverstehen, als ihn nach Johannes Bericht die Judäer durchaus mifsverstanden, und da in Galiläa Jesus am ungestörtesten mit seinen Jüngern zusammen war, sollte man eben hier den Siz seines tieferen Unterrichts vermuthen. Überdiefs, da aus dem lezten jerusalemischen Aufenthalt Jesu die Synoptiker eine reiche Lese allgemein verständlicher Reden desselben zu geben wissen, so können die früheren nicht ganz leer von dergleichen gewesen sein, es müfsten denn die Unterhaltungen Jesu bei den früheren Festaufenthalten sich durchaus höher gehalten haben, als die während des lezten, wovon sich schlechterdings kein Grund denken läfst. Doch, auch angenommen, dafs alle früheren judäischen und jerusalemischen Reden Jesu für die Zwecke der ersten apostolischen Überlieferung zu hoch gewesen wären, so gab es ja auch Thaten von dort zu erzählen, wie die Heilung des 38jährigen Kranken, des Blindgeborenen, die Auferweckung des Lazarus, welche durch die Wichtigkeit, die sie von jeher für die Verkündigung des Christenthums hatten, fast nöthigen mufsten, der früheren judäischen Aufenthalte Jesu, in welche sie fielen, Erwähnung zu thun.

Auf keine Weise also läfst es sich erklären, wie die Synoptiker, wenn sie von früheren Reisen Jesu nach Je-

---

ger Zeitschrift, 1134, 2tes Heft, S. 108 f. Vergl. Hug, Einleit. in d. N. T. 2, S. 205 ff. (3te Ausg.)

rusalem wufsten, dieselben nicht erwähnt haben sollten, und man mufs sagen: hat Johannes Recht, so wissen die drei ersten Evangelisten von einem wesentlichen Theil der früheren Wirksamkeit Jesu nichts; haben aber diese Recht, so hat der Verfasser des vierten Evangeliums, oder, wenn er einer Sage folgte, diese, einen grofsen Theil des von ihm erzählten Wirkens Jesu erdichtet, wenigstens in eine falsche Lokalität verlegt.

Näher angesehen indefs verhalten sich Johannes und die Synoptiker nicht blos so, dafs diese etwas nicht wüfsten, was jener berichtet, sondern ihr Verhältnifs ist der Art, dafs sie von positiv entgegengesezten Annahmen ausgehen. Wie nämlich die Synoptiker und besonders Matthäus, so oft Jesus, seit er sich einmal nach des Täufers Verhaftung dort ansässig gemacht hatte, Galiläa verläfst, selten versäumen, einen besondern Grund davon anzugeben, sei es, dafs er dem Volksandrang durch eine Überfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8, 18.), oder vor den Nachstellungen des Herodes in die peräische Wüste sich zurückgezogen habe (14, 13.), oder dafs er wegen des Anstosses, welchen die Schriftgelehrten an seinen Reden genommen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen sei (15, 21.): so finden wir umgekehrt bei Johannes gewöhnlich einen besondern Grund dafür angegeben, dafs Jesus Judäa verläfst und sich nach Galiläa zurückzieht. Will man auch nicht behaupten, dafs gleich seine erste Reise dahin nach der Taufe nur durch die Einladung nach Kana motivirt erscheine, so ist doch davon, dafs Jesus nach dem ersten Pascha, das er seit seinem öffentlichen Auftritt in Jerusalem zugebracht, wieder nach Galiläa geht, als Grund ausdrücklich die gefährliche Aufmerksamkeit angegeben, welche die wachsende Zahl seiner Anhänger bei den Pharisäern erregt hatte (4, 1 ff.); auch dafs er sich nach dem zweiten von ihm besuchten Feste in die Gegend östlich vom See Tiberias zurückzieht (6, 1.), mufs wohl ebenso

zu dem ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 18.) in Bezug gesezt werden, als gleich darauf für Jesu Wandel in Galiläa der Grund angegeben wird, dafs ihm der Aufenthalt in Judäa wegen der Nachstellungen seiner Feinde lebensgefährlich gewesen (7, 1.). Zwischen dem folgenden Laubhütten- und dem Enkänienfest (10, 22.) scheint es, wie wenn Jesus, weil diesmal keine ungünstigen Umstände ihn zur Entfernung nöthigten, die dazwischenliegenden Monate in der Hauptstadt geblieben wäre [9]); ohnehin stellen sich die Züge nach Peräa (10, 40.) und Ephraim (11, 54.) als solche dar, zu welchen Jesum nur die Rücksicht auf die Verfolgungen seiner Feinde genöthigt habe.

Ganz dasselbe Verhältnifs also, welches in Bezug auf den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu zwischen Matthäus und Lukas stattfand, haben wir hier in Betreff des eigentlichen Schauplatzes der Wirksamkeit Jesu zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten. Wie nämlich dort Matthäus Bethlehem als den ursprünglichen Wohnsiz voraussetzte, Nazaret aber nur als den durch zufällige Umstände herbeigeführten, Lukas umgekehrt: so ruht hier die ganze Darstellung der Synoptiker auf der Ansicht, dafs Galiläa das eigenthümliche Gebiet der Thätigkeit Jesu vor seiner lezten Reise gewesen sei, welches er nur aus besondern Ursachen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe, — die des Johannes aber umgekehrt auf der Voraussetzung, eigentlich hätte Jesus immer in Judäa und Jerusalem wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegeneren Provinzen zurückzuziehen [10]).

Kann von diesen entgegengesezten Voraussetzungen nur Eine die richtige sein: so hat man in der Wahl zwischen beiden neuestens immer nur zu Gunsten des vierten Evan-

9) So Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 194.

10) Vgl. Lücke, a. a. O, S. 546.

gelisten entschieden, und selbst der Verfasser der Probabilien hat diese Differenz nicht zum Nachtheil desselben geltend gemacht. De Wette hat es geradezu unter den Bedenklichkeiten gegen die Ächtheit des Matthäusevangeliums aufgezählt, dafs es die Wirksamkeit Jesu fälschlich auf Galiläa einschränke [11]), und Schneckenburger weifs unter den Zweifelsgründen gegen den apostolischen Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums keinen bedeutsamer hervorzuheben, als die Unbekanntschaft seines Verfassers mit dem aussergaliläischen Wirken Jesu [12]). Soll diese Entscheidung gegründet sein, so mufs sie auf sorgfältiger Erwägung der Frage ruhen, welche von beiden unvereinbaren Erzählungen durch äussere Gründe mehr gestützt und nach inneren Gründen die wahrscheinlichere sei? Hier steht es nun mit den äusseren Gründen, welche in den Zeugnissen für die Ächtheit der beiderseitigen Evangelien, und zwar auf Seiten der Synoptiker namentlich des Matthäusevangeliums, bestehen, der Einleitung zufolge ziemlich gleich, d. h. sie entscheiden beiderseits nicht, sondern überlassen den inneren Gründen die Entscheidung. In Bezug auf diese aber kommen zwei Fragen in Betracht, zunächst die: ist es wahrscheinlicher, dafs, unerachtet Jesus wirklich schon vor seiner lezten Reise öfters in Jerusalem und Judäa gewesen war, doch in der Zeit und Gegend, wo die synoptischen Evangelien entstanden, jede Kunde davon sich verloren, oder dafs umgekehrt, ohne dafs Jesus vor seiner lezten Reise jemals in öffentlicher Wirksamkeit nach Judäa gekommen war, doch an dem Ort und bis zu der Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Sage von mehreren solchen Reisen sich gebildet hatte?

Dafs der erste Fall leicht möglich gewesen, dieſs zu-

11) Einleitung in das N. T. §. 98.

12) Über den Ursprung u. s. f., S. 7. Beiträge u. s. f., S. 38 ff.

chen die genannten Kritiker auf folgende Weise darzuthun. Das erste Evangelium, sagen sie [13]), und mehr oder weniger auch die zwei mittleren, enthalten die Tradition über das Leben Jesu, wie sie sich in Galiläa gebildet hatte; hier aber hatte sich vorwiegend nur die Kunde von dem, was von Jesu eben in dieser Provinz gethan und geredet worden war, erhalten, von dem Aussergaliläischen aber war nur das Wichtigste, die Geburt, Einweihung und namentlich die letzte Reise Jesu, auf welcher sein Tod erfolgte, bekannt geworden, das Übrige aber, so namentlich die früheren Festreisen, entweder unbekannt geblieben oder frühzeitig wieder in Vergessenheit gerathen, so dafs, was etwa auch von einzelnen Notizen aus einem oder dem andern früheren Festaufenthalt Jesu verlautete, weil man nur von Einem solchen, dem letzten, wufste, in diesen verlegt wurde. Allein ebenderselbe Johannes, auf welchen diese Theologen sonst Alles bauen, meldet ausdrücklich von den Galiläern (4, 45.), dafs auch sie auf dem ersten Paschafeste, welches Jésus nach seiner Taufe besuchte (und also wohl auch auf den übrigen), gewesen seien, und zwar in Masse wie es scheint, da ja in Folge dessen, dafs die Galiläer in Jerusalem seine Thaten gesehen hatten, Jesus eine günstige Aufnahme in Galiläa fand. Nimmt man noch dazu, dafs die meisten Jünger Jesu, die ihn auch auf den früheren Festreisen begleiteten (s. z. B. Joh. 4, 22. 9, 2.), Galiläer waren, so ist es undenkbar, dafs nicht von Anfang an Nachrichten über die frühere Wirksamkeit Jesu in Jerusalem nach Galiläa gekommen sein sollten. Einmal dahin gekommen aber konnten sie vielleicht mit der Zeit wieder erlöschen? Allerdings hat die Tradition eine verschwemmende, assimilirende Kraft: da die letzte Reise Jesu nach Jerusalem besonders merkwürdig war, so konnten die früheren allmählich mit dieser zusammenfliefsen. Aber

13) Schleiermachern, Beiträge, S. 39 f.

einen anderen Trieb hat die Sage auch und der ist ihr stärkster, nämlich zu verherrlichen. Nun könnte man freilich sagen: zur Verherrlichung der Provinz, in welcher die synoptische Tradition entstand, diente es, die frühere Wirksamkeit Jesu ganz in die Grenzen Galiläa's einzuschliefsen. Allein, nicht Galiläa wollte die synoptische Sage verherrlichen, über welches sich vielmehr sehr harte Urtheile in derselben finden, sondern Jesum verherrlicht sie, und dieser steht um so gröfser da, je weniger er sich von jeher in dem galiläischen *angulus terrae* verkrochen, je öfter er sich auf dem glänzenden Schauplatz der Hauptstadt, besonders wenn diese von Zuschauern und Zuhörern aus allen Regionen so zahlreich wie um die Festzeiten besucht war, producirt hatte. Wenn daher auch geschichtlich nur Eine jerusalemische Reise Jesu stattgefunden hätte, so konnte doch die Sage versucht sein, nach und nach deren mehrere zu machen, indem sie für sich von dem Schlusse ausgieng: wie wird ein so grofses Licht als Jesus war, so lange unter dem Scheffel gestanden und nicht frühzeitig und oft sich auf den erhabenen Leuchter gestellt haben (Matth. 5, 15.), welchen ihm Jerusalem darbot? in Bezug auf die Gegner aber glaubte man Einwürfen, wie schon die ungläubigen ἀδελφοὶ Ἰησοῦ Joh. 7, 3. 4. sie machten, dafs, wer etwas Rechtes leisten zu können sich bewufst sei, sich nicht verstecke, sondern die Öffentlichkeit suche, um sich Anerkennung zu verschaffen, nicht besser begegnen zu können, als durch die Wendung, dafs Jesus allerdings auch früher schon jene Öffentlichkeit gesucht und sich Anerkennung in weiteren Kreisen erworben habe, woraus sich dann leicht allmählig die Vorstellung bilden konnte, wie sie jezt im vierten Evangelium zum Grunde liegt, dafs nicht Galiläa, sondern Judäa der eigentliche Aufenthalt Jesu gewesen sei.

Wenn sich auf diese Weise, die Sache vom Standpunkt möglicher Sagenbildung aus betrachtet, die Wage

auf die Seite der Synoptiker neigt: so fragt sich, ob das Resultat dasselbe bleibt, wenn zu den Verhältnissen und Absichten Jesu hinaufgestiegen und von diesem Gesichtspunkt aus zweitens gefragt wird, ob es wahrscheinlicher sei, dafs Jesus während seines öffentlichen Lebens mehrmals oder nur Einmal in Judäa und Jerusalem gewesen sei? Auch hier zwar ist die Bedenklichkeit, dafs mit den mehreren Festreisen auch ein Hauptmoment, die Bildung Jesu zu erklären, wegfiele, nicht schwer zu heben. Denn theils reicht zur Erklärung der Bildung Jesu auch die Annahme von mehreren Festreisen nicht aus, und da auf die innere Begabung doch das Hauptgewicht gelegt werden mufs, können wir nicht wissen, ob einem Geist wie der seinige war, nicht auch Galiläa genug Bildungsmittel darbot; theils würden ja, wenn wir den Synoptikern folgen, nur diejenigen Festreisen wegfallen, welche Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt gemacht haben soll, so dafs er früher, ohne noch eine Rolle zu spielen, öfters auf den Festen gegenwärtig gewesen sein könnte. Wollte man aber selbst das nicht begreiflich finden, wie Jesus nach seinem öffentlichen Auftritt sich so lange auf Galiläa habe beschränken mögen, statt auf den durch höhere Bildung und gröfsere Frequenz weit tauglicheren Boden Judäa's und Jerusalems sich zu begeben: so ist es ja längst anerkannt, wie in dem von Priesterherrschaft und Pharisäerthum weniger abhängigen Galiläa mit seinen einfachen und kräftigen Naturen Jesus leichter Eingang finden und daher Ursache genug haben konnte, erst nachdem er hier durch längere Wirksamkeit einen festen Grund gelegt, sich auch nach Jerusalem zu wenden, wo er, als im Mittelpunkt des priesterlichen und pharisäischen Regiments, auf stärkeren Widerstand rechnen mufste. Bedenklicher wird die Sache, wenn man die Darstellung der Synoptiker im Verhältnifs zum mosaischen Gesez und zur jüdischen Sitte betrachtet. Bei der strengen Vorschrift des Gesetzes, dafs jeder Israëlit jähr-

lich an den drei Hauptfesten vor Jehova erscheinen solle (2. Mos. 23, 14 ff.) und bei Jesu Ehrfurcht vor den mosaischen Institutionen (Matth. 5, 17 ff.), läfst es sich nicht ohne Schwierigkeit denken, dafs Jesus während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Wirksamkeit nur Eine Festreise sollte unternommen haben [14]). Indefs, das Matthäusevangelium, welches diese Darstellung giebt, wir mögen von Zeit und Ort seiner Abfassung urtheilen, wie wir wollen, ist jedenfalls in einem judenchristlichen Gebiet entstanden, wo man, was das Gesez von einem frommen Israëliten forderte, gar wohl wufste, also auch ein Bewufstsein davon haben mufste, in welchen Widerspruch gegen das Gesez man Jesum verwickelte, wenn man aus seiner mehrjährigen öffentlichen Wirksamkeit nur Einen Festbesuch meldete, oder (falls die Synoptiker nur ein einjähriges Wirken Jesu voraussetzen sollten, wovon unten) wenn man ihn ausser dem Pascha die beiden andern Jahresfeste versäumen liefs. Fand also ein der jüdischen Sitte noch so nahe stehender Kreis an der Annahme nur Eines Festbesuchs Jesu nichts Anstöfsiges: so weifs ich nicht, ob diese Auktorität nicht auch uns das Bedenken in dieser Sache benehmen sollte? Wirklich auch, wenn man die historischen und geographischen Verhältnisse näher erwägt, könnte die Frage entstehen, ob zwischen dem entlegenen, zum Theil von Heiden bewohnten Galiläa und Jerusalem das kirchliche Band damals ein so enges gewesen sei, dafs ein Mitmachen sämmtlicher Festreisen von einem Galiläer erwartet werden konnte? wie denn auch nach der johanneischen Darstellung Jesus ein in die Periode seines öffentlichen Lebens gefallenes Pascha nicht besucht hat (Joh. 6, 4.). Der für die Synoptiker ungünstigste Punkt aber ist nun, dafs es unerklärlich scheint, wie Jesus bei seinem lezten Aufenthalt in Jerusalem während der kurzen Dauer der

14) Ilse, Einleit. in das N. T. 2. Thl., S. 210.

Festtage sich mit der regierenden Partei der Hauptstadt so entschieden habe verfeinden können, dafs sie seine Gefangennehmung und Hinrichtung veranstaltete, wenn man nicht nach Johannes annimmt, dafs sich diese Feindschaft schon bei früherer öfteren Anwesenheit Jesu in Jerusalem angesponnen und allmählig ausgebildet hatte [15]). Beruft man sich hier darauf, dafs sich theils auch in galiläischen Synagogen ansäfsige Schriftgelehrte und Pharisäer fanden (Matth. 9, 3. 12, 14.), theils solche, die in der Hauptstadt wohnten, die Provinzen zu durchreisen pflegten (Matth. 15, 1.), dafs also ein hierarchischer Nexus vorhanden war, vermöge dessen man Jesu in Jerusalem längst den Tod geschworen haben konnte, ehe er einmal öffentlich wirkend dahingekommen war: so scheint eben hieraus eine kirchliche Verbindung zwischen Galiläa und Jerusalem sich zu ergeben, welche die Unterlassung einer Reihe von Festbesuchen von Seiten Jesu unwahrscheinlich macht. Eine den Synoptikern sehr gefährliche Einzelheit ist noch folgende. Die Worte: Ἱερουσαλήμ, Ἱερουσαλήμ, — ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου — καὶ οὐκ ἠθελήσατε, haben bei Lukas, der sie Jesu in den Mund legt, ehe er während seiner öffentlichen Wirksamkeit Jerusalem auch nur gesehen (13, 34.), gar keinen Sinn, und auch nach der besseren Anordnung des Matthäus (23, 37.) ist nicht abzusehen, wie Jesus nach einem einzigen Aufenthalt von wenigen Tagen auf häufige Versuche, die Bewohner Jerusalems zu gewinnen, sich berufen konnte. Sollen also diese Worte nicht dafür angesehen werden, Jesu später untergelegt worden zu sein, was bei einer so originellen Gnome immer schwer hält: so müfste, um sie passend zu finden, allerdings eine Reihe früherer jerusalemischer Aufenthalte Jesu, wie sie das vierte Evangelium bietet, angenommen werden.

Aus dem Bisherigen wird erhellen, ob, wo so Vieles

15) Hug, a. a. O. S. 211 f.

pro und *contra* sich disputiren läßt, die unbedenkliche Entscheidung der Kritiker für die Darstellung des vierten Evangeliums eine berechtigte sei; wir unsererseits sind weit entfernt, uns ebenso übereilt für die Synoptiker auszusprechen, und begnügen uns, den oft übersehenen wahren Stand der synoptisch-johanneischen Streitsache zu weiterer Prüfung vorgelegt zu haben.

§. 54.

Der Wohnsitz Jesu in Kapernaum.

Wie Jesu für die Zeit, die er in Judäa zubrachte, vorzugsweise die Hauptstadt und deren Umgegend zum Schauplatz seiner Wirksamkeit angewiesen war: so könnte es scheinen, als wäre ihm für den galiläischen Aufenthalt etwa seine Vaterstadt Nazaret nahe gelegt gewesen. Statt dessen finden wir ihn aber, wenn er nicht auf Reisen ist, wie schon erwähnt, in Kapernaum heimisch: die Synoptiker bezeichnen diesen Ort als die ἰδία πόλις Jesu (Matth. 9, 1. vrgl. Marc. 2, 1.); hier war nach ihnen der οἶκος, wo sich Jesus aufzuhalten pflegte (Marc. 2, 1. 3, 20. Matth. 13, 1. 36.), welches vielleicht das Haus des Petrus war (Marc. 1, 29. Matth. 8. 14. 17, 25. Luc. 4, 38.). Im vierten Evangelium, welches Jesum überhaupt nur sehr vorübergehend in Galiläa zeigt, tritt auch Kapernaum nicht als Wohnort Jesu hervor, und scheint eher Kana als der Ort vorausgesetzt zu werden, mit welchem Jesus am meisten in Verbindung hatte. Nach seiner Taufe kommt er hier zuerst nach Kana (2, 1.), zwar diesmal aus einer besondern Veranlassung; hierauf hält er sich nur kurze Zeit in Kapernaum auf (V. 12.); dann aber nach der Rückkehr von der ersten Festreise ist es wieder Kana, wohin sich Jesus begiebt, und selbst eine Heilung, welche er nach den Synoptikern zu Kapernaum vornimmt, läßt ihn das vierte Evangelium von Kana aus verrichten (4, 46 ff.), worauf wir ihn aber noch Einmal in der Synagoge von Kapernaum finden

(6, 59.). Auch die vornehmsten Jünger läfst das johanneische Evangelium nicht, wie die Synoptiker, aus Kapernaum, sondern theils aus Kana (21, 2.), theils aus Bethsaida sein (1, 45.). Der letztere Ort übrigens wird neben Chorazin auch von den Synoptikern als ein solcher erwähnt, an welchem Jesus vorzugsweise wirksam gewesen (Matth. 11, 21. Luc. 10, 13.).

Wie es gekommen sei, dafs Jesus gerade Kapernaum zum Mittelpunkt seines galiläischen Aufenthalts machte, davon giebt Markus gar keine Rechenschaft, sondern läfst ihn nach seiner Rückkehr nach Galiläa und der Berufung der Fischerpaare ohne Weiteres dahin kommen (1, 21.). Matthäus (4, 13 ff.) giebt einen Grund an, aber einen wunderlichen, dafs nämlich eine A. T.liche Weissagung (Jes. 8, 23. 9, 1.) dadurch habe erfüllt werden müssen; eine Begründung, welche nur zeigt, dafs der Evangelist keine bessere zu geben wufste. Lukas glaubt den Grund in etwas Andrem gefunden zu haben, das sich weit eher hören läfst. Nach ihm nämlich nimmt Jesus nicht sogleich nach seiner Rückkehr von der Taufe in Kapernaum seinen Aufenthalt, sondern macht zuerst in Nazaret einen Versuch, nach dessen Fehlschlagen er sich erst nach Kapernaum wendet. Mit gröfster Anschaulichkeit wird uns berichtet, wie Jesus am Sabbat in der Synagoge zu Nazaret aufgetreten sei, und eine Prophetenstelle auf eine Weise ausgelegt habe, welche allgemeine Bewunderung seines Vortrags, aber ebensobald auch hämische Rückblicke auf seine beschränkten Familienverhältnisse hervorrief. Jesus hierauf habe die Unzufriedenheit der Nazaretaner darüber, dafs er nicht auch bei ihnen wie in Kapernaum Wunder thue, auf die Geringschätzung, die jeder Prophet eben in seiner Heimath am meisten zu erfahren habe, zurückgeführt, und ihnen in A. T.lichen Beispielen gedroht, dafs die göttlichen Wohlthaten ihnen entzogen und Auswärtigen werden zugewendet werden. Hierüber ergrimmt, haben sie

ihn an den Abhang des Bergs hinausgeführt, um ihn hinabzustürzen: er aber sei unverletzt durch ihre Reihen hindurchgegangen 4, 16—30.).

Von einem Besuch Jesu in Nazaret wissen auch die beiden anderen Synoptiker, aber sie versetzen ihn in eine viel spätere Zeit, als Jesus schon längst in Galiläa gewirkt, und namentlich schon lange sich in Kapernaum ansässig gemacht hatte (Matth. 13, 54 ff. Marc. 6, 1 ff.). Beide Vorgänge pflegte man sonst [1]) in das Verhältnifs zu stellen, dafs Jesus, unerachtet er das erste Mal so übel aufgenommen worden war, wie Lukas erzählt, doch später noch einmal habe einen Versuch machen wollen, ob nicht seine längere Abwesenheit und seither erworbener Ruhm das kleinstädtische Urtheil der Nazaretaner gebessert habe, was aber nicht der Fall gewesen sei. Allein die beiden Scenen sehen sich doch gar zu ähnlich, um sich leicht auseinanderhalten zu lassen. Beidemale macht das Lehren Jesu in der Synagoge, welches Lukas nur näher beschreibt, denselben Eindruck, dafs die Nazaretaner eine solche Weisheit an dem Sohne des Zimmermanns Joseph nicht begreifen können; beidemale läfst es Jesus an Wundern fehlen, wovon bei den zwei ersten Evangelisten mehr die Ursache, nämlich der Unglaube der Nazaretaner, bei dem dritten mehr die ungünstige Wirkung auf dieselben hervorgehoben wird; beidemale endlich spricht Jesus die Erfahrung aus von dem in der eigenen Heimath am wenigsten angesehenen Propheten, woran er bei Lukas noch weitere Reden anknüpft, welche die Nazaretaner zum Versuch eines Gewaltstreichs reizen, wovon die beiden andern Referenten nichts wissen. Entscheidender aber ist das Andere, dafs keine von beiden Erzählungen die andre vor sich dulden will, sondern jede den Anspruch macht, den ersten Vorfall die-

1) So noch Paulus, exeg. Handb. 1, b. S. 403.

ser Art zu betreffen [2]), indem sich in beiden die erste Befremdung der Landsleute Jesu über seine plözlich zu Tage gekommenen Geistesgaben ausspricht, die sie mit seinen sonstigen Verhältnissen nicht sogleich zu reimen wusten [3]). Wäre nämlich nach der zunächst sich bietenden Annahme dem von Matthäus und Markus erzählten Auftritt der bei Lukas beschriebene vorangegangen gewesen: so hätten die Nazaretaner nicht zum zweitenmal sich wundern können, πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη; da sie ja von dieser schon das erstemal Proben bekommen hatten; sollte aber umgekehrt die von Lukas erzählte Begebenheit die zweite sein: so konnten sie sich dann theils nicht wieder über die λόγους τῆς χάριτος an dem υἱὸς Ἰωσήφ verwundern aus demselben Grunde, theils konnte Jesus nicht schlechtweg sagen: σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν, ohne einen strafenden Rückblick auf die frühere Gelegenheit zu werfen, bei welcher sie sich bereits hatte erfüllen wollen, aber durch ihre Unempfänglichkeit daran verhindert worden war.

Durch diese Erwägungen sind jezt die Ausleger grossentheils zu der Einsicht gelangt, dass hier dieselbe Geschichte nur verschieden gestellt und geschildert sei [4]), und es fragt sich blos noch, welche Relation den Vorzug verdiene? Was die Stellung betrifft, so scheint auf den ersten Anblick die des Lukas Alles für sich zu haben. Für die Verlegung des Wohnsitzes giebt sie den erwünschten Grund; auch die Verwunderung der Nazaretaner scheint sich am besten begreifen zu lassen, wenn Jesus nur so eben erst öffentlich aufgetreten war, und so hat man noch

2) Diess hat besonders Schleiermacher in's Licht gestellt, über den Lukas S. 63.

3) Strauss, über den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums, S. 39.

4) So Olshausen, Paulus s. d. St. Hase, Leben Jesu §. 56. Strauss, a. a. O.

neuestens dem Matthäus seine von Lukas abweichende falsche Einordnung dieser Erzählung zum bedeutenden Vorwurf gemacht [5]). Allein Ein Zug findet sich in allen drei Erzählungen, der es erschwert, den Vorfall in so ganz frühe Zeit zu setzen. Trat nämlich Jesus in dieser Weise zu Nazaret auf, ehe er Kapernaum zum Hauptschauplatz seiner Wirksamkeit gemacht hatte: so konnten die Nazaretaner nicht sagen, wie Jesus bei Lukas sie sagen läßt: ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα ἐν τῇ Καπερναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου, noch auch konnten sie sich nach Matthäus und Markus über die δυνάμεις Jesu wundern, welche, unerachtet der verwirrenden Verbindung mit der in Nazaret erprobten σοφία, doch, weil ja Jesus in Nazaret damals kein oder nur wenige Wunder that, nothwendig als anderswo verrichtet gedacht werden müssen. Wunderten sich also die Nazaretaner und sahen scheel über die Thaten Jesu in Kapernaum: so mußte Jesus schon vorher sich daselbst aufgehalten haben, und kann nicht erst in Folge des damaligen Auftritts in Nazaret dorthin gezogen sein. Hieraus wird deutlich, daß diese Erzählung ursprünglich für eine spätere Stellung gemacht und von Lukas nur durch Conjektur früher gestellt worden ist, welcher hiebei redlich wenn wir wollen, oder nachläßig genug war, die nur bei der späteren Stellung denkbare Erwähnung kapernaitischer Thaten Jesu stehen zu lassen [6]). Neigt sich so in Betreff der Stellung der Begebenheit der Vortheil auf die Seite des Matthäus und Markus: so bleiben wir über den Grund, welcher Jesum bewog, seinen Sitz von Nazaret nach Kapernaum zu verlegen, im Dunkeln, wenn nicht theils der Umstand, daß einige seiner vertrautesten Jünger dort zu Hause waren, theils der größere Verkehr des Ortes etwas dazu beigetragen hat.

---

5) Süvern, a. a. O.

6) Schleiermacher, a. a. O. S. 64.

Was die beiderseitige Schilderung der Scene bet
so hat die Ausführlichkeit der von Lukas gelieferten ge
über dem Summarischen der von den beiden andern E
gelisten gegebenen gewöhnlich das Urtheil zur Folge,
jene die genauere und richtigere sei [7]). Treten wir n
so zeigt sich die gröfsere Ausführlichkeit der Erzäl
des Lukas zuerst darin, dafs er sich nicht begnügt,
im Allgemeinen eines von Jesu in der Synagoge gehalt
Vortrags zu gedenken, sondern auch die A. T.liche S
angiebt, über welche er gesprochen, und den Anfang
Anwendung, die er von derselben gemacht habe. Die S
ist aus Jes. 61, 1. 2., wo der Prophet die Rückkehr
dem Exil ankündigt; nur die Worte: ἀποστεῖλαι τεθ
μένους ἐν ἀφέσει sind aus Jes. 58, 6. eingeschoben. D
Stelle giebt nun Jesus eine messianische Deutung, in
er sie durch seinen Auftritt für erfüllt erklärt. Wi
gerade auf diesen Text gekommen, darüber hat man
schiedenes vermuthet. Da man weifs, dafs bei den a
ren Juden für die einzelnen Sabbate und Feste besti
Abschnitte aus der Thorah und den Propheten zum
lesen in den Synagogen bestimmt waren: so vermu
man, für den damaligen Sabbat oder Festtag sei eben
Abschnitt aus Jesaias festgesetzt gewesen. Und zwar
die Perikope, aus welcher die Worte ἀποστεῖλαι κ.
genommen sind, am grofsen Versöhnungsfest gelese
werden pflegte: so hat Bengel zu einem Grundpfeiler s
evangelischen Chronologie die Voraussetzung gemacht,
die vorliegende Begebenheit am Versöhnungstage vor
gegangen [8]). Allein wenn Jesus an diesem Feste di
dentliche Vorlesung hielt, so durfte er aus der für
selbe bestimmten Perikope nicht blos ein paar verl
Worte einfliefsen lassen, und den gröfseren Theil der

7) Vers. ebendas. S. 63 f.
8) Ordo temporum S. 220 ff. ed. 2.

tion aus einer ganz andern Stelle nehmen; überhaupt aber ist nicht erweislich, dafs schon zu Jesu Zeit bestimmte Lesestücke auch aus den Propheten vorgeschrieben gewesen seien [9]). War also Jesus nicht durch diese äussere Veranlassung auf die bezeichnete Stelle hingewiesen, so fragt sich: schlug er sie absichtlich oder unabsichtlich auf? Manche freilich lassen ihn so lange blättern, bis er die Stelle, welche er im Sinne hatte, findet [10]): allein Olshausen hat wohl recht, wenn er sagt, das ἀναπτύξας τὸ βιβλίον εὗρε τὸν τόπον deute nicht auf ein reflektirend absichtliches, sondern auf ein vom Geist geleitetes Finden jener Stelle hin [11]). Dafs aber auf diese Weise Jesus hier zufällig gerade diejenige Stelle aufgeschlagen haben soll, welche zur Bezeichnung seines ersten messianischen Auftretens so ausgesucht passte, das Auffallende hievon wird durch die Berufung auf den Geist als *deus ex machina* nur schlecht versteckt. Wohl konnte Jesus diese Stelle mit Bezug auf sich selber im Munde führen, und ebenso konnte sie dem Evangelisten als in Jesu erfüllt vorschweben; Matthäus hätte sie vielleicht in seiner eignen Person durch ἵνα πληρωθῇ eingeführt und gesagt, Jesus habe nunmehr sein messianisches κήρυγμα begonnen, auf dafs die Weissagung Jes. 61. 1 f. erfüllet würde; statt dessen legt sie Lukas, der diese Formel weniger liebt, oder die Tradition, aus welcher er schöpfte, Jesu selbst bei seinem ersten messianischen Auftritt in den Mund, — sehr geschickt offenbar, aber wegen des dabei vorauszusetzenden Zufalls minder wahrscheinlich, so dafs ich mir lieber an der unbestimmten Angabe des Matthäus und Markus genügen lassen will.

Das Andere, worin der Vorzug der Schilderung des

9) Paulus, a. a. O. 1, b, S. 407.
10) Paulus, a. a. O., aber auch Lightfoot, horae, S. 765.
11) Bibl. Comm. 1, S. 470.

Lukas in Hinsicht der Ausführlichkeit bestehen soll, das anschauliche Gemälde der tumultuarischen Schlufsscene, haben selbst diejenigen, welche im Ganzen seiner Erzählung den Vorzug geben, doch nicht ganz zurechtzulegen gewufst. Denn einmal konnte man sich nicht verbergen, dafs die Gründe einer so äusserst gewaltsamen Vertreibung aus der Darstellung des Lukas nicht erhellen [12]), und doch läfst sich, dafs es dabei auf das Leben Jesu abgesehen gewesen sei, nicht (mit Schleiermacher [13])) leugnen, ohne das εἰς τὸ κατακρημνίσαι αὐτόν (V. 29.) geradezu für einen falschen Zusatz des Referenten zu erklären, wodurch seine Glaubwürdigkeit für den ganzen Abschnitt einen bedeutenden Stofs bekäme. Besonders aber das διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν ἐπορεύετο (V. 30.) ist ein Zug, der sich, wenigstens nach des Erzählers Absicht, nicht durch den blofsen Herrscherblick Jesu (mit Hase) erklären läfst, sondern auch hier behält Olshausen Recht, wenn er sagt, der Tendenz des Schriftstellers nach solle ausgesprochen sein, Jesus sei deswegen ungekränkt mitten durch seine wüthenden Feinde hindurchgegangen, weil seine göttliche Kraft Sinn und Glieder derselben gebunden hielt, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (Joh. 8, 20.), und weil Niemand sein Leben von ihm nehmen konnte, bis er selbst es hingab (Joh. 10, 18.) [14]). Nur um so weniger aber wird man auch in diesem Zuge das verherrlichende Bestreben der Sage verkennen, vermöge dessen sie Jesum als einen solchen darzustellen liebte, von welchem, wie von einem Lot (1 Mos. 19, 11.) und Elisa (2 Kön. 6, 18.) eine höhere Hand, oder besser seine eigene Macht als höheren Wesens, die Feinde abwehrte, wenn man auch nicht gerade, was schon Ter-

---

12) Hase, Leben Jesu, §. 16.

13) Über den Lukas, S. 63.

14) A. a. O. S. 478; vgl. 2, S. 214.

tullian verwehrt [15], ein *illudere per caliginem*, wie in jenen beiden Fällen, annehmen will. Also auch in diesem Stükke ist der einfachere Schluss bei den beiden ersten Evangelisten vorzuziehen, dass Jesus, durch den Unglauben der Nazaretaner an weiterer Wirksamkeit verhindert, seine undankbare Vaterstadt verlassen habe.

§. 33.

Abweichungen der Evangelisten in Bezug auf die Chronologie des Lebens Jesu. Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit.

Was die Zeitrechnung des öffentlichen Lebens Jesu betrifft, so muss die Frage nach der Dauer desselben im Ganzen von der andern nach der Vertheilung der einzelnen Begebenheiten innerhalb dieses Zeitraums unterschieden werden.

Wie lange die öffentliche Wirksamkeit Jesu gewährt habe, wird von keinem unsrer Evangelisten ausdrücklich gesagt; doch während uns die Synoptiker auch zu einem Schlusse auf jene Dauer nichts an die Hand geben, finden wir bei Johannes einige Data, welche uns zu einem solchen Schlusse zu berechtigen scheinen. Bei den Synoptikern ist keine Andeutung, wie lange nach Jesu Taufe seine Gefangennehmung und Hinrichtung vorgefallen; nirgends sind Monate und Jahre unterschieden, und wenn es ein und das andremal heisst: μετ' ἡμέρας ἕξ oder δύο (Matth. 17, 1. 26, 2.), so können diese einzelnen festen Punkte in der allgemeinen Unbestimmtheit, in welcher sie schwimmen, durchaus keinen sichern Halt gewähren. Das vierte Evangelium dagegen giebt uns eben durch jene Festreisen Jesu, durch deren Mehrzahl es sich von den übrigen unterscheidet, zugleich chronologische Anhaltspunkte an die Hand, indem, so oft Jesus auf einem dieser jährigen Feste und namentlich auf dem Paschafest erschienen ist, so viele volle

---

15) cfr. Marcion. 4, 8.

Jahre seiner Wirksamkeit, nach Abzug des ersten Festes, gerechnet werden dürfen. Wir haben im vierten Evangelium nach der Taufe Jesu zuerst ein von ihm besuchtes Paschafest (2, 13.), zwischen welchem und der Taufe nur kurze Zeit zu liegen scheint (vergl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12.). Nun aber das nächste von Jesu besuchte Fest (5, 1.) welches nur unbestimmt als ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων bezeichnet ist, war von jeher die crux der N. T.lichen Chronologen. Bedeutend ist es für die Bestimmung der Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nur, wenn es ein Pascha ist, denn in diesem Falle wäre hier das erste Jahr seiner Wirksamkeit zu Ende. Daß nun durch ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων vorzugsweise das Paschafest bezeichnet werden könne [1]), glauben wir gerne; allein die besten Codices haben in unsrer Stelle keinen Artikel, und ohne diesen kann jener Ausdruck nur unbestimmt irgend ein jüdisches Fest bedeuten, das der Verfasser nicht näher namhaft machen will [2]). An sich könnte es also gleich gut Pfingsten [3]), Purim [4]), Pascha [5]) oder ein anderes sein [6]); doch im Sinne des Referenten ist wohl nicht an ein Paschafest zu denken, theils weil er dieses größte Fest schwerlich so unbezeichnet gelassen hätte, theils weil 6, 4. schon wieder ein Paschafest kommt, und so zwischen 5, 47. und 6, 1. ein ganzes Jahr mit Stillschweigen übergangen sein müßte. Denn daß das ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα (6, 4.) sich rückwärts auf das eben verflossene Fest beziehe, ist doch eine zu gewaltsame Auskunft von

1) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 728 f.

2) s. Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 2, S. 6.

3) Bretschneider, probabilia de evangelii Johannei indole et origine S. 219 f.

4) Hase, Leb. Jesu, 5te Ausg. S. 93. Kiel, Einl. in d. N. T. 2, S. 223 f.

5) Paulus, Comm. zum Ev. Joh. S. 279 f. Exeg. Handb. 1, b. S. 784 ff.

6) Zusammenstellungen der verschiedenen Ansichten geben Hase, L. J. §. 47. Lücke a. a. O. S. 2 ff.

Paulus, da, wie er selbst gesteht [7]), dieselbe Phrase bei Johannes sonst immer das nahe bevorstehende Fest bedeutet (2, 13. 7, 2. 11, 55.), und auch ihrer Natur nach bedeuten muſs, wofern nicht aus dem Zusammenhang das Gegentheil sich ergiebt. Erst also Joh. 6, 4. haben wir das zweite Paschafest, von welchem übrigens nicht gemeldet wird, daſs Jesus es besucht hätte [8]). Nachdem nun noch des Festes der Laubhütten und der Tempelweihe gedacht ist, wird 11, 55. 12, 1. das letzte Pascha aufgeführt, welches Jesus besuchte. So hätten also wir, nach unserer Ansicht von Joh. 5, 1. und 6, 4., für die öffentliche Wirksamkeit Jesu zwei Jahre, nebst demjenigen Zeitabschnitt, welcher zwischen seiner Taufe und dem ersten von ihm besuchten Pascha liegt. Auf dieselbe Rechnung kommen diejenigen, welche, wie Paulus, 5, 1. ein Pascha, aber 6, 4. nur eine Rückweisung auf dieses sehen, wogegen die alte, kirchenväterliche Ansicht, welche in den angeführten beiden Stellen zwei verschiedene Paschafeste fand, drei volle Jahre herausbrachte. Indeſs durch jene Rechnung bekommen wir nur das *minimum* der Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu nach Johannes, da weder der Referent irgendwo andeutet, daſs er gerade alle Feste, welche in jenen Zeitraum fielen, und namentlich auch die von Jesu nicht besuchten, namhaft machen wolle, noch wir, sofern wir nicht den Apostel Johannes als den Verfasser des vierten Evangeliums schon voraussetzen, eine Bürgschaft haben, daſs er von allen gewuſst habe.

Wenn man nun nicht selten sagt, dieser johanneischen Rechnung gegenüber geben die Synoptiker Veranlassung, die öffentliche Wirksamkeit Jesu auf Ein Jahr zu beschränken [9]): so beruht dieſs nur auf der aus Johannes herüber-

7) Exeg. Handb. 1, b. S. 783.

8) s. Strauss, über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 350.

9) s. B. Weiss, b. Bertholdt, 1, S. 666.

genommenen Voraussetzung, dafs der Galiläer Jesus alle Paschafeste habe besuchen müssen, eine Annahme, welche übrigens durch das Datum desselben Johannes, dafs Jesus das Paschafest 6, 4. unbesucht gelassen, widerlegt wird. Denn hier ist nicht etwa eine von Jesus wirklich gemachte Reise vom Referenten verschwiegen, sondern von 6, 1. an, wo Jesus auf der Ostseite des Sees Tiberias ist, durch 6, 17 und 59, wo er nach Kapernaum geht, und 7, 1, wo er, um Judäa zu vermeiden, in Galiläa wandelt, bis 7, 2 und 10, wo er zur Skenopegie nach Jerusalem reist, hängt die Darstellung des Evangelisten so genau zusammen, dafs nirgends eine Pascharеise eingeschoben werden kann. Aus den Synoptikern für sich wissen wir gar nicht, wie lange Jesus öffentlich gewirkt hat, und er könnte nach ihnen ebensogut mehrere Jahre als blos Eines thätig gewesen, nur aber im letzten erst zum Paschafest gereist sein. Freilich sprachen schon einige der ältesten Häretiker [10]) und Kirchenväter [11]) von einer blos einjährigen Wirksamkeit Jesu: allein, dafs nicht das Fehlen der früheren Festreisen Jesu bei den Synoptikern, sondern etwas ganz Zufälliges die Quelle dieser Ansicht war, geben jene Väter selbst zu verstehen, indem sie sich für dieselbe auf die auch von Jesus Luc. 4. auf sich bezogene Prophetenstelle Jes. 61, 1 f. berufen, wo von einem *ἐνιαυτὸς Κυρίου δεκτός* die Rede ist, welchen der Prophet, oder nach der evangelischen Deutung der Messias, zu verkündigen gesendet sei. Indem sie diesen Ausdruck im strengen, chronologischen Sinne verstanden, kamen sie auf ihre Annahme nur Eines Messiasjahrs, welche sie denn freilich mit den Synoptikern leichter vereinigen konnten, als mit Johannes,

---

10) Iren. adv. haer. 1, 3, 3. 2, 22. 22. (ed. Grabe), von den Valentinianern. Clem. hom. 17, 19.

11) Clem. Alex. Strom. 1, p. 174, Würzb. Ausg., 340 Sylburg; Orig. de princip. 4, 5, vgl. homil. in Luc. 32.

nach dessen Darstellung jene Rechnung bald genug in der Kirche berichtigt wurde.

In auffallendem Contraste mit diesem niedrigsten Anschlag der Zeit von Jesu öffentlichem Leben steht die ebenfalls sehr alte Tradition, dafs Jesus zwar im dreissigsten Jahr getauft worden, aber bei seiner Kreuzigung nicht mehr weit von den Funfzigen entfernt gewesen sei [12]), eine Angabe, welche ihr Gewährsmann Irenäus auf das Zeugnifs aller derjenigen zurückführt, welche in Kleinasien mit Johannes zusammengelebt und dieſs von ihm gehört haben. Auch diese Annahme jedoch, wie die zuvor angeführte, scheint nur auf einer mifsverstandenen N. T.lichen Stelle zu beruhen, auf welche sich auch Irenäus beruft, auf Joh. 8, 57. nämlich, wo die Juden Jesu entgegenhalten: πεντήκοντα ἔτη οὔπω ἔχεις, καὶ Ἀβραὰμ ἑώρακας; woraus man schliefsen zu dürfen glaubte, Jesus müsse damals schon in das funfzigste Jahr gegangen sein. Allein gar wohl konnten die Juden auch zu einem etlich und Dreissigjährigen sagen, er sei viel zu jung, um Abraham gesehen zu haben, da er ja noch nicht einmal das funfzigste Jahr erreicht, d. h. nach jüdischer Vorstellung, das Mannesalter vollendet habe [13]).

So wissen wir also aus unserm Evangelien nicht genau, wie lange Jesu öffentliches Wirken gedauert habe, sondern können nur so viel sagen, dafs es, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, nicht unter zwei Jahren und etwas darüber anzuschlagen wäre. Allein die mehreren Festreisen, auf welche diese Zeitbestimmung sich gründet, sind ja selbst nicht über allen Zweifel erhaben.

Diesem *minimum* gegenüber erhalten wir ein *maximum* für die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu, wenn wir die Angabe des Lukas 3, 1 ff. und 23. so verstehen, dafs die

---

12) Iren. 2, 39.

13) Lampe und Tholuck z. d. St.

Taufe Jesu in das funfzehnte Jahr des Tiberius gefallen sei, und wenn wir, darauf fufsend, das andere Datum dazu nehmen, dafs Jesus noch unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Da nämlich Pilatus im Todesjahr des Tiberius von seinem Posten abberufen wurde [14]), Tiberius aber nach jenem funfzehnten Jahr noch etwas über sieben Jahre regierte [15]): so wären sieben Jahre das *maximum* für die Wirksamkeit Jesu nach seiner Taufe. Allein so sicher das eine Datum ist, dafs Jesus unter Pilatus gestorben ist, so sehr ist das andere durch Verwebung mit einem chronologischen Verstofse verdächtig gemacht: so dafs hier in der That nicht blos keine genaue Bestimmung, sondern auch keine ungefähre zu erzielen scheint.

§. 58.

Die Versuche einer chronologischen Anordnung der einzelnen Begebenheiten des öffentlichen Lebens Jesu.

Um die in den Zeitraum des öffentlichen Lebens Jesu fallenden einzelnen Begebenheiten chronologisch gegeneinander zu stellen, ist vermöge des eigenthümlichen Verhältnisses der Synoptiker zum Johannes eine Betrachtung theils jedes dieser Theile für sich, theils beider in Beziehung auf einander erforderlich.

Was das Letztere betrifft, so müfsten, wenn eine Ausgleichung möglich sein sollte, die johanneischen Festreisen die Fächer abgeben, in welche der von den Synoptikern gelieferte Stoff in der Art einzutragen wäre, dafs jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die jerusalemischen Ereignisse, welche sich an sie anschliefsen, eine Parthie der galiläischen Begebenheiten fiele. Sollte diese Einordnung mit einiger Sicherheit zu Stande gebracht werden können,

14) Joseph. Antiq. 18, 4, 2.
15) Sueton. Tiber. c. 73. Joseph. Antiq. 18, 6. 10.

so müsste zweierlei stattfinden: einmal von Seiten der drei ersten Evangelisten, dass sie, so oft bei dem vierten vom einem Festaufenthalt die Rede ist, eine Abreise Jesu aus Galiläa anzeigten; dann von Seiten des Johannes, dass er dieselben galiläischen Begebenheiten, welche die Synoptiker in Einem Zuge berichten, zwischen die verschiedenen Feste hinein vertheilt erzählte oder andeutete. Allein jene Anzeigen von Seiten der Synoptiker finden sich nach dem Obigen gar nicht; Johannes aber trifft bekanntlich zwischen der Taufe Jesu und den letzten Ereignissen seines Lebens nur in zwei bis drei Erzählungen mit den übrigen Evangelisten zusammen. Das ὅτι οὐ γὰρ βεβλημένος εἰς τὴν φυλακὴν ὁ Ἰωάννης (Joh. 3, 24.), woraus man zu schliessen pflegt, Matthäus, welcher Jesum erst nach des Täufers Verhaftung nach Galiläa zurückkehren lässt, melde nicht die Rückkehr von der Taufe, sondern vom ersten Paschafest [1]), ist, weit entfernt einen chronologischen Vereinigungspunkt der synoptischen Berichte mit dem johanneischen an die Hand zu geben, vielmehr ein Beweis ihrer völligen Unvereinbarkeit. Das nächste, aber von den meisten bezweifelte Zusammentreffen findet bei der Heilung des Sohns eines βασιλικός nach Joh. 4, 46 ff, oder des Knechts eines ἑκατόνταρχος Matth. 8, 5 ff. Luc. 7, 1 ff. statt, welche Johannes unmittelbar (V. 47.) nach der Zurückkunft Jesu von seinem längeren Aufenthalt in Judäa und Samarien bei und nach dem ersten Paschafeste setzt. Nun müsste also unmittelbar vor der entsprechenden Erzählung bei den Synoptikern eine Andeutung der ersten Festreise Jesu sich finden. Aber nicht einmal eine Spalte für die mögliche Einfügung dieser Reise findet man, da den Synoptikern zufolge jene Heilung vor sich geht, nachdem Jesus eben die Bergrede gehalten, welche, namentlich nach Matthäus, mit dem übrigens nach

1) vgl. Paulus, Leben Jesu, 1, 2, S. 214 f.

Lukas zusammenstimmt, der Höhepunkt einer so viel man sehen kann ununterbrochenen galiläischen Wirksamkeit Jesu ist. So läßt sich also an diesem Punkte der Chronologie der drei ersten Evangelisten durch die des vierten nicht aufhelfen, indem sich nirgends eine Fuge zeigt, an welcher die Darstellung des Letzteren in die der Ersteren eingreifen könnte. Ein anderes entschiedeneres Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern findet sich in den aneinanderhängenden Erzählungen von der Speisung und dem Wandeln auf dem Meer Joh. 6, 1—21. Matth. 14, 14—36. parallel., welche Johannes (6, 4.) in die Zeit unmittelbar vor dem zweiten, von Jesus nicht besuchten, Pascha verlegt. Aber hier sind vollends die Anfangs- und Endpunkte der Erzählung auf beiden Seiten so verschieden, daß man sagen muß: der eine oder der andere Theil hat sie in falsche Verbindung gestellt. Denn während Jesus nach Matthäus von Nazaret, in jedem Fall von Galiläa aus auf das jenseitige Ufer sich zurückzieht, wo sofort die Speisung erfolgt: kommt er nach Johannes von Jerusalem und Judäa her, — und während er bei den beiden ersten Evangelisten nach der Speisung in eine Gegend, wo er minder bekannt war (es wird ja Matth. V. 34. ausdrücklich herausgehoben, daß die Leute ihn erkannt haben), sich begiebt, geht er nach Johannes gerade in die ihm vertrauteste Stadt, nach Kapernaum. Wenn wir so nicht wissen, ob nicht das genannte Ereigniß bei den Synoptikern oder bei Johannes zu früh oder zu spät gesetzt ist: so können wir auch nicht absehen, wie viele von den synoptischen Erzählungen vor und wie viele nach dem mit jener Speisung zusammentreffenden zweiten Pascha zu setzen sind. Damit sind nun aber die Berührungspunkte aus der Zeit vor der letzten Reise Jesu zu Ende, und wenn schon diese so wenig sicher sind, daß sie eine Vertheilung des synoptischen Stoffs durch die beiden Paschafeste vergebens versprechen: wie kann man hoffen, durch die

Reisen Jesu auf die ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, auf die Skenopegie, und wenn dieſs eine besondere Reise ist, auf die Enkänien den ununterbrochenen Fluſs der galiläischen Erzählungen in den drei ersten Evangelien chronologisch abtheilen zu können? wie dieſs bis auf die neueste Zeit eine Reihe von Forschern mit einem Aufwand von Scharfsinn und Gelehrsamkeit versucht hat, der eines fruchtbareren Stoffes würdig gewesen wäre [2]). Mit Recht haben daher unbefangene Richter sich dahin entschieden, da die Erzählung der drei ersten Evangelien zu wenig darbiete, was bei einer solchen Einordnung einigermaſsen sicher leiten könnte: so habe keine der bisherigen Evangelienharmonieen einen Anspruch, für mehr als ein Gewebe historischer Conjekturen gehalten zu werden [3]).

Was nun die chronologische Würdigung der Synoptiker abgesehen von Johannes betrifft, so weichen sie in der Anordnung der Begebenheiten so oft von einander ab und so wenig behält Einer die Wahrscheinlichkeit durchaus auf seiner Seite, daſs auf jeden von ihnen eine Zahl chronologischer Verstöſse kommt, welche seine Verläſslichkeit in diesem Stücke untergraben muſs. Überdieſs, wenn man ihre ganze Darstellungsweise ansieht, so ist an der Behauptung, sie haben bei Abfassung ihrer Bücher an keine bestimmte Zeitordnung gedacht [4]), wenigstens so viel wahr, daſs ihre Erzählungen über den Zeitraum von der Taufe Jesu bis zur Leidensgeschichte allerdings einem Aggregat von Anekdoten ähnlich sehen, welches meistens nur nach

2) s. besonders die Leistungen von Paulus in den chronologischen Excursen seines Commentars und exegetischen Handbuchs; von Hug in der Einleit. z. N. T. 2, S. 2, 233 ff., und Anderen, welche Winer nachweist, im bibl. Realwörterb. 1, S. 667.

3) Winer, a. a. O.; vgl. Baur, biblische Theologie, 1, S. 254. Anm.; die Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten u. s. w. in Bretschneider's krit. Journal, 5, S. 239.

4) Olshausen, 1, S. 24 ff.

Rücksichten der Analogie und Ideenassociation gemacht ist; wobei man jedoch wohl unterscheiden muss, dass zwar wir dem Inhalt des Erzählten zufolge diese einsehen und aus den unbestimmten und eintönigen Verbindungsformeln, welche sie gebrauchen, schliessen können, dass ihnen die Einsicht in das genauere chronologische Verhältniss des von ihnen Erzählten abgegangen sei: dennoch aber aus dem, wenn auch noch so unbestimmten, chronologischen Character der meisten jener Übergangsformeln (wie κατα-βάντι ἀπὸ τοῦ ὄρους, παράγων ἐκεῖθεν, ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος, ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ, τότε, καὶ ἰδού u. s. f.) abnehmen müssen, dass die Verfasser sich geschmeichelt haben, eine chronologische Erzählung zu geben [5]).

Johannes freilich unterliegt in Bezug auf die Chronologie seiner grösstentheils eigenthümlichen Erzählungen weder einer solchen Controle anderer Berichte, wie die Synoptiker untereinander, noch auch fehlt es an Zusammenhang und Fortschritt in seiner Darstellung; wir können daher seine Anordnung nur so beurtheilen, dass wir fragen: ist der Entwicklungsgang und Fortschritt der Sache und des Planes Jesu, wie ihn das vierte Evangelium giebt, ein in sich und bei Vergleichung brauchbarer Data aus den übrigen Evangelien glaubwürdiger? worauf die Antwort erst in der folgenden Untersuchung sich ergeben kann.

---

5) Schleiermacher's Beiträge, S. 25 ff.

Viertes Kapitel.

Jesus als Messias. *)

§. 37.

Jesus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Indem wir von dem Verhältnifs handeln, in welches sich Jesus zur messianischen Idee gesezt hat, können wir dasjenige, was er in dieser Beziehung von seiner Person aussagte, von demjenigen unterscheiden, was er über das von ihm unternommene Werk geäussert hat.

Der gewöhnlichste Ausdruck, durch welchen Jesus den Evangelien zufolge seine eigene Person bezeichnet, ist der Ausdruck ὁ υἱος τοῦ ἀνθρώπου. Das zunächst entsprechende hebräische בֶּן־אָדָם ist im A. T. eine ganz allgemeine Bezeichnung des Menschen überhaupt, und so könnte man es auch im Munde Jesu verstehen wollen. Dieſs gienge in einigen Stellen an, wie, wenn Jesus Matth. 12, 8. sagt: κύριος γάρ ἐστι τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, dieſs an und für sich schicklich mit Grotius ganz allgemein so gefaſst werden könnte, daſs der Mensch Herr über den Sabbat sei, besonders wenn man den Markus vergleicht, bei welchem (2, 27.) der Satz vorhergieng: τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον. Allein die meisten übrigen Stellen lauten auf einen bestimmten Menschen. So, wenn Jesus Matth. 8, 20. den zu seiner Nachfolge sich anbietenden γραμματεύς, um ihm die mit derselben verknüpften Beschwerlichkeiten zu bedenken zu ge-

*) Alles, was sich auf die Idee des Messias als leidenden, sterbenden und wiederkommenden bezieht, bleibt hier ausgeschlossen und der Leidensgeschichte vorbehalten.

ben, darauf aufmerksam macht, dafs ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐστὶν ἔχει, πῶ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ: so mufs er hier einen bestimmten Menschen gemeint haben, und zwar denjenigen, zu dessen Begleitung der Schriftgelehrte sich erbot, d. h. sich selber. Wie dieſs in dem Ausdruck liegen könne, hat man so erklärt, dafs Jesus, nach der morgenländischen Art, das Ich zu vermeiden, sich in der dritten Person, als diesen Menschen hier, bezeichne [1]). Allein sich selbst in der dritten Person bezeichnen kann man doch, sofern man verstanden sein will, nur so, dafs entweder die Bezeichnung eine bestimmte ist, und auf keinen der Anwesenden ausser dem Redenden passt, wie wenn der Vater, der König, von sich in dieser Weise spricht; oder, wenn die Bezeichnung an sich unbestimmt ist, so mufs ihr durch ein demonstratives Pronomen nachgeholfen werden; wie namentlich, wenn einer unter der allerallgemeinsten Personalbezeichnung: Mensch, von sich selber reden will, ein solches unerläfslich ist. So viel etwa mag noch zugegeben werden, dafs ein und das andere Mal statt eines hinweisenden Wortes auch eine hinzeigende Gebärde genügen kann: dafs aber Jesus so unendlich oft, als er jenes Ausdrucks sich bediente, es jedesmal auf das Deuten sollte haben ankommen lassen, und dafs namentlich die Referenten, in deren Berichten die Anschauung des Deutens wegfiel, der Unbestimmtheit des Ausdrucks nicht durch einen demonstrativen Beisatz abgeholfen haben sollten, ist undenkbar. Fanden dieſs beide Theile überflüssig, so mufs die nähere Bestimmung in dem Ausdruck selbst schon gelegen haben. Hier sind nun Einige der Meinung, Jesus wolle sich durch denselben als den Menschen im edelsten Sinne des Worts, als den idealen Menschen bezeichnen [2]); allein

---

1) Paulus, ex. Handb. 1, b. S. 465; Fritzsche, in Matth. p. 320.

2) So noch Hasse z. B. Köstlin, im Immanuel, S. 265; Tholuck, Comm. zum Evang. Joh., S. 65.

dieſs ist nur aus modernen Vorstellungen heraus ohne geschichtlichen Grund gesprochen, da von einer solchen Bedeutung des Ausdrucks zur Zeit Jesu jede Spur fehlt [3], und weit eher die umgekehrte eines niedrigen, verachteten Menschen darin nachzuweisen ist, welche daher Manche auch für die Mehrzahl der Stellen, in welchen Jesus sich so nennt, vorausgesetzt haben [4]). Abgesehen davon, daſs auch hier ein hinzugesetztes Demonstrativum vermisst wird, würde diese Bedeutung zwar für manche Stellen, wie Matth. 8, 20. Joh. 1, 52. sich eignen: in Stellen dagegen, wie Matth. 17, 22, u. a., wo Jesus seinen gewaltsamen Tod voraussagend, sich als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet, wird durchaus der Contrast einer hohen Würde mit dem schmählichen Schicksale erfordert; so wie Matth. 10, 23. die den ausgesendeten Jüngern gegebene Versicherung, ehe sie in sämmtlichen israëlitischen Städten herumgereist sein würden, werde des Menschen Sohn kommen, nur dann Gewicht hatte, wenn durch diesen Ausdruck eine bedeutende Person bezeichnet war. Welche Würde und Bedeutung aber jene Worte anzeigten, darüber giebt die Vergleichung von Matth. 16, 28. Aufschluss, wo gleichfalls von einem ἔρχεσθαι des Menschensohns, aber mit dem Beisatz ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ die Rede ist, ein Beisatz, der nur das messianische Reich, also der υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nur den Messias, bedeuten kann.

Inwiefern nun aber dieser so unbestimmt klingende Ausdruck gerade den Messias bezeichnen könne, ist aus Matth. 26, 64. parall. zu ersehen. Hier ist von einem Kommen des Menschensohns ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ die Rede, mit unverkennbarer Beziehung auf Dan. 7, 13. f., wo es, nachdem von dem Untergang der vier Thiere gehandelt war, heiſst: ich sah in nächtlichen Gesichten, und

3) Lücke, Comm. zum Joh. 1, S. 397 f.
4) s. B. Gesenius.

siehe, mit den Wolken des Himmels kam wie einen Menschen Sohn (כְּבַר אֱנָשׁ, ὡς υἱὸς ἀνθρώπου, LXX), und man brachte ihn vor den Alten der Tage, und ihm ward Herrlichkeit und Königreich gegeben, dass alle Völker ihm dienen, und seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft. Indem die vier Thiere V. 17 ff. auf die vier grofsen Reiche gedeutet werden, deren lezten das macedonische mit seinem Zweige, dem syrischen, ist, und indem nun nach deren Untergang das Reich auf ewige Zeiten dem Volke Gottes gegeben werden soll: so kann unter dem in den Wolken Kommenden nur entweder eine Personification des heiligen Volkes selbst [5]) oder ein vom Himmel stammender Führer desselben, als ein messianisches Wesen verstanden werden, und diese leztere Deutung war die bei den Juden gewöhnliche [6]). In dieser Würde freilich ist das beschriebene Subjekt hier nicht durch den Zug, dafs es einem Menschen geglichen, vielmehr durch den andern, dafs es in den Wolken des Himmels daher gekommen sei, bezeichnet, wogegen das כְּבַר אֱנָשׁ nur entweder diefs, dafs der vom Himmel Kommende darum nicht in einer übermenschlichen Gestalt, etwa eines Engels, sondern in menschlicher erscheinen werde, oder den Gegensaz der Humanität des zu erwartenden Reichs der Heiligen gegen die durch Thiergestalten symbolisirte Inhumanität der früheren Reiche ausdrücken zu können scheint [7]). Daher haben zwar die späteren Juden der Stelle einen wesentlicheren Zug zur Bezeichnung des Messias entnommen, wenn sie ihm von seinem Kommen עִם־עֲנֵנֵי שְׁמַיָּא den Namen Anani beilegten [8]): indessen ist auch das ganz im jüdischen Geschmacke,

5) So unter den Juden Abenezra, s. Hävernick, Comm. zum Daniel S. 244.

6) Schöttgen, horae, 2, S. 63. 72. Hävernick, a. a. O. S. 243 f.

7) s. die vornehmsten Ansichten bei Hävernick, a. a. O. 242 f.

8) Schöttgen, horae 2, S. 73.

einen bloſsen Nebenzug, wie hier die Vergleichung mit einem Menschensohn, zur stehenden Bezeichnung einer Person oder Sache zu machen *). Muſste so der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου nothwendig an die auf den Messias bezogene Stelle des Daniel erinnern: so konnte Jesus denselben unmöglich so oft, und zwar in Verbindungen, welche auf den Messias deuteten, gebrauchen, ohne diesen dadurch bezeichnen zu wollen.

Weit eher, als die Annahme, er habe mit dem besprochenen Ausdruck sich selbst ohne Bezug auf die messianische Würde gemeint, lieſse sich vielleicht die umgekehrte Vermuthung begründen, er möchte wohl öfters, wenn er vom υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου sprach, den Messias, aber ohne Bezug auf seine Person, gemeint haben. Wenn er Matth. 10, 23. bei der ersten Aussendung der Zwölfe zur Verkündigung des Gottesreichs diese über die ihnen bevorstehenden Verfolgungen durch die schon angeführte Versicherung beruhigt, sie werden nicht in allen israëlitischen Städten herumgekommen sein, ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου: so würde man, diesen Ausspruch für sich genommen, um so eher an eine dritte Person denken, deren baldige messianische Ankunft Jesus verspreche, als er selber, der Redende, ja bereits gekommen war, und man vorläufig nicht sieht, wie er sein Kommen als ein erst bevorstehendes darstellen könne. Ebenso, wenn Jesus Matth. 13, 37 ff. den σπείρων der Parabel als den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου deutet, welcher am Ende der Tage Ernte und Gericht halten werde: so könnte er an und für sich auch hier auf

---

9) Man denke nur an die Bezeichnung jener Davidischen Elegie 2 Sam. 1, 17 ff. durch קֶשֶׁת, und an die Benennung des Messias als צֶמַח. Hätte Schleiermacher diese jüdische Bezeichnungsweise beachten mögen, so hätte er nicht die Beziehung des υἱὸς τοῦ ἀ. auf die Danielische Stelle einen sonderbaren Einfall nennen können (Glaubensl. §. 99. S. 99. Anm.)

den Messias als eine dritte, von ihm verschiedene Person hinweisen. Nicht minder, wenn er 16, 27 f., um den Satz zu begründen, dass ein Schaden an der ψυχή durch den Gewinn des κόσμος ὅλος nicht zu ersetzen sei, auf die baldige Zukunft des Menschensohns zur Vergeltung verweist: so konnte gar wohl auch ein messianischer Vorläufer auf diese Art den nach ihm Kommenden ankündigen. Vollends aber die zusammenhängenden Reden Matth. 24. 25. parall. würden sich, wie erst tiefer unten erhellen kann, selbst leichter begreifen lassen, wenn man annehmen dürfte, dass der Redende hier unter dem υἱὸς τῦ ἀνθρώπου, dessen παρουσία er beschreibt, einen Andern als sich selbst verstanden habe.

Doch bei Weitem nicht auf alle Fälle, in welchen Jesus den Ausdruck gebraucht, ist diese Erklärung anwendbar. Wenn er den Menschensohn nicht als einen erst zu erwartenden, sondern als einen bereits gekommenen und gegenwärtigen darstellt, wie Matth. 18, 11., wo er sagt: ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός· wenn er von ihm selbst verrichtete Handlungen durch die dem Menschensohn zustehende Vollmacht rechtfertigt, wie Matth. 9, 6.; wenn er Marc. 8, 31 ff. vgl. Matth. 16, 22. von dem des Menschen Sohne bevorstehenden Leiden und Tode mit dem Erfolge spricht, dass Petrus ausruft: ἱλεώς σοι τοῦτο: so kann er in diesen und ähnlichen Fällen unter dem υἱὸς τ. ἀ. nur sich selbst verstanden haben. Und sogar jene Stellen, welche wir, isolirt genommen, der Deutung auf eine von Jesu verschiedene messianische Person fähig gefunden haben, verlieren, wenn wirklich alles dasjenige, was jetzt im Zusammenhang mit denselben steht, in dieser Verbindung gesprochen worden ist, diese Fähigkeit. Möglicherweise indessen könnten ja hier von den Referenten entweder Aussprüche in Verbindung gesetzt sein, die es ursprünglich nicht waren, oder von der späteren Überzeugung von Jesus als dem υἱὸς τῦ ἀνθρώπου

aus das ursprünglich nur von dem lezteren Gesagte in unmittelbare Beziehung zu dem ersteren gebracht.

Neben der Thatsache also, dafs in vielen Fällen Jesus sich selbst als den Menschensohn bezeichnet hat, bliebe uns die Möglichkeit, dafs er in manchen andern auch eine von ihm verschiedene Person damit gemeint haben könnte, welche lezteren Fälle dann der Zeit nach natürlich vor die ersteren zu stellen wären. Ob daher jene Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben werden mufs, wird davon abhängen, ob sich in der Zeit, aus welcher wir Aussprüche von Jesu haben, ein Abschnitt findet, in welchem er sich noch nicht als den Messias gefafst hatte?

§. 38.

Wie bald Jesus sich als Messias gefasst, und bei Andern als solcher Anerkennung gefunden habe.

Dafs Jesus die Überzeugung, der Messias zu sein, gehabt und ausgesprochen habe, steht als unbestreitbare Thatsache fest. Nicht allein hat er den evangelischen Berichten zufolge, ausser den so eben erwogenen Aussprüchen, die Anerkennung der Jünger, dafs er der Χριστός sei (Matth. 16, 16 f.) und die Begrüssung des Volks: ὡσαννα τῷ υἱῷ Δαυὶδ (21, 15 f.) mit Wohlgefallen aufgenommen, nicht nur sich selbst wiederholt wie vor Privatpersonen (Joh. 4, 26. 9, 37. 10, 25.), so auch vor Gericht (Matth. 26, 64. vgl. Joh. 18, 37.) für den Messias erklärt: sondern, was die Hauptsache ist, dafs den Gestorbenen seine Jünger als den Messias festhielten und verkündigten, läfst sich nicht begreifen, wenn nicht der Lebende schon durch bestimmte Erklärungen diese Überzeugung in ihnen gepflanzt hatte.

Auch die nähere Frage, wie bald Jesus angefangen habe, sich selbst für den Messias zu erklären, und von Andern für denselben gehalten zu werden, beantworten sämmtliche Evangelisten zunächst einstimmig dahin, dafs er von seiner Taufe an jene Rolle übernommen habe. Alle

lassen bei der Taufe Jesu Dinge sich ereignen, welche ihn selbst, sofern er es nicht schon vorher war, und alle, welche den Erzählungen darüber Glauben schenkten, von seiner Messianität überzeugen mufsten, und wie hierauf nach Johannes die ersten Jünger ihn gleich beim ersten Zusammentreffen in dieser Würde anerkennen (1, 42 ff.): so hat er nach Matthäus (7, 21 ff.) gleich zu Anfang seiner Lehrthätigkeit in der Bergrede sich als Weltrichter, mithin als Messias dargestellt.

Bei näherer Betrachtung jedoch thut sich in dieser Hinsicht zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung eine merkliche Abweichung hervor. Während nämlich bei Johannes Jesus seinem Bekenntnifs, die Jünger und seine Anhänger unter dem Volk ihrer Überzeugung, dafs er der Messias sei, durchweg getreu bleiben: so sind bei den Synoptikern gleichsam Rückfälle zu bemerken, indem bei den Jüngern und dem Volke die in früheren Fällen ausgesprochene Überzeugung von Jesu Messianität im Verlauf der Erzählung zuweilen wieder verschwindet, um einer weit niedrigeren Ansicht von ihm Platz zu machen, und auch Jesus selbst mit der früher unumwunden gegebenen Erklärung in späteren Fällen mehr zurückhält. Dieis ist zwar besonders auffallend, wenn man die synoptische Darstellung gegen die johanneische hält; aber auch jene für sich betrachtet, ist das Ergebnifs ein ähnliches. In ersterer Beziehung soll nach Johannes (6, 15.) das Volk in Folge der wunderbaren Speisung Lust bekommen haben, Jesum als (messianischen) König auszurufen: wogegen den ersten Evangelisten zufolge entweder um dieselbe Zeit (Luc. 9, 18 f.) oder noch etwas später (Matth. 16, 13 f. Marc. 8, 27 f.) die Jünger ihm als die Ansicht des Volks über ihn nur dieis zu berichten wissen, dafs die Einen ihn für den (wiedererstandenen) Täufer, die Anderen für Elias, die Dritten für Jeremias oder sonst einen Propheten halten. Indefs mit Grund kann in Bezug auf jene johanneische

Stelle, so wie auch in Bezug auf die synoptische Matth. 14, 33., laut welcher um ein Ziemliches vor jener von Jesu über die Volksmeinung eingezogenen Erkundigung die mit ihm im Schiff befindlichen Leute [1]), als er den Sturm durch ein Wort gestillt hatte, ihm als υἱὸς θεοῦ zu Füfsen fielen, geltend gemacht werden, dafs gar wohl in Folge besonderer Eindrücke Einzelne in begeisterten Augenblicken auf den Gedanken, er möchte der Messias sein, kommen konnten, während die allgemeine und ruhige Volksstimme ihn noch immer blos als Propheten beurtheilte. — Schwieriger ist die Abweichung, welche die Jünger betrifft. Während bei Johannes Andreas schon nach seiner ersten Zusammenkunft mit Jesu seinem Bruder sagt: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (1, 42.), ebenso Philippus ihn dem Nathanaël als den von Moses und den Propheten Geweissagten bezeichnet (V. 46.), endlich auch Nathanaël selbst ihn als den υἱὸς τοῦ θεοῦ und βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ begrüfst (V. 50.): geht bei den ersten Evangelisten erst nach langem Zusammensein mit ihm und kurz vor seinem Leiden dem den Übrigen voraneilenden Petrus die Einsicht auf, dafs Jesus der Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος sei (Matth. 16, 16. parall.). Unmöglich konnte durch dieses Bekenntnifs Jesus so überrascht werden, dafs er nach Matthäus (V. 17.) den Petrus um desselben willen selig pries und seine Einsicht als göttliche Offenbarung darstellte, oder nach Markus und Lukas (8, 30. 9, 21.) den Jüngern wie erschrocken die weitere Ausbreitung der von Petrus ausgesprochenen Überzeugung verbot, wenn diese eine im Kreise seiner Jünger längst gehegte Ansicht, und nicht vielmehr ein neues dem Petrus jetzt eben aufgegangenes und dadurch erst den übrigen zum Bewufstsein gebrachtes Licht war. — Ebenso schwierig ist

1) Dass durch den Ausdruck οἱ ἐν τῷ πλοίῳ ausser den Jüngern noch andre, Jesu ferner stehende Personen bezeichnet seien, darüber s. Fritzsche z. d. St.

die dritte Abweichung, welche die eignen Erklärungen Jesu über seine Messianität betrifft. Nach Johannes bestätigt er nicht blos gleich Anfangs die Huldigung, welche ihm Nathanaël als dem Sohn Gottes und König Israëls darbringt, als den richtigen Glauben (πιστεύεις) und bezeichnet sich sofort durch den messianischen Titel, Menschensohn (1, 51 f.), sondern auch den Samaritern giebt er sich nach seinem ersten Festbesuch (4, 26. 39 ff.) und den Juden auf dem zweiten (5, 46.) als den von Moses geweissagten Messias zu erkennen. Nach den Synoptikern hingegen verbietet er nicht allein in dem angeführten und vielen andern Fällen die Ausbreitung der Überzeugung von seiner Messianität in weiteren Kreisen, sondern wenn er bei der bezeichneten Gelegenheit seine Jünger fragt: ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι (Matth. 16, 15.); so scheint er gewünscht zu haben, daß sie selbst aus seinen messiaswürdigen Reden und Thaten auf die Einsicht von seiner Messianität kommen möchten β), und wenn er die von Petrus geäusserte Überzeugung einer Offenbarung des himmlischen Vaters zuschreibt, so kann

β) In dieser Hinsicht macht übrigens die Art und Weise Schwierigkeit, wie Jesus nach Matthäus die Frage nach der Meinung der Leute von ihm ausgedrückt haben soll, nämlich: τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι, τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπου; d. h. welche Ansicht haben die Leute von mir, der ich der Messias bin? Diese vorgreifende Erklärung haben die Ausleger auf verschiedene Weise zu entfernen gesucht. Die Alten (z. B. Beza) fassen den Beisatz nicht als eigene Aussage Jesu über seine Person, sondern als nähere Bestimmung der Frage: wofür halten mich die Leute? etwa für den Messias? Allein dieß wäre eine Suggestivfrage, welche, wie Fritzsche richtig bemerkt, ein Haschen nach dem Messiastitel verrathen würde, wie es Jesu sonst nicht eigen war. Daher wollen Andre (wie Paulus, Fritzsche) dem υἱὸς τ. ἀ. die allgemeine Bedeutung: dieser Mensch hier, geben, was jedoch nach dem früher Ausgeführten nicht angeht. So bleibt nichts übrig, als der Ausweg, welchen das Fehlen jener Wor-

nicht er selbst schon früher den Jüngern diese Eröffnung gemacht haben, weder in der Art, wie Johannes berichtet, noch auch nur so, wie er bei Matthäus in der Bergrede und sonst sich unumwunden die messianische Stellung giebt.

Indem so die synoptische Darstellung in diesem Punkte nicht allein der johanneischen, sondern auch sich selbst widerspricht: so scheint sie gegen die leztere, in sich einstimmige, unbedingt aufgegeben werden zu müssen, und mit Recht hat ihr die Kritik den Vorwurf einer Verwirrung der messianischen Oeconomie im Leben Jesu gemacht [1]). Doch wir dürfen auch hier unseres sonst bewährten Kanons nicht vergessen, dafs bei verherrlichenden Relationen, wie unsre Evangelien sind, in streitigen Fällen immer diejenige Angabe die minder glaubwürdige ist, welche jenem Zweck der Verherrlichung am meisten entspricht. Dieſs aber ist hier mit der johanneischen Darstellung der Fall, nach welcher Jesus von Anfang bis zu Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit im unveränderten messianischen Glanze strahlt, während er bei den Synoptikern in dieser Hinsicht gleichsam einem Wechsel des Lichtes unterworfen ist. Hat auf diese Weise die Darstellung der drei ersten Evangelisten ein Kriterium grösserer Wahrscheinlichkeit für sich, so kann sie doch in der Ordnung, in welcher sie auf unumwundene Erklärungen und Anerkenntnisse der Messianität Jesu wieder ein Nichtwissen und Verbergen derselben folgen läſst, unmöglich richtig sein, sondern wir müssen annehmen, die Synoptiker haben zwei verschiedene Abschnitte des öffentlichen Lebens Jesu unter-

---

te in den Parallelstellen der beiden andern Synoptiker zeigt: dieselben für einen Zusatz zu halten, welchen der Verf. des ersten Evangeliums aus seiner Überzeugung heraus Jesu am unrechten Orte in den Mund gelegt habe.

3) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. f. S. 28 f.

einandergebracht, in deren zweitem er erst mit der Erk
rung, der Messias zu sein, hervorgetreten sei. Wirkli
finden wir ja die Losung, mit welcher Jesus zuerst öffe
lich auftrat, von der des Johannes, der doch nur Vorlä
fer sein wollte, in keinem Worte verschieden: es ist da
selbe μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (Matt
4, 17), wie es zuvor der Täufer ausgesprochen hatte (3,
ein Ruf, mit welchem Einer wie der Andere noch nic
die Rolle des Messias, der das Himmelreich als gegenwä
tiges eröffnet, sondern nur die eines Lehrers, der auf da
selbe als künftiges hinweist, übernahm [4]). Mit Recht h
daher die neueste Kritik des ersten Evangeliums alle d
jenigen von demselben berichteten Reden und Thaten, dur
welche sich Jesus unumwunden für den Messias gab, od
in deren Folge er die laute Anerkennung, dafs er d
Messias sei, frei gewähren liefs, wenn sie vor der eigen
Erklärung Jesu (Joh. 5.) oder vor dem apostolischen B
kenntnifs (Matth. 16.) erzählt werden, für eine Sünde d
Verfassers entweder gegen die Chronologie, oder gegen d
buchstäbliche Treue erklärt [5]). Das aber begreift ma
hiebei nicht, wie dieser Vorwurf nur das erste, oder übe
haupt blos die synoptischen, und nicht in noch weit stä
kerem Grade das vierte Evangelium treffen soll. Denn ve
zeihlicher ist es doch immer, wenn uns die ersten Eva
gelisten die Denkmale aus dem vormessianischen Abschnitt d
öffentlichen Lebens Jesu in unrichtiger Stellung geben, a
wenn das vierte sie gar nicht giebt; erträglicher, wen
jene die beiden Abschnitte vermischen, als wenn dies
den früheren ganz verwischt.

Hat aber auf diese Weise Jesus sich nicht gleich v
Anfang für den Messias ausgegeben, so fragt sich: unte

4) Jene Unterscheidung zweier Abschnitte im öffentlichen Leb
Jesu machen auch Fritzsche, Comm. in Matth. S. 215. 53
und Schleiermacher a. a. O.

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 29.

liefs er dieſs, weil er auch für sich selbst erst später zu der Überzeugung von seiner Messianität gelangte, oder hatte er diese für sich zwar schon von seinem öffentlichen Auftritt an, verbarg sie aber aus gewissen Rücksichten? Auf die leztere Vermuthung kann man geführt werden, wenn man in den ersten Evangelien bei den Wunderheilungen Jesu es fast als stehende Formel findet, daſs er durch ein ὅρα μηδενὶ εἴπῃς oder etwas Ähnliches dem Geretteten die Ausbreitung der Sache untersagt, wie dem Aussätzigen Matth. 8, 4. parall.; den Blinden Matth. 9, 30; einer Anzahl von Geheilten Matth. 12, 16; den Eltern des wiederbelebten Mädchens Marc. 5, 43; namentlich aber legte er den Dämonischen Schweigen auf, Marc. 1, 34. 3, 12. Ebenso verbot er den Dreien, welche mit ihm auf dem Verklärungsberge gewesen waren, die Bekanntmachung dieser Scene (Matth. 17, 9.), nach dem Bekenntniſs Petri den Jüngern die Verbreitung der in demselben enthaltenen Ansicht von ihm (Luc. 9, 21.) und Joh. 5, 13. heiſst es nach der Heilung des Kranken am Teiche: ὁ Ἰησοῦς ἐξένευσεν, ὄχλου ὄντος ἐν τῷ τόπῳ. Was Jesus mit jenem Verbot beabsichtigte, war schwerlich, wie die Erklärer meistens annehmen [6]) ein nach Umständen Verschiedenes, so daſs es bald auf den Gemüthszustand des Geheilten, bald auf die Stimmung des Volks, bald auf die Lage Jesu sich bezogen hätte, sondern bei der wesentlichen Gleichheit der Umstände, unter welchen er es den Leuten auflegt, wird wohl, wenn irgend einmal ein glaubhafter Grund davon in den Evangelien angedeutet ist, dieser auch auf die übrigen Fälle, in welchen jenes Verbot gegeben ist, anzuwenden sein. Dieser Grund ist zunächst kein anderer, als der Wunsch, die Ansicht, daſs er der Messias sei, sich nicht zu sehr verbreiten zu lassen. Wenn es nämlich Marc. 1, 34. heiſst, Jesus habe die Dämonen,

6) Fritzsche, in Matth. p. 309. vrgl. 352. Olshausen, S. 265.

welche er austrieb, nicht reden lassen, ὅτι ἤδεισαν αὐτ
und wenn er nach Marc. 3, 12. den Dämonen und un
Matth. 12, 16. den geheilten Kranken einschärft, ἵνα
φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν: so sollten offenbar jene ihn nic
als denjenigen bekannt machen, als welchen sie ihn v
möge ihres tieferen dämonischen Blickes, diese nicht
denjenigen, als welchen sie ihn aus der ihnen zu Th
gewordenen wundervollen Heilung kannten, nämlich
den Messias. Warum er dieſs nicht wollte, davon h
man den Grund gewöhnlich unter Beiziehung von Joh.
15. darin gesucht, daſs er eine Aufregung der politisch
Messinsidee der Menge und daraus entspringende Unruh
habe verhüten wollen [7]). Dieſs wäre ein triftiger Grun
doch stellen die Synoptiker die Sache eher so, als wä
es theils Werk der Demuth gewesen [8]), wie denn Matthä
(12, 19.) im Zusammenhang eines solchen Verbots das
saianische Orakel vom geräuschlos wirkenden Knecht Ge
tes (Jes. 42, 1 f.) auf Jesum anwendet; theils, und zw
überwiegend, hat es das Ansehen, als hätte sich Jesus b
seiner Messianität fürchten müssen, als wäre der Messia
wenigstens ein solcher, wie Jesus war, schon zum Vora
durch die jüdische Hierarchie in die Acht erklärt gewese

Wenn es nach allem diesem scheinen könnte, a
hätte Jesus nur äusserer Rücksichten wegen mit einer
fenen Erklärung noch zurückgehalten, während er ſ
sich von seiner Messianität von Anfang an überzeugt g
wesen sei: so kann doch das Letztere schon nach demjen
gen nicht wohl angenommen werden, was wir oben g
sehen haben, daſs Jesus im Anfang ganz nur mit derse
ben Verkündigung wie der Täufer, welche bei ihm schwe

7) Fritzsche, p. 382. Olshausen, a. a. O.

8) Dem steht die Ansicht des Fragmentisten gerade entgegen
welcher jenem Verbote durchaus die Absicht unterlegt, d
Leute nur desto begieriger zu machen. Vom Zweck Je
und s. Jünger, S. 141 f.

lich einen andern Sinn hatte, als bei jenem, nämlich auf den kommenden Messias hinzuweisen, aufgetreten ist, — und hier zu sagen, Jesus habe sich blos aus äusserer Rücksicht einstweilen nur für einen Herold des kommenden Messias ausgegeben, im Stillen aber sich schon selbst für den Messias gehalten, hiesse ihm einer starken Simulation zeihen, wogegen weit ungezwungener die Voraussetzung sich ergiebt, dafs Jesus, der zuerst ein Schüler des Täufers war, nach dessen Verhaftung aber als Verkündiger der μετάνοια und der nahenden βασιλεια τῶν οὐρανῶν in seine Fufstapfen trat, Anfangs, ob zwar in liberalerem und grofsartigerem Geist, doch nur dieselbe Stellung zum Messiasreich wie der Täufer sich gegeben, und erst allmählig zu dem Gedanken, selbst der Messias zu sein, sich erhoben habe. Bei dieser Annahme erst erklären sich auch die zuletzt erwogenen Verbote, namentlich dasjenige, welches Jesus an das Bekenntnifs des Petrus anschlofs, auf genügende Weise, indem hienach Jesus, so oft der Gedanke, er möchte der Messias sein, durch irgend etwas bei Andern erregt und ihm von aussen entgegengebracht wurde, gleichsam erschrak, das laut und bestimmt ausgesprochen zu hören, was er bei sich selber kaum zu vermuthen wagte, oder worüber er doch erst seit Kurzem mit sich in's Reine gekommen war. Da indessen die Evangelisten Jesu solche Verbote bisweilen ganz am unrechten Orte in den Mund legen, wie z. B. Matth. 8, 4. nach einer im Gedränge des Volks vollbrachten Heilung es nichts nützen konnte, dem Geheilten die Ausbreitung der Sache zu verbieten [9]: so mag es sein, dafs in der evangelischen Tradition, welche durch das Geheimnifsvolle, das in jenem von Jesu gespielten Incognito lag, sich angezogen fand [10], die derartigen Fälle unhistorisch vervielfältigt worden sind.

9) S. Fritzsche, S. 309.

10) vrgl. Schleiermacher, über den Lukas, S. 74.

§. 59.

Jesus als ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Den Ausdruck: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ haben wir Luc. 1, 35. in der engsten, eigentlich physischen Bedeutung gefunden, indem dort Jesus vermöge seiner unmittelbaren Erzeugung durch den göttlichen Geist so genannt worden war. Umgekehrt im allerweitesten moralischen und metaphorischen Sinne findet sich der Ausdruck Matth. 5, 45, wenn die Gott in der Feindesliebe Nachahmenden als Söhne des himmlischen Vaters bezeichnet werden. In einem mittleren Sinn, welchen wir den metaphysischen nennen können, weil er mehr als eine bloſse Ähnlichkeit der Willensrichtung, und doch nicht das Verhältniſs wirklicher Vaterschaft, sondern eine innere Gemeinschaft des Wesens enthält, kommt der Ausdruck besonders häufig im vierten Evangelium vor, wenn Jesus von sich sagt, er rede und thue nichts von ihm selber, sondern nur was er als Sohn vom Vater gelernt habe (5, 19. 12, 49. und sonst), welcher übrigens in ihm (17, 21.), und unerachtet seiner Erhabenheit über ihn (14, 28.) doch auch wieder Eins mit ihm sei (10, 30.). Der Ausdruck kommt aber auch noch in einem andern Sinne vor. Wenn (Matth. 4, 3.) der Teufel Jesum unter der Voraussetzung: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, zum Verwandeln der Steine auffordert; wenn Nathanaël zu Jesu sagt: σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ (Joh. 1, 50.); wenn Petrus bekennt: σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (Matth. 16, 16. vgl. Joh. 6, 69.); wenn Martha ihren Glauben an Jesum so ausspricht: ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (Joh. 11, 47.); wenn der Hohepriester Jesum beschwört, ihm zu sagen, ob er sei ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; (Matth. 26, 63. : so will weder der Teufel etwas Anderes sagen, als: wenn du der Messias bist, noch läſst in den übrigen Stellen die Verbindung des υἱὸς τοῦ θεοῦ mit Χριστός und βασιλεύς verkennen, daſs es nur Epexegese des Messiasbegriffs ist.

Wiefern dieſs [1]), das kann ſchon aus dem erhellen, was bereits gelegentlich bemerkt werden mußte, daß Hos. 11, 1. 2 Mos. 4, 22. das Volk Israël, und ebenſo 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. (vgl. 89, 28.) der König dieſes Volkes als Sohn und Erſtgeborener Gottes bezeichnet werde. Sohn Gottes wurde der König (wie das Volk) der Israëliten nach der Stelle aus 2. Sam. in Beziehung auf das beſondre und unmittelbare Erziehungs- und Liebesverhältniß genannt, in welches Jehova zu demſelben treten wollte; wozu nach der Stelle aus dem zweiten Pſalm noch der weitere Grund kommt, daß, wie menſchliche Könige einen Sohn zum Mit- oder Unterregenten anzunehmen pflegen, ſo der israëlitiſche König von Jehova dem höchſten Herrſcher mit der Verwaltung ſeiner Lieblingsprovinz beauftragt iſt. Daß dieſe, urſprünglich auf jeden im Sinne der Theokratie regierenden israëlitiſchen König anwendbare Bezeichnung mit der Entfaltung des Begriffs eines Meſſias vorzugsweiſe auf dieſen, als den geliebteſten Sohn und gewaltigſten Statthalter Gottes auf Erden bezogen werden mußte, erhellt von ſelbſt.

Iſt alſo dieß die urſprüngliche, hiſtoriſche Bedeutung des Ausdrucks ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ſo fragt ſich: kann ihn auch Jeſus nur in dieſer, oder auch in einer der drei zuerſt angeführten Bedeutungen von ſich gebraucht haben? Zuerſt in dem engſten phyſiſchen Sinn wird er Jeſu gar nicht in den Mund gelegt, ſondern dem verkündigenden Engel Luc. 1, 35., was der Evangeliſt zu verantworten hat. In dem mittleren, metaphyſiſchen Sinne, in welchem er Weſenseinheit und Lebensgemeinſchaft mit Gott bedeutet, könnte Jeſus ſelbſt den Ausdruck gar wohl genommen haben, indem er den ſeinen Volksgenoſſen geläufigen theokratiſchen Sinn deſſelben für ſich umbildete: doch muß es in

1) Vgl. über das Folgende die treffliche Ausführung von Paulus, in der Einleitung zum Leben Jeſu, 1, a, S. 28 ff.

Bezug auf das vierte Evangelium Wunder nehmen, da
hier Jesus den theokratischen Sinn des Ausdrucks ga
ignorirt, und den metaphysischen, in welchem er denselbe
in diesem Evangelium gebraucht, nur aus jenem vagen m
taphorischen heraus zu rechtfertigen weifs. Wenn er näm
lich Joh. 10, 34 ff. für die Befugnifs, sich υἱὸς τοῦ θεοῦ z
nennen, auf die Benennung θεοί, welche im A. T. (Ps. 82, 6.
auch andern Menschen, wie Fürsten und Obrigkeiten, g
geben werde, sich beruft: so fällt es auf, wie Jesus z
diesem so ferne liegenden und prekären Argumente greife
konnte, während ihm das schlagende so nahe lag: da i
A. T. die theokratischen Könige, oder, nach der damal
üblichen Deutung der betreffenden Stellen, der Messias
als Sohn Jehova's bezeichnet sei: so habe somit er, de
sich ja V. 25. für den Messias erklärt hatte, vollkomme
nes Recht, diese Benennung sich zu vindiciren.

Was die Ansichten Anderer über Jesus als Gottessoh
betrifft, so kommt in den Anreden wohlgesinnter Personen
an ihn zwar auch im vierten Evangelium das υἱὸς τοῦ θεοῦ
wie schon bemerkt, einigemale in Verbindungen vor, welch
es als blofse Epexegese des Χριστός erscheinen lassen: aber di
mit Jesu streitenden Ἰουδαῖοι dieses Evangeliums ignorire
in ihren Angriffen diese Bedeutung des Ausdrucks ebenso
wie dort Jesus in seiner Vertheidigung, und scheinen blo
von der metaphysischen Notiz zu nehmen. Zwar auch be
den Synoptikern ruft der Hohepriester, als Jesus seine
Frage, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, bejaht und au
sein Kommen in den Wolken hingewiesen hatte (Matth.
26, 65. parall.) ein ἐβλασφήμησε aus; aber diefs bezieht sich
nur auf die nach seiner Ansicht unbefugte Anmafsung de
theokratischen Würde des Messias. Dagegen im vierten
Evangelium wollen die Juden Jesum, wie er sich als Sohn
Gottes darstellt (Joh. 5, 17 f. 10, 30 ff.), tödten, aus dem
ausdrücklich angegebenen Grunde, weil er sich dadurch
ἴσον τῷ θεῷ, ja sogar ἑαυτὸν θεόν mache. Während den

Synoptikern zufolge der jüdische Hohepriester den Begriff: Sohn Gottes, so sehr als zum Messiasbegriff mitgehörig betrachtet, dafs er in seiner an Jesum gerichteten Frage beide Ausdrücke zusammenstellt: so fassen die Juden bei Johannes den erstern Begriff als soweit über den letztern hinausgehend auf, dafs sie zwar die Aussage Jesu, er sei der Messias (10, 25.), geduldig anhören, sobald er sich aber als Sohn Gottes darzustellen anfängt, Steine aufheben. Was in den synoptischen Evangelien als der Vorwurf erscheint, dafs Jesus, ein gemeiner Mensch, sich für den Messias ausgebe, das lautet bei Johannes so, dafs er als ein blofser Mensch sich nicht für ein göttliches Wesen ausgeben sollte. Mit Recht wird daher von Olshausen u. A. darauf gedrungen, dafs in jenen Stellen des vierten Evangeliums das υἱος τ. θ. kein mit Messias gleichbedeutender, sondern ein über den gewöhnlichen Messiasbegriff weit hinausgehender Name sei [2]); daraus aber zu schliefsen, dafs auch in den drei ersten Evangelien der in Rede stehende Ausdruck mehr als nur den Messias bezeichne [3]), dazu haben jene Ausleger kein Recht. Denn der Frage des Hohenpriesters Matth. 26, 63. ist jede Erklärung nur aufgedrungen, welche das ὁ υἱὸς τ. θ. nicht als Epexegese des ὁ Χριστος fasst, und wenn in der Parallelstelle bei Lukas die Richter Jesum zuerst fragen, ob er der Χριστος sei (22, 67.)? und als er eine direkte Antwort abgelehnt, doch auf das Sitzen des Menschensohns zur Rechten Gottes hingewiesen hatte, hastig einfallen: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱος τ. θ. (V. 70.), hierauf aber, nachdem sie eine bejahende Antwort zu vernehmen geglaubt, ihn bei Pilatus als einen, der sich für Χριστὸν βασιλέα ausgebe, anklagen (23, 2.): so ist wohl nichts deutlicher, als dafs sie Menschensohn, Gottessohn und Messias als Wechselbegriffe angesehen haben müssen. Es ist also

2) Bibl. Comm. 2, S. 130. 253.
3) Olshausen, a. a. O. 1, S. 108 f.

hier eine Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes zuzugestehen, und vielleicht auch eine Schwankung des lezteren für sich, indem er in mehreren Anreden an Jesum die übliche Formel, welche das υἱος τῦ θεῦ mit Χριστός oder βασιλευς τῦ Ἰσραήλ verband, beibehielt, ohne sich, wie man bei Formeln dieſs oft unterläſst, den Unterschied zwischen der Bedeutung, welche das υἱός τ. θ. in dieser Verbindung haben muſste, und dem Sinn, in welchem er es sonst nahm, zum deutlichen Bewuſstsein zu bringen; denn ebensowenig als in der Frage des Hohenpriesters will sich in der Anrede Nathanaëls jener Ausdruck zu einer höheren Bedeutung hinaufschrauben lassen[4]).

Daſs nun aber im vierten Evangelium Jesus und seine Gegner die theokratische Bedeutung des Ausdrucks: υἱος τυ θεῦ so ganz ignoriren, hat der Verfasser der Probabilien mit Recht bedenklich gefunden [5]); denn sowohl Jesu als den Juden, mit welchen er es zu thun hatte, muſste diese Bedeutung am nächsten liegen, wofern unter denselben kein alexandrinisch gebildeter war, welchem freilich, wie auch dem vierten Evangelisten als Verfasser des Prologs, das metaphysische Verhältniſs des λόγος μονογενής zu Gott noch näher lag.

§. 60.

Jesu Sendung und Vollmacht; seine Präexistenz.

In Bezug auf die Erklärungen Jesu über seine göttliche Sendung und Vollmacht stimmen die vier Evangelien überein. Wie jeder Prophet, so ist auch er von Gott gesendet (Matth. 10, 40. Joh. 5, 23 f. 36 f. u. sonst), handelt und redet im Auftrag und unter unmittelbarer Leitung Gottes (Joh. 5, 19 ff.), er ist im ausschlieſslichen Besiz der adaequaten Gotteserkenntniſs, die er allein den Menschen mittheilen kann (Matth. 11, 27. Joh. 3, 13.). Als dem Mes-

4) Wie dieſs gleichwohl Olshausen versucht, 2, S. 70 f.
5) S. 53 f. 55.

sias ist ihm von Gott alle Gewalt übergeben (Matth. 11, 27.), zunächst über das von ihm zu stiftende und zu regierende Reich und dessen Mitglieder (Joh. 10, 29. 17, 6.), dann aber auch über alle Menschen überhaupt (Joh. 17, 2.) und selbst über die äussere Natur und somit über die ganze Welt (Matth. 28, 18.) sofern ohne eine durchgreifende Revolution in dieser das messianische Reich nicht begründet werden kann. Bei einstiger Eröffnung dieses Reiches hat Jesus als Messias die Vollmacht, die Todten zu erwecken (Joh. 5, 28.) und das Gericht, die Scheidung derer, welche der Theilnahme am Gottesreich würdig sind, von den Unwürdigen, vorzunehmen (Matth. 25, 31 ff. Joh. 5, 22. 29.), — lauter Befugnisse, welche die jüdische Zeitvorstellung dem Messias zuschrieb [1]), welche also auch Jesus, hatte er sich einmal als Messias gefafst, auf sich scheint haben übertragen zu müssen.

Nicht ebenso einstimmig sind die Evangelisten in einem andern Punkte. Während nämlich nach den Synoptikern Jesus zwar für Gegenwart und Zukunft die höchste menschliche Würde und das erhabenste Verhältnifs zur Gottheit sich zuschreibt, über den Anfang seines menschlichen Daseins aber nicht zurückgeht: so finden sich im vierten Evangelium mehrere Reden Jesu, welche die Behauptung einer Präexistenz desselben vor seiner menschlichen Erscheinung in sich schliefsen. Zwar wenn in diesem Evangelium Jesus sich als den vom Himmel auf die Erde Herabgekommenen bezeichnet (Joh. 3, 13. 16, 28.), so läfst sich diefs für sich genommen leicht als blos bildliche Bezeichnung seines höheren, göttlichen Ursprungs fassen. Schon schwerer, doch möglicherweise vielleicht, könnte die Behauptung Jesu: πριν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι (Joh. 8, 58.) mit dem Socinianer Crell von einem blos idealen Sein in der Vorherbestimmung Gottes, die Bitte an den Vater aber Joh. 17, 5., ihm die δόξα zu gewähren,

1) Baumgarten, Christol. Jud. §§. 8. 35. 42.

welche er πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι bei ihm gehabt habe, von Verleihung einer Jesu von jeher zugedachten Herrlichkeit verstanden werden. Hören wir nun aber noch Joh. 6, 62. Jesum von einem ἀναβαίνειν des Menschensohns, ὅπου ἦν τὸ πρότερον sprechen: so ist dieſs theils für sich, theils in Verbindung mit den übrigen Stellen eine zu bestimmte Bezeichnung eines früheren Seins, als daſs wir dieses für ein blos ideales halten könnten.

Man hat nun schon vermuthet, diese Jesu in den Mund gelegten Aussprüche, oder wenigstens ihre Deutung auf eine reale Präexistenz, rühren blos von dem Verfasser des vierten Evangeliums her [2], mit dessen im Prologe dargelegten Ansichten sie allerdings ganz zusammenstimmen; denn war der λόγος ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν: so konnte Jesus, in welchem er σὰρξ ἐγένετο, im realsten Sinne sich eine Präexistenz vor Abraham, eine Herrlichkeit beim Vater vor Grundlegung der Welt zuschreiben. Zu jener Ansicht sind wir aber nur in dem Falle berechtigt, wenn sich weder zeigen läſst, daſs die Idee von einer Präexistenz des Messias zu Jesu Zeit unter den palästinischen Juden vorhanden war, noch auch wahrscheinlich machen, daſs Jesus unabhängig von Zeit- und Volksvorstellungen auf eine solche Ansicht von sich selbst gekommen sei.

Daſs nun das Letztere stattgefunden, und Jesus aus eigener vermeintlicher Erinnerung von seinem vormenschlichen und vorweltlichen Zustand gesprochen, diese Annahme hieſse das gesunde menschliche Bewuſstsein Jesu zerstören [3] und ihn der Schwärmerei zeihen, von welcher er sonst sich frei zeigt. Eine Basis zu dergleichen Zeitvorstellungen aber könnte man, was das A. T. betrifft, etwa in der angeführten Danielischen Beschreibung von dem in den Wolken des Himmels kommenden Men-

2) Bretschneider, Probabilia, S. 39.

3) Vergl. Schleiermacher's Glaubenslehre, 2, S. 99.

schensohn finden, indem vielleicht schon der Verfasser, und jedenfalls mancher Leser sich denselben als ein übermenschliches Wesen, das zuvor gleich den Engeln bei Gott gewesen, vorgestellt hat. Dafs aber jeder, der diese Stelle auf den Messias bezog, und namentlich Jesus, sofern er sich nach derselben den Menschensohn nannte, auch an eine Präexistenz gedacht habe, läfst sich nicht beweisen; denn sein Kommen in des Himmels Wolken dachte er sich doch, wenn wir von Johannes absehen, nicht so, als wäre er, wie ein von jeher im Himmel zu Hause gewesener, aus den Wolken auf die Erde herniedergekommen, sondern nach Matth. 26, 63. (vrgl. Matth. 24, 25) so, dafs er, der Erdgeborene, nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn in den Himmel aufgenommen werden und von da zur Eröffnung seines Reiches wiederkehren werde, wodurch also die Vorstellung des Kommens in den Wolken eine Wendung bekam, bei welcher sie nicht nothwendig eine Präexistenz in sich schlofs. Sonst findet sich in den Proverbien, dem Sirach und dem Buch der Weisheit die Idee einer personificirten und endlich selbst hypostasirten Weisheit Gottes, ebenso in den Psalmen und Propheten starke Personificationen des göttlichen Wortes [4]); besonders wichtig aber ist, dafs in Folge der Scheue des späteren Judenthums vor Anthropomorphismus in der Vorstellung vom göttlichen Wesen es gewöhnlich wurde, sein Sprechen, Erscheinen und unmittelbares Einwirken dem Wort (מֵימְרָא) oder der Wohnung (שְׁכִינְתָּא) Jehova's zuzuschreiben, wie sich dies schon in dem uralten [5]) Targum des Onkelos findet [6]). Diese Vorstellungen, Anfangs blofse

4) S. die Nachweisung und Auslegung der Stellen bei Lücke, Comm. zum Ev. Joh. 1, S. 211 ff.

5) Wegen, de Onkelosi, p. 10; vrgl. de Wette, Einleit. in das A. T. §. 58.

6) Beermann, Christologia Judaeor. §§. 23—25. vrgl. Lücke, a. a. O. S. 244 Anm.

Umschreibungen des Namens Gottes, bekamen bald den schwankenden Werth einer eigenen Hypostase, eines von Ihm verschiedenen und doch mit ihm einigen Wesens. Da die meisten Offenbarungen und Einwirkungen Gottes, als deren Organ dieses personificirte Gotteswort angesehen wurde, zu Gunsten des israëlitischen Volkes geschehen waren: so war es natürlich, diejenige von Gott noch zu veranstaltende Erscheinung, von welcher das meiste Heil für Israël erwartet wurde, die Erscheinung des Messias, in besondre Beziehung mit dem Wort oder der *Schechina* zu setzen, woraus sich einerseits die Vorstellung, dafs mit dem Messias die *Schechina* erscheinen werde [7]), andrerseits das sich ergab, dafs, was der *Schechina* zuzuschreiben war, auch vom Messias ausgesagt wurde, eine Darstellungsweise, welche nicht blos bei den Rabbinen, sondern auch bei dem Apostel Paulus sich findet. Hienach war der Messias schon in der Wüste der unsichtbare Begleiter und Wohlthäter des Volks Gottes (1 Kor. 10, 4. 9.) [8]); er war bereits bei den ersten Eltern im Paradiese [9]); schon bei der Weltschöpfung war er als Organ derselben thätig (Kol. 1, 16.); selbst vor derselben existirte er [10]), und war vor seiner Menschwerdung in Jesus in herrlichem Zustande bei Gott (Phil. 2, 6).

Da auf diese Weise in der höheren jüdischen Theologie

---

7) Schöttgen, 2, S. 6 f.

8) Targ. Jes. 16, 1: iste (Messias) in deserto fuit rupes ecclesiae Zionis (bei Bertholdt, a. a. O. S. 145.)

9) Sohar chadasch f. 32, 4, bei Schöttgen 2, S. 440.

10) Nezach Israël c. 35 f. 48, 1. (bei Schmidt, Bibl. für Kritik u. Exegese 1, S. 38): משיח מפני תורה. Sohar Levit. f. 14, 56, (bei Schöttgen, 2, S. 436): Septem (lumina condita sunt, antequam mundus conderetur), nimirum . . . . . et lumen Messiae. Die hier als real dargestellte Präexistenz des Messias findet sich mehr nur ideal gefasst in Bereschith rabba, sect. 1. f. 3, 3. (Schöttgen, ebendas.)

unmittelbar nach Jesu Zeit die Idee von einer Präexistenz des Messias gegeben war: so liegt die Vermuthung nahe, dafs dieselbe auch schon in der Zeit, in welcher Jesus sich bildete, vorhanden gewesen, und dafs er somit, wenn er sich einmal als Messias fafste, auch diesen Zug der Messiasvorstellung auf sich habe übertragen können. Ob jedoch Jesus so weit wie etwa ein Paulus in die Schulweisheit seiner Zeit eingeweiht gewesen ist, so dafs er aus ihr jene Vorstellung schöpfen konnte, ist noch die Frage, und da nur der mit alexandrinischer Logologie vertraute Verfasser des vierten Evangeliums ihm die Behauptung einer Präexistenz in den Mund legt, so mufs es sehr zweifelhaft bleiben, ob sie der eigenen Ansicht Jesu von sich, oder nur der Reflexion des vierten Evangelisten über ihn angehört.

§. 61.

Der messianische Plan Jesu. Politische Seite.

Jesus verkündigte, wie wir gesehen haben, früher vielleicht unbestimmt irgend einen, später bestimmt sich selbst als denjenigen, welcher die βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu stiften gekommen sei. Die Idee des messianischen Reiches gehörte dem israëlitischen Volke an; es fragt sich: hat Jesus sie nur so, wie er sie unter diesem vorfand, aufgenommen, oder auch selbstständig Modificationen an derselben angebracht?

Da die Idee eines Messias unter den Juden aus politisch-religiösem Boden erwachsen, ihre weitere Ausbildung vorzüglich durch das politische Unglück der Zeiten befördert worden war, und auch zu Jesu Zeit, nach dem eigenen Zeugnifs der Evangelien, erwartet wurde, dafs er den Herrscherstuhl seines Ahnherrn David besteigen, das jüdische Volk vom Drucke der Römer befreien und ein Reich ohne Ende stiften werde (Luc. 1, 32 f. 68 ff. A. G. 1, 6): so mufs unsre erste Frage diese sein, ob Jesus auch dieses politische

Grundelement in seinen messianischen Plan aufgenommen habe?

Dafs Jesus zum weltlichen Herrscher sich habe aufwerfen wollen, ist von jeher von Gegnern des Christenthums behauptet, von keinem aber so scharf an der Hand der Exegese durchgeführt worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten [1]), welcher ihm übrigens hiebei das Streben nach sittlicher Besserung seiner Nation keineswegs absprach. Das Erste, was dem Fragmentisten zufolge für einen politischen Plan Jesu zu sprechen scheint, ist, dafs er immer nur schlechtweg das sich nahende Messiasreich ankündigte und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe vorlegte, ohne sich näher darüber zu erklären, was es sei und worin es bestehe [2]), mithin den Begriff desselben als einen allbekannten voraussetzte. Nun war aber der damals herrschende Begriff von demselben überwiegend politisch gefärbt: folglich konnten die Juden, wenn Jesus ohne nähere Erklärung vom Messiasreiche sprach, nur an eine weltliche Herrschaft denken, und da Jesus keine andre Auffassung seiner Worte voraussetzen konnte, so mufs er eben so haben verstanden sein wollen. Dasselbe scheint sich daraus zu ergeben, dafs er die Apostel, deren Vorstellungsweise ihm nicht verborgen sein konnte, zur Verkündigung des Messiasreichs im Lande umherschickte (Matth. 10). Nun aber hatten diese, welche sich um die oberste Stelle in dem von Jesu zu errichtenden Reiche zankten (Matth. 18, 1. Luc. 22, 24), von welchen zwei sich bestimmt die Sitze zur Rechten und Linken des messianischen Königs suchten (Marc. 10, 35 ff.), welche selbst noch dem Tod und der Auferstehung Jesu noch ein ἀποκαθιστάνειν τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραὴλ erwarteten (A. G. 1, 6), diese hatten doch offenbar von Anfang bis zum Ende ihres

1) Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 108–157.
2) Vgl. Fritzsche, im Matth. S. 114.

Umgange mit Jesu ganz die gewöhnlichen Vorstellungen vom Messias: wenn also Jesus sie als Herolde seines Reiches aussandte, so mufs es in seiner Absicht gelegen haben, dafs sie aller Orten ihre politischen Messiasbegriffe verbreiten sollten.

Unter den eigenen Reden Jesu läfst sich besonders Eine hervorheben. Matth. 19, 28. (vrgl. Luc. 22, 30.) verheifst er auf die Anfrage des Petrus, was ihnen, die um seinetwillen Alles verlassen haben, dafür werden würde? seinen Jüngern, dafs sie in der παλιγγενεσια, wenn des Menschen Sohn seinen herrlichen Thron bestiegen haben werde, selbst auch auf 12 Stühlen sitzen und die 12 Stämme Israels richten sollen. Dafs der nächste Wortsinn dieser Verheifsung dem Zusammenhang der weltlichen Messiashoffnungen der damaligen Juden angehöre, darf als eingestanden vorausgesetzt werden. Aber Jesus soll sie nicht wörtlich, sondern uneigentlich gemeint, und durch gewohnte jüdische Bilder nur diefs haben ausdrücken wollen, dafs die Apostel für ihre hier gemachten Aufopferungen in jenem Leben durch die Theilnahme an seiner Herrlichkeit reichlich entschädigt werden würden [5]). Allein die Jünger müssen diese Rede eigentlich verstanden haben, wenn doch selbst nach Jesu Auferstehung noch ähnliche Gedanken in ihnen wohnten, und da Jesus ihre Geneigtheit zu irdischen Messiashoffnungen aus mehreren Proben kannte, so würde er sich schwerlich jenes Versprechen erlaubt haben, wenn er nicht beabsichtigte, diese Erwartungen in ihnen zu nähren. Dafs er diefs, ohne sie selbst zu theilen, aus blofser Accommodation an die Jünger, um ihren Muth zu befeuern, gethan habe, diese Voraussetzung läfst ihn unredlich handeln, und diefs im gegebenen Fall

5) Bertholdt, Comm. in Matth. S. 518 ff. Auch Olshausen, S. 754, fasst die Rede symbolisch, ob er gleich einen andern Sinn in derselben findet.

noch besonders unnöthig, da, wie Olshausen mit Recht bemerkt, auf die Frage des Petrus jede andre lobende Anerkennung des Strebens der Jünger genügt haben würde. Scheint so Jesus die jüdischen Erwartungen, welche sie hier vorträgt, selbst auch getheilt haben zu müssen: so versuchen die Ausleger die verzweifeltsten Sprünge, um diesem unwillkommenen Ergebniss sich zu entziehen. Die einen durch willkührliche Änderung der Lesart [4]); die anderen, indem sie aus Jesu Worten eine Ironie über die hohen Ansprüche der Jünger bei noch so geringen Leistungen herausdeuten [5]), andere noch anders, aber alle so unnatürlich, dass man lieber eingesteht, Jesus habe hier im Zusammenhang mit jüdischen Vorstellungen den Aposteln einen Antheil an dem von ihm äusserlich abzuhaltenden messianischen Gerichte zuerkannt, was allerdings auf ein politisches Element in seinen Begriffen vom Messiasreich hinzudeuten scheint [6]), zumal er der Apostelgeschichte zufolge (1, 7.) auch nach der Auferstehung noch auf die schon erwähnte Frage der Jünger nicht dieß verneint, dass er das Reich Israël wiederherstellen werde, sondern nur die Frage nach den χρόνοις und καιροῖς dieser Wiederherstellung als ungehörig zurückweist.

Unter den Handlungen Jesu beruft man sich für die Behauptung eines politischen Plans besonders auf seinen letzten Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 1 ff). Hier deutet nach dem Fragmentisten Alles auf eine politische Absicht hin. Der Zeitpunkt, den er wählt: nach hinreichend langer Vorbereitung des Volks in den Provinzen das von diesem zahlreich besuchte Osterfest; das Thier, das er besteigt, durch welches er sich mit Bezug auf Zacharias als den für Jerusalem bestimmten König ankündigen wollte;

---

4) Paulus, ex. Handb. 2, S. 612 f.
5) Lange, in Winer's exeget. Studien 1, 29 ff.
6) Hase, L. J. §. 68.

die Billigung, die er ausspricht, als das Volk ihn mit königlichem Gruſs empfängt; das gewaltsame Verfahren, welches er sich sofort im Tempel erlaubt; die scharfe Rede endlich gegen den hohen Rath (Matth. 23.), zu deren Schluſs er sich die Anerkennung als messianischer König durch die Drohung, sich dem Volk sonst gar nicht mehr zu zeigen, erzwingen will.

§. 62.

Data für einen rein geistigen Messiasplan Jesu. Ausgleichung.

Nirgends findet sich jedoch in unsern evangelischen Darstellungen eine Spur, daſs Jesus politisch Partei zu machen gesucht hätte. Vielmehr hat er sich der Aufregung des Volks, das ihn zum König machen wollte, entzogen (Joh. 6, 15.), hat erklärt, daſs das Messiasreich nicht μετὰ παρατηρήσεως komme, sondern im Innern der Menschen zu suchen sei (Luc. 17, 20 f.); Vereinigung des Gehorsams gegen Gott und gegen die, wenn auch heidnische, Obrigkeit ist sein Grundsatz (Matth. 22, 21.), und was er vor seinem Richter behauptet, daſs sein Reich οὐκ ἐστὶν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου sei (Joh. 18, 36.), darüber haben wir nicht Ursache, weder ihn noch den Evangelisten Lügen zu strafen.

Wie nun unter diesen sich entgegenstehenden Indicien die Gegner des kirchlichen Christenthums ausschlieſslich die ersteren festhielten, welche für einen politischen und näher revolutionären Plan Jesu zu sprechen scheinen: so die orthodoxen Theologen nur die letzteren, welche für sich auf einen rein geistigen Plan Jesu führen würden [1]), und jede Partei hat sich bemüht, die ihr entgegenstehenden

1) So Bahrdt, über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. S. 57 ff. (3te Aufl.)

Stellen durch hermeneutische Künste zu entkräften. Dass Beides gleich einseitig sei, hat man neuerlich anerkannt, und die Nothwendigkeit einer Ausgleichung eingesehen.

Diese hat man vornehmlich so versucht, dass man eine frühere und eine spätere Gestaltung des Planes Jesu unterschied [2]). Obgleich, hat man gesagt, sittliche Besserung und religiöse Erhebung seines Volkes von jeher sein Hauptzweck gewesen sei, so habe er doch zu Anfang seines öffentlichen Wirkens die Hoffnung gehegt, vermittelst dieser innern Wiedergeburt auch die äussere Herrlichkeit der Theokratie zu erneuern, wenn er von seiner Nation als Messias anerkannt und dadurch zugleich als die höchste Staatsgewalt constituirt würde; erst als diese Hoffnung fehlgeschlagen, habe er hierin die göttliche Verwerfung jeder politischen Beziehung seines Planes erkannt, und dadurch diesen zur reinen Geistigkeit verklärt. Eine solche Veränderung im Plane Jesu soll namentlich daraus hervorgehen, dass über sein erstes Auftreten ebensoviel Heiterkeit, als über die spätere Zeit seines Wirkens Wehmuth ausgegossen sei, dass an die Stelle des angenehmen Jahrs des Herrn, das er Anfangs verkündete, hernach das Wehe habe treten müssen, und dass er selbst über Jerusalem gesagt habe, er habe es zu retten gedacht, nun aber werde es, auch politisch, untergehen. Da jedoch die Evangelisten diese beiden angeblichen Perioden nicht auseinanderhalten, sondern gerade die zwei für das Politische im Plane Jesu gewichtigsten Data, die Verheissung des Sitzens auf Thronen und den Einzug, in die letzte Zeit des Lebens Jesu stellen: so könnte zwar, wie oben in Bezug auf das Verhältniss Jesu zur messianischen Idee überhaupt, so auch

2) Paulus, Leben Jesu 1, b. S. 83. 94. 106 ff; Venturini, 2, S. 310 f. Hase, Leben Jesu §§. 62. 84. In der so eben erschienenen zweiten Auflage, §§. 49. 50. (vrgl. die theol. Streitschriften, S. 61 ff.) hat Hase diese Ansicht, wiewohl ungern, zurückgenommen.

hier eine Vermengung der Zeiten in ihren Berichten vorausgesezt werden: doch nur wenn kein andrer Ausweg möglich, d. h. wenn es auf keine Weise denkbar ist, wie Jesus zu gleicher Zeit jene politisch klingenden und diese alles Politische scheinbar ausschliessenden Aussprüche gethan haben kann.

Diefs scheint jedoch keineswegs undenkbar, sondern ein καθίζεσθαι ἐπὶ θρόνους für sich und seine Jünger konnte Jesus verheifsen, ohne durch eine politische Revolution sich dieser Würde bemächtigen zu wollen, wenn er auf eine von Gott zu bewirkende Revolution wartete, welche den erforderlichen Umschwung der Dinge herbeiführen sollte. Diefs liegt schon darin, dafs Jesus jenes richterliche Auftreten seiner Jünger in die παλιγγενεσία versezt; denn diese ist ebensowenig eine politische Umwälzung als eine sittliche Wiedergeburt, sondern es ist die Auferstehung der Todten, welche Gott durch den Messias bewirken und damit die messianische Zeit eröffnen wird [1]). Allerdings also erwartete Jesus, den Thron Davids wiederherzustellen und mit seinen Jüngern ein befreites Volk zu beherrschen: aber keineswegs sezte er dabei auf das Schwert menschlicher Anhänger seine Hoffnung (Luc. 22, 38. Matth. 26, 52.), sondern auf die Engellegionen, welche sein himmlischer Vater ihm senden könne (Matth. 26, 53.). Wo immer er von dem Antritt seiner messianischen Herrlichkeit spricht, sind es Engel und himmlische Mächte, mit welchen er sich umgiebt (Matth. 16, 27. 24, 30 f. 25, 31. Joh. 1, 52.); vor der Majestät des in den Wolken des Himmels kommenden Menschensohns werden sich die Völker ohne Schwertstreich beugen, und auf den Ruf der Engelposaune sich sammt den auferstehenden Todten ihm und seinen Zwölfen zum Gerichte stellen. Diefs Alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überliefs es dem himmlischen

1) v. Friesche, in Matth. S. 606 f.

Vater, der allein die rechte Zeit für diese Katastrophe wi
se (Marc. 13. 32.), ihm gleichsam das Signal zu gebe
und wurde auch dadurch nicht irre gemacht, dafs ihn d
Ende ereilte, ehe ein solches erfolgt war. Wer diese A
sicht von dem Hintergrunde des messianischen Planes Je
blos deswegen scheut, weil er durch dieselbe Jesum zu
Schwärmer zu machen glaubt [4]), der bedenke, wie gen
diese Hoffnungen den langgehegten Messiasbegriffen d
Juden entsprachen [5]), und wie leicht auf dem supranat
ralistischen Boden jener Zeit und in dem abgeschlossen
Kreise der jüdischen Nation eine für sich abenteuerlich
Vorstellung, wenn sie nur Nationalvorstellung war u
sonst wahre und grofsartige Seiten bot, auch einen beso
nenen Mann in sich hineinziehen konnte.

Was sofort nach dem Gericht die Frommen erwarte
die ζωὴ αἰωνος in der βασιλεία τῦ πατρός, diese vergleic
Jesus zwar in Einstimmung mit jüdischen Vorstellungen
gerne mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 22, 2 ff. u. a.),
welchem er selbst noch zu trinken (Matth. 26, 29.) und d
Pascha zu feiern hofft (Luc. 22, 16.): doch scheint sei
anderweitige bestimmte Erklärung, dafs in dem αἰὼν μέ
λων die organischen Verhältnisse der Geschlechter aufh
ren und die Menschen ἰσάγγελοι sein werden (Luc. 20, 35 f.
jene Reden mehr oder weniger zur Geltung von Bilder
herabzusetzen.

§. 63.

Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz.

Weil in der von Jesu gestifteten Kirche die mosaisch
Religionsverfassung faktisch ihren Untergang gefunden ha
so liegt es nahe, zu vermuthen, dafs auch in der Absicht

4) ss Weiss, bibl. Dogm. §. 216.
5) Baumgart, Christol. Judaeor. §§. 30 ff.
6) Baumgart, §. 32.

des Stifters die Abschaffung des Mosaismus gelegen habe, und je höher durch eine solche Erhebung über den engen Gesichtskreis des jüdischen Ceremonialdienstes Jesus zu stehen kommt, desto mehr haben sich von jeher die Apologeten angelegen sein lassen, den Beweis dafür zu führen [1]). Auch fehlt es keineswegs an Aussprüchen und Handlungen Jesu, welche unverkennbar dahin zu deuten scheinen. Wo immer er die Bedingungen der Theilnahme an der βασιλεια τῶν οὐρανῶν auseinandersetzt, wie in der Bergrede, da hebt er nicht die Beobachtung der mosaischen Ritualvorschriften, sondern den innern Geist der Religiosität und Sittlichkeit hervor; dem Fasten, Beten, Almosengeben, schreibt er blos in Verbindung mit entsprechender Richtung des Gemüths einen Werth zu (Matth. 6, 1—18); die beiden Hauptbestandtheile des mosaischen Cultus, den Opferdienst und die Fest- und Sabbatsfeier empfiehlt er nicht nur nirgends ausdrücklich, sondern stellt sogar den erstern merklich zurück, indem er einen γραμματευς, der von herzlicher Gottes- und Nächstenliebe erklärt hatte, sie sei πλειον πάντων τῶν ὁλοκαυτωμάτων καὶ θυσιῶν, lobend für einen solchen erklärte, welcher ὁ μακρὰν ἀπὸ τῆς βασιλειας τοῦ θεοῦ sei (Marc. 12, 33 f.) [2]); gegen die damals übliche Sabbatsfeier aber hat Jesus mehr als einmal sowohl faktisch verstossen, als ausdrücklich sich erklärt (Matth. 12, 1—13. Marc. 2, 23—28. 3, 1—5. Luc. 6, 1—10. 13, 10 ff. 14, 1 ff. Joh. 5, 5 ff. 7, 22 f. 9, 1 ff.), und sich als dem υἱος τοῦ ἀνθρώπου die Macht über den Sabbat zugeschrieben; wie denn die Juden vom Messias eine Revision des mosaischen Gesetzes erwartet zu haben scheinen [3]). Überhaupt kann man sagen: wer einmal wie

1) Wie Bahrdt, Plan Jesu, S. 14 ff.

2) Eine Übertreibung des Ebionitenevangeliums v. bei Epiphanius, haer. 30, 16.

3) Bahrdt, a. a. O. §. 31.

Jesus den alleinigen Werth des Innern gegenüber vom Äussern, der Gesammtheit der Gesinnung im Vergleich mit der von derselben losgerissenen einzelnen Handlung in der Art erkannt hat, dafs er die Gottes- und Nächstenliebe für das Wesentliche des Gesetzes erklärt (Matth. 22, 36 ff.), dem kann nicht verborgen bleiben, dafs ebendamit dasjenige im Gesetz, was auf diese beiden Punkte sich nicht bezieht, als Unwesentliches bestimmt ist. Ganz entschieden aber scheint die Aussicht Jesu auf Abschaffung des mosaischen Cultus in den Aussprüchen enthalten zu sein, dafs der Mittelpunkt desselben, der Tempel in Jerusalem, zerstört, (Matth. 24, 2 parall.) und die Gottesverehrung künftig an keinen Ort mehr gebunden, eine rein geistige sein werde (Joh. 4, 21 ff.)

Indefs alles dies ist doch nur die eine Seite der Stellung, welche Jesus sich zum mosaischen Gesetze gab, indem sich ebenso Data finden, welche zu beweisen scheinen, dafs er an einen Umsturz der alten Religionsverfassung seines Volkes nicht gedacht habe; eine Seite, welche früher, aus leicht denkbaren Gründen, vorzugsweise von Gegnern des Christenthums in seiner kirchlichen Form ausgeführt [4]), und erst neuerlich, bei erweitertem theologischen Gesichtskreis, auch von unbefangenen kirchlichen Auslegern anerkannt worden ist [5]). Im Leben vorerst bleibt Jesus dem väterlichen Gesetze treu: er besucht am Sabbat die Synagoge, reist zur Festzeit nach Jerusalem und ifst an Ostern mit seinen Jüngern das Paschalamm. Wenn er am Sabbat heilt oder seine Schüler Ähren ausraufen läfst (Matth. 12, 1 ff.), wenn er in seiner Gesellschaft keine Fasten und keine Waschungen vor Tische einführt (Matth. 9, 14. 15, 2,: so war dies nicht gegen das mosaische Gesetz, welches nur Enthaltung von gemeiner

4) Auch diese am bündigsten vom Wolfenbüttler Fragmentisten, von dem Zweck u. s. f. S. 65 ff.

5) Vorzüglich von Fritzsche. in Matth. S. 214.

Arbeit, מְלָאכָה, verlangte (2 Mos. 20, 8 ff. 31, 12 ff. 5 Mos. 5, 12 ff.), worunter namentlich Pflügen und Ernten (2 Mos. 34, 21.), Holzsammeln (4 Mos. 15, 32 ff.) u. dergl. subsumirt war, Heilen aber und Abpflücken einiger Ähren nur von dem späteren Kleinigkeitsgeist subsumirt wurde [6]; ebenso war das Waschen der Hände vor dem Essen nur eine höchst gezwungene rabbinische Folgerung aus 3 Mos. 15, 11. [7]; so wie, was das Fasten betrifft, im Gesetze nur Ein jährliches allgemeines (3 Mos. 16, 29 ff. 23, 27 ff.), von Privatfasten aber nichts geboten war [8]. — Von Aussprüchen Jesu findet sich in derselben Bergpredigt, in welcher er die geistige Religiosität so weit über alles Rituale setzt, neben der deutlichen Voraussetzung des Fortbestehens der Opfer (Matth. 5, 23 f.), die Erklärung, dafs er nicht gekommen sei, das Gesez und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Matth. 5, 17.), wo, wenn auch wahrscheinlich πληρῶσαι hauptsächlich von Verwirklichung der messianischen Weissagungen des A.T.s zu verstehen ist, doch das ἂν ἐλθωσι παραλῦσαι zugleich von Beibehaltung des mosaischen Gesetzes verstanden werden mufs, wenn sogleich im Folgenden dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes ewige Dauer verheifsen, und demjenigen, der auch nur das geringste Gebot desselben als unverbindlich darstelle, mit Zurücksetzung im Himmelreich gedroht wird [9]. Demgemäfs hielten sich die Apostel selbst nach dem ersten Pfingstfest noch streng an das jüdische Gesez, sie giengen um die Gebetsstunde in den Tempel (A. G. 3, 1.), hielten sich zu den Synagogen, hiengen an den mosaischen Speiseverboten (10, 14.), und wufsten die Klagen der judaisirenden Partei über das Verfahren des Barnabas und Paulus, welche

6) S. Winer, Realwörterb. 1te Aufl. S. 583.
7) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 273.
8) Winer, Realw. 2te Aufl. 1. Bd. S. 436.
9) Paulus, S. 214 ff.

Heiden tauften, ohne ihnen die Last des mosaischen Gesetzes aufzulegen, wenigstens durch keine Berufung auf ausdrückliche Erklärungen Jesu zurückzuweisen (A. G. 15.).

Diesen scheinbaren Widerspruch in dem Benehmen und den Äusserungen Jesu hat man von apologetischem Interesse aus in der Art lösen zu können geglaubt, dafs man nicht blos die eigene Gesetzbeobachtung Jesu, sondern auch seine Erklärungen zu Gunsten des Gesetzes als nothwendige Accommodation an seine Volksgenossen fafste, welche ihm ihr Vertrauen sogleich entzogen haben würden, wenn er sich als Zerstörer des heilig geachteten Gesetzes angekündigt hätte [10]). Hieraus liefse sich wirklich das, dafs Jesus für seine Person das Gesez beobachtete, so gut erklären, als das gesezliche Leben des Apostels Paulus unter Juden nach seiner eigenen Erklärung blofse Anbequemung war (1. Kor. 9, 20. vgl. A. G. 16, 3.). Aber die starken Versicherungen über die Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Schuld dessen, der auch nur das kleinste Gebot desselben aufzulösen sich erkühne, lassen sich aus blofser Accommodation unmöglich ableiten; denn für unentbehrlich erklären, was man doch für überflüssig hält, und selbst nach und nach in Abgang zu bringen wünscht, würde neben der Unredlichkeit zugleich allzu unklug gehandelt sein.

Daher haben Andre den Unterschied des Moralischen und Ritualen geltend gemacht, und die Erklärung Jesu, das Gesez nicht aufheben zu wollen, nur auf das erstere bezogen, welches er durch reinere Herausarbeitung aus dem blos Ceremoniellen zu vervollkommnen (πληρῶσαι) gestrebt habe [11]). Allein eine solche Unterscheidung liegt in der betreffenden Stelle der Bergrede keineswegs; vielmehr ist

---

10) Reinhard, a. a. O. S. 15 ff. Planck, Geschichte des Christenthums in der Periode seiner Einführung, 1, S. 175 ff.

11) so Wette, bibl. Dogm. §. 210.

theils durch νόμος und προφῆται die ganze A. T.liche Religionsverfassung im weitesten Umfang bezeichnet [12]), theils sind unter den unbedeutendsten Geboten und kleinsten Buchstaben des Gesetzes, welche gleichwohl nicht abrogirt werden sollen, nicht wohl andre, als eben Ceremonialgebote zu verstehen [13]).

Glücklicher ist die Unterscheidung zwischen wirklich mosaischen Vorschriften und den traditionellen Zusätzen zu denselben [14]). Wirklich liefen ja die Sabbatheilungen Jesu, seine Geringschätzung des pedantischen Waschens vor dem Essen u. dgl. nicht gegen Moses, sondern nur gegen spätere rabbinische Satzungen, und auch mehrere Reden Jesu führen auf diesen Unterschied. Matth. 15, 3 ff. stellt Jesus die παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων der ἐντολὴ τοῦ θεοῦ gegenüber, und Matth. 23, 23. erklärt er, wo sich beide miteinander vertragen, möge man ταῦτα ποιῆσαι, κἀκεῖνα μὴ ἀφιέναι, weswegen er auch V. 3. das Volk ermahnt, alles was ihm die Schriftgelehrten und Pharisäer vorschreiben, zu thun; könne oder wolle man dagegen nur Eines oder das Andere thun, bemerkt er Matth. 15, 3 ff., so sei es gerathener, um dem göttlichen (durch Moses gegebenen) Gebot folgen zu können, παραβαίνειν τὴν παράδοσιν, als umgekehrt παραβαίνειν τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν. Überhaupt findet er in der Masse traditioneller Gebote ein φορτίον δυσβάστακτον (23, 4.), welches er dem hartgedrückten Volke abzunehmen und ihm dafür sein φορτίον ἐλαφρὸν, seinen ζυγὸς χρηστός aufzulegen gedenkt (11, 29 f.), weswegen bei aller Schonung, die er gegen das Bestehende, sofern es nur nicht positiv verderblich wirkte, auszuüben geneigt war, doch seine Meinung dahin gieng, daß

12) Paulus, S. 214.

13) s. den Fragmentisten, vom Zwecke u. s. w. S. 68.

14) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 600 f. Leben Jesu, 1, a, S. 230. 312.

alle diese ἐντάλματα ἀνθρώπων, als eine φυτεία, ἣν οὐκ ἐφύτευσεν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος, zu Grunde gehen werden (15, 9. 13.). Insofern dieses pharisäische Satzungswesen grossentheils auf Äusserlichkeiten gerichtet war, unter welchen der edle sittliche Kern des mosaischen Gesetzes sich verlor, wie wenn man durch Geschenke an den Tempel sich von der schuldigen Unterstützung bedürftiger Eltern dispensiren liefs (15, 5.), oder über dem Verzehnten des Tills und Kümmels die Nächstenliebe vergafs (23, 23.): so fällt freilich diese Unterscheidung mit der vorigen gewissermafsen zusammen, indem es in den rabbinischen Satzungen eben die blos ceremonielle Richtung war, was Jesus perhorrescirte, im mosaischen Gesetze aber der moralisch-religiöse Kern, um dessen willen er es hauptsächlich schätzte. Nur dafs man dann immer nicht sagen darf, er habe das mosaische Gesetz nur diesem letzteren Theile nach wollen bestehen lassen, da die angeführten Stellen namentlich aus der Bergrede klar beweisen, dafs er auch das blos Rituelle nicht aufzuheben beabsichtigte.

Consequenterweise hätte allerdings Jesus, wenn er einmal das auf Sittlichkeit und geistige Gottesverehrung sich Beziehende als das allein Wesentliche in der Religion erkannt hatte, alles blos Rituelle, sofern es sich religiöse Bedeutung anmafste, dergleichen sich schon eine grofse Masse im mosaischen Gesetze selber fand, verwerfen müssen: allein man weifs, wie langsam solche Consequenzen, wenn ihnen ein geheiligtes Herkommen entgegensteht, gezogen werden. Dafs Gehorsam besser denn Opfer sei, hat angeblich schon Samuel erkannt (1. Sam. 15, 22.), und Asaph, dafs ein Opfer gefühlten Danks Gott besser gefalle, als von geschlachteten Thieren (Ps. 50.): und doch, wie lange wurden noch Opfer neben und statt des wahren Gehorsams beibehalten? Lebendiger noch als jene Alten war Jesus von dieser Überzeugung durchdrungen; die wahre ἐντολὴ τοῦ θεοῦ am mosaischen Gesetz war ihm eigentlich nur

das τίμα τὸν πατέρα, das οὐ φονεύσεις u. s. w., vor Allem aber das ἀγαπήσεις Κύριον τὸν θεὸν καὶ τὸν πλησίον: aber der tiefgewurzelte Respect vor dem heiligen Gesezbuch machte, daſs er um dieses wesentlichen Inhalts willen auch den unwesentlichen ehrte, was er um so eher konnte, da im Verhältniſs zu dem in's Unsinnige übertriebenen Pedantismus der traditionellen Zusätze das Rituelle im Pentateuch als höchst einfach erscheinen muſste. Diesen lezteren Theil des Gesetzes zwar als göttlich entsprungenen fortan zu achten, ihn aber doch für abrogirt zu erklären mittelst der Idee einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, vermöge welcher Gott für eine frühere Periode eine Anordnung nöthig finden konnte, welche später überflüssig wird, dieser Gedanke des νόμος παιδαγωγός (Gal. 3, 24.) scheint in seiner Ausbildung erst dem Apostel Paulus anzugehören; wiewohl in der Äusserung Jesu, daſs Gott dem alten Hebräervolk πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν αὐτῶν Manches zugelassen habe, was jezt, bei fortgeschrittener Bildung, nicht mehr angehe (Matth. 19, 8 f.), derselbe Gedanke im Keime liegt.

Eine ähnliche Beschränkung der Dauer des Gesetzes von Seiten Jesu würde darin liegen, wenn er wirklich (was erst später untersucht werden kann) dem Tempel zu Jerusalem den bei seiner baldigen Wiederkunft bevorstehenden Untergang (Matth. 24.), und die Lösung der Gottesverehrung von jeder lokalen Gebundenheit (Joh. 4.) vorausverkündigt hat, da hiemit die ganze mosaische Form des Cultus fallen muſste. Daſs er Matth. 5, 18. das Gesez fortdauern läſst, so lange Himmel und Erde stehen, widerspricht dem nicht, sobald man sich aus Matth. 24. erinnert, daſs sich der Hebräer den Untergang seines Staats und Heiligthums und das Ende der (alten) Welt im engsten Zusammenhang dachte, so daſs es dasselbe war zu sagen: so lange der Tempel steht, wird das Gesez dauren, oder so lan-

ge die Welt steht [15]). Zwar scheint Luc. 16, 16. wenn es heifst: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννου die Gültigkeit des Gesetzes schon mit dem Auftritt des Täufers aufgehoben; indefs verliert diese Stelle durch die Parallele Matth. 11, 13. ebenso ihren ungünstigen Sinn, als freilich der Ausspruch Matth. 5, 18. in Luc. 16, 17. seinen günstigen. Hienach wären dann die Ansicht Jesu und die des Paulus nur so verschieden, dafs, was jener erst auf der bei seiner Wiederkunft zu erneuernden Erde sich als wegfallend dachte, dieser schon in Folge der ersten Ankunft des Messias, noch auf der alten Erde, abschaffen zu dürfen glaubte [16]).

§. 64.

Umfang des messianischen Plans Jesu. Verhältnifs zu den Heiden.

Unerachtet faktisch das von Jesu gestiftete Reich sich frühzeitig über die Grenzen des jüdischen Volkes hinaus verbreitet hat: so möchte man doch nach einigen Indicien urtheilen, dafs eine solche Ausdehnung gar nicht in seiner Absicht gelegen habe [1]). Denn als er die Zwölfe auf die erste Missionsreise aussendet, weifs er ihnen nichts angelegentlicher einzuschärfen, als: εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε — πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth. 10, 5 f.). Dafs diesen Ausspruch nur Matthäus hat, die beiden andern Synoptiker aber nicht, dieß ist schwerlich so zu erklären, dafs der judaisirende Verfasser des ersten Evangeliums diese Worte mit Unrecht hinzugesetzt, sondern umgekehrt so, dafs die hellenisirenden Verfasser der beiden andern sie weggelassen haben. Denn da unser Matthäus doch nicht so sehr judaisirt, dafs er Jesu die Absicht unterlegte, das messianische Reich auf Juden

---

15) Vgl. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 598 f.

16) Rabbinische Vorstellungen von Abschaffung des Gesetzes s. bei Schöttgen 2, S. 611 ff.

1) So der Wolfenbüttler Fragmentist, s. a. O. S. 72 ff.

zu beschränken, da er vielmehr 8, 11 f., 21, 33 ff., 22, 1 ff. 28, 19 f. Jesum deutlich von der Berufung der Heiden sprechen läſst: so hatte er keinen Anlaſs, einen so partikularistischen Zusatz zu machen; wohl aber die andern, das Diktum, zur Vermeidung des Anstoſses bei den nunmehr aufgenommenen Heiden, wegzulassen. Da es aber bei Matthäus stehen geblieben ist, so sucht die Auslegung den Anstoſs dadurch zu entfernen, daſs sie die Vorschrift Jesu als bloſse Klugheitsmaſsregel darstellt [2]), und es ist nicht in Abrede zu stellen, daſs Jesus, wenn auch seine Plane auf Heiden wie auf Juden giengen, doch, um es mit seinen Volksgenossen nicht für immer zu verderben, für den Anfang jene Einschränkung sich und dem Jüngern zur Regel machen muſste. Hieraus lieſse sich, wie es scheint, auch Jesu eigenes Verfahren bei einer andern Gelegenheit erklären, wo er der Bitte des kananäischen Weibes um Heilung ihrer kranken Tochter deſswegen nicht entsprechen will, weil er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israël gesandt sei (Matth. 15, 24). Indessen handelte es sich hier nicht um Einladung zum messianischen Reich, sondern nur um eine einzelne, zeitliche Wohlthat, wie dergleichen schon Elias und Elisa auch Nichtisraëliten erwiesen hatten (1 Kön. 17, 9 ff; 2 Kön. 5, 1 ff.), worauf sich Jesus sonst beruft (Luc. 4, 25 ff). Deſswegen fanden auch die Jünger es natürlich und unanstöſsig, der Frau ihre Bitte zu gewähren, und jene bloſse Klugheitsrücksicht kann es nicht gewesen sein, welche Jesum davon eine Weile zurückhielt. Damit nun nicht eine Abneigung gegen Heiden als dieser Grund sich zeige, hat man vermuthet, um das Incognito nicht zu brechen, das er nach Markus (7, 25.) in jener Gegend suchte, habe Jesus kein messianisches Werk thun mögen [3]). Dann aber muſste er

2) So Reinhard, a. a. O.; Planck, Geschichte des Christenthums in der Per. seiner Einführung, 1, S. 179 ff.

3) Paulus, Leben Jesu, 1, a, S. 380 f. Hase, L. J. §. 95.

den Jüngern diesen Grund angeben, und nicht durch den andern, welchen er vorschiebt, ihren ohnehin schon starken Partikularismus bekräftigen. Eher liefse sich daher das Andre hören, Jesus habe den Glauben der Frau durch die anfängliche Weigerung nur prüfen und zur Äusserung seiner ganzen Stärke veranlassen wollen [4]): wenn nur im Text eine Spur von blofser Verstellung, und nicht vielmehr die Kennzeichen einer wirklichen Umstimmung [5]) lägen, wie auch Markus die Geschichte verstanden haben mufs; denn hätte er an blofse Prüfung gedacht, so würde er wohl durch einen Zusatz wie τοῦτο δὲ ἔλεγε πειράζων αὐτὸν (vrgl. Joh. 6, 6.) den Anstofs gemildert haben, statt dafs er jetzt nichts Anderes zu machen weifs, als den anstöfsigen Ausspruch geradehin wegzulassen. Es scheint also hier Jesus die Abneigung seiner Volksgenossen gegen Heiden zu theilen; ja diese erscheint diefsmal in ihm selbst stärker ausgeprägt, als in seinen Jüngern, wenn nicht andern deren Fürsprache für die Frau nur ein Zug der Contraste und Gruppen suchenden Sage ist.

Freilich wird diese Geschichte beinahe unbrauchbar gemacht durch eine andere, wo Jesus ganz auf die entgegengesetzte Weise verfährt. Der Hauptmann von Kapernaum nämlich, gleichfalls ein Heide (wie aus dem οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον erhellt), hat Jesu kaum eine ähnliche Noth wie jenes Weib geklagt, als er sich schon von selbst erbietet; zur Heilung seines Knechts in sein Haus zu kommen (Matth. 8, 5. ff). Findet hier Jesus so gar kein Bedenken darin, seine Heilkraft zu Gunsten eines Heiden zu verwenden: wie kommt es, mufs man fragen, dafs er in einem ganz analogen Falle sich so lange weigert, dasselbe zu thun? und zwar, wenn die Stellung der beiden Geschichten in den Evangelien irgend etwas

4) Olshausen, 1, S. 307.
5) Hase, a. a. O.

bedeuten soll, müfste er später um soviel härter und beschränkter geworden sein. Indefs diese einzelne Wohlthat, welche Jesus einem Heiden erzeigte, wenn sie gleich mit der obigen Erzählung, laut welcher er eine eben solche verweigert, in einem ungelösten Widerspruche steht, so beweist sie doch immer noch nicht, dafs er Heiden auch in sein messianisches Reich zuzulassen gedachte; so wie, dafs er bei dieser und andern Gelegenheiten dem israëlitischen Volke drohte, es werde wegen seiner Unempfänglichkeit von jenem Reiche ausgeschlossen und andere Völker statt seiner zugelassen werden, auch so verstanden werden kann, wie auch die Propheten ihre Verheissungen von der Ausdehnung des Messiasreichs auf alle Völker immer nur gemeint hatten, dafs die Heiden einst sich zum Jehoradienst kehren, die mosaische Religion in ihrem ganzen Umfang annehmen, und in Folge dessen auch in das Messiasreich zugelassen werden werden; womit es sich sehr gut verträgt, dafs, ehe diese Umwendung von Seiten der Heiden geschehen wäre, Jesus seinen Jüngern die Hinwendung zu ihnen verbot.

Doch die Synoptiker berichten, nach seiner Auferstehung habe Jesus den Jüngern die Anweisung gegeben: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς κ. τ. λ., d. h. doch wohl, sie sollen ihnen, auch ohne dafs sie zuvor Juden geworden wären, mit der Anerbietung des messianischen Reichs entgegenkommen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 15. Luc. 24, 47). Allein nicht nur begeben sich die Jünger nach dem ersten Pfingstfest keineswegs sofort an die Ausführung dieses Befehls, sondern als ein Fall sich aufdringt, in welchem sie demselben nachkommen sollten, benehmen sie sich ganz, als ob sie von einer solchen Anweisung Jesu gar nichts wüfsten (A. G. 10 und 11). Der heidnische Hauptmann Cornelius, durch seinen gottseligen Wandel der Aufnahme in die messianische Gemeinde würdig, wird von Gott durch einen Engel

an den Apostel Petrus gewiesen. Weil es aber Gott nicht verborgen war, müssen wir im Geist der Erzählung ergänzen, wie schwer der Apostel dazu zu bewegen sein würde, einen Heiden ohne Weiteres in das Messiasreich aufzunehmen, fand er es für nöthig, denselben in einem symbolischen Gesichte zu einem solchen Schritte vorzubereiten. Auf diese Weisung geht Petrus zwar zu Cornelius; ihn aber mit seiner Familie zu taufen, dazu wird er erst durch ein weiteres Zeichen bewogen, indem er nämlich das πνεῦμα ἅγιον über sie kommen sieht. Wie ihn nachher die Judenchristen in Jerusalem über die Aufnahme von Heiden zur Rede stellen, beruft sich Petrus zu seiner Rechtfertigung nur auf die gehabte Vision und das bei der Familie des Hauptmanns bemerkte πνεῦμα ἅγιον. Man mag von dieser Geschichte denken, wie man will: in jedem Fall ist sie ein Denkmal der vielen Überlegungen und Kämpfe, welche es nach Jesu Abgang die Apostel kostete, sich von der Aufnahmsfähigkeit der Heiden als solcher in das Reich ihres Christus zu überzeugen, und der Gründe, durch welche sie zur Aufnahme derselben endlich bewogen worden sind. War ihnen nun aber hiezu in dem sogenannten Taufbefehl eine so klare Anweisung Jesu gegeben: wozu bedurfte es noch einer Vision, um den Petrus zur Befolgung derselben zu ermuntern? oder, wenn man die Vision als sagenhafte Einkleidung natürlicher Überlegungen der Jünger fasst, was brauchte es den Umweg der Reflexion, dass alle Menschen getauft werden dürfen, weil vor Gott alle Menschen wie alle Thiere als seine Geschöpfe rein seien, wenn man doch auf einen ausdrücklichen Befehl Jesu sich berufen konnte? Es stellt sich somit die Alternative: hat Jesus selbst schon jenen Befehl gegeben, so können die Jünger nicht erst so, wie A. G. 10. 11. erzählt ist, auf die Zulässigkeit der Heiden gekommen sein; ist aber diese Geschichte richtig, so kann jener angebliche Befehl Jesu nicht histo-

risch sein. Und der Kanon entscheidet für das Letztere. Denn dafs, was später Praxis wurde, und bald als Hauptvorzug des Christenthums galt, seine Zugänglichkeit für alle Völker und seine Gleichgültigkeit gegen [illegible] und [illegible] selbst im Sinne Jesu gelegen hätte, das wäre das Höhere und Herrlichere: wogegen, dafs erst nach Jesu Tod durch die allmähliche Entwicklung der Verhältnisse das vom Stifter den Heiden nur sofern sie zuvor Juden würden, zugedachte Reich diese Schranke durchbrochen hat, der einfach natürliche und ebendarum wahrscheinlichere Gang der Sache ist [6]).

§. 65.

Verhältnifs des messianischen Plans Jesu zu den Samaritanern. Sein Zusammentreffen mit der samaritanischen Frau.

Ähnlich verhält es sich mit der Stellung, welche Jesus sich und seinen Jüngern zu den Bewohnern Samariens gegeben hat. Während er nämlich in der Instruktionsrede Matth. 10, 5. seinen Jüngern das Besuchen einer πόλις Σαμαρειτῶν eben so sehr wie das Betreten der ὁδὸς ἐθνῶν untersagt: lesen wir bei Johannes (K. 4.), dafs Jesus selbst auf der Durchreise durch Samarien mit vielem Erfolge als Messias gewirkt, und zu dem Ende sich zwei Tage in einer samarischen Stadt aufgehalten, und in der Apostelgeschichte, (1, 8.), dafs er vor seiner Himmelfahrt den Jüngern aufgetragen habe, seine Zeugen nicht blos ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ, sondern auch ἐν τῇ Σαμαρείᾳ zu sein. Dafs Jesus nicht, wie es nach jenem Verbote scheinen könnte, Samarien gänzlich gemieden habe, sieht man aus Luc. 9, 52. (vrgl. 17, 11.), wo seine Jünger in einer κώμη Σαμαρειτῶν für ihn Quartier bestellen wollen, wie denn auch nach Josephus der gewöhnliche Weg der zu den Festen reisenden Galiläer durch Samarien

6) S. Ewald, Comm. 4, S. 512f.

gieng [1]); dafs er den Samaritanern nicht abhold war, mehr in mancher Hinsicht ihre Vorzüge vor den J anerkannte, erhellt aus seiner Parabel vom barmher Samariter (Luc. 10, 30 ff.); auch war ihm ja nach 17, 16. ein Fall vorgekommen, wo unter zehn Gehe nur Einer, und zwar ein Samariter, sich dankbar be und selbst von der messianischen Idee waren, sofern dieſs aus Joh. 4, 25. und neueren Nachrichten [2]) sel sen dürfen, die Bewohner Samariens nicht unberührt

So natürlich es hienach zu sein scheint, dafs J diese empfängliche Seite des samarischen Volks durch legentliche Verkündigung des Messiasreichs bei demse auch wirklich in Anspruch genommen habe: so mufs das eigenthümliche Verhältnifs Bedenken erregen, in chem man in dieser Hinsicht die vier Evangelisten zu ander erblickt. Während nämlich Matthäus weder Berührung Jesu mit den Samaritanern, noch einen sprach über sie ausser jenem Verbote hat: giebt Ma zwar gleichfalls weder eine Berührung noch eine gün Äusserung, aber doch auch ebensowenig eine nachthe wie Matthäus; Lukas hat zwei Berührungen Jesu mi nen, von welchen die eine zwar ungünstig, die andre sammt seinen Äusserungen über die Samariter, un günstiger ausfällt; Johannes endlich weifs von einem genauen und höchst günstigen Verhältnifs Jesu zu samarischen Volke zu erzählen. Sollen alle diese so schiedenen Nachrichten gegründet sein: wie konnte J das einemal verbieten, die Samaritaner in den messi schen Plan hereinzuziehen, das andremal aber dies se ohne Anstand thun? und zwar müfste, wenn die An nung der Evangelisten etwas gelten soll, die eigene W

1) Antiq. 20, 6, 1. Nicht ganz zusammenstimmende rabbini Grundsätze hierüber s. bei Lightfoot, S. 991 f.

2) s. Bertholdt, Christol. Judaeorum, §. 7.

samkeit Jesu in Samarien früher fallen, als das den Jüngern auf ihre Missionsreise mitgegebene Verbot. Denn die in Galiläa vor sich gegangene Aussendung der Zwölfe hat in der kurzen Zeit, welche dem vierten Evangelium zufolge Jesus vor dem ersten Pascha in Galiläa war (2, 1—13), keinen Raum, sie müfste also nach diesem Pascha, und, weil der Besuch in Samarien auf die Rückreise von demselben fällt, auch nach jenem Besuche erst vor sich gegangen sein; wie aber konnte Jesus, wenn er selbst bereits und zwar mit dem schönsten Erfolg in Samarien messianisch gewirkt hatte, seinen Jüngern ein Ähnliches verbieten? Setzt man dagegen die von Johannes erzählte Scene nach dem von Matthäus aufbehaltenen Verbote: so sollten die Jünger nicht so sehr darüber, dafs Jesus überhaupt mit einem Weibe (Joh. 4, 27.), als dafs er gerade mit einer Samariterin sich so angelegentlich unterhielt, sich gewundert haben [3]).

Da somit keine der beiden extremen Erzählungen (bei Matthäus und Johannes) die andre voraussetzt: so stellt sich uns das Dilemma, oder, da wir, alle vier Evangelien zusammengenommen, einen Klimax haben, müssen wir fragen: ist es wahrscheinlicher, dafs er in aufsteigender Linie entstanden ist, oder in absteigender? d. h. hatte sich in der Wirklichkeit zwar Jesus in ein so enges Verhältnifs zu den Samaritanern gesetzt, und sich so günstig über dieselben ausgesprochen, wie jenes Johannes, dieses Lukas meldet, hat aber Beides Markus übergangen, und Matthäus gar aus jüdischem Partikularismus eine sehr ungünstige Äusserung dazugesetzt? oder hat Jesus in der That nur diese harte Äusserung gethan und auch nur etwa eine ungünstige Berührung mit dem Volke Samariens gehabt, hat man aber in der Folge, als der Gesichtskreis der ersten Gemein-

3) Mit Unrecht wollten diess Einige in die Frage legen; s. bei Lücke, 1, S. 555.

de sich erweiterte, und namentlich auch in Samarien
dem Evangelium eine grofse Thüre aufgethan hatte,
Äusserung als unglaublich cassirt, und nachgerade gü
ge Aussprüche, am Ende selbst das engste Verhältni
den Samaritanern an die Stelle treten lassen?

In diesem Streite der Evangelien haben wir auch
den Vortheil, die Apostelgeschichte als Schiedsrichterin
rufen zu können. Noch ehe auf höheren Antrieb Pe
den ersten Heiden in das neue Reich des Messias aufge
men hatte, war aus Veranlassung der θλίψις γ νομένη ἐπὶ
φάνῳ der Diakonus Philippus εἰς πόλιν Σαμαρείας ge
wo er den Christus verkündigte und durch Wunder
Art viele Samaritaner zum Glauben und zur Annahme
Taufe bewog (A. G. 8, 5. ff.). Diese Erzählung bildet
der früher betrachteten von der Aufnahme der ersten
den einen völligen Gegensaz; während es dort die ausse
dentlichsten Vorbereitungen durch ein Gesicht und e
besondern Antrieb des πνεῦμα bedurfte, um den Petrus
Heiden zu nähern: so fängt hier Philippus, und zwar
ne noch jenen Vorgang zu haben, ohne Weiteres in Sa
rien zu taufen an. Damit man aber nicht etwa sage,
Diakonus sei vielleicht liberaler als der Apostel ges
gewesen, so kommt sofort Petrus selbst mit Johannes
Samarien, und auch diefs ist ein Zug weiter in dem
gensaz der beiden Erzählungen, dafs, während dort
Aufnahme der ersten Heiden bei der Muttergemeinde in
rusalem einen höchst ungünstigen Eindruck machte,
die Kunde, ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ
beifällig aufgenommen und das vornehmste Apostelpaar
geschickt wird, um das Werk des Philippus zu bestäti
und zu vollenden. Hier wäre es gar nicht unwahrsch
lich, dafs man wirklich einen Vorgang Jesu selbst ge
hätte, nur dafs sich fragt, ob er in blofsen Äusserungen
su zu Gunsten der Samaritaner, oder in einem wirklic
Anfang, den er bei ihnen gemacht, bestanden habe?

Diese Frage ist nur dadurch einer Entscheidung entgegenzuführen, dafs die Erzählung des vierten Evangeliums (K. 4) von dem Zusammentreffen Jesu mit der samaritanischen Frau und was sich daran schliefst, darauf angesehen wird, ob sie ein historisches Gepräge trägt oder nicht? Hier können wir zwar die Anstöfse nicht finden, welche der Verfasser der Probabilien schon in der Bezeichnung der Lokalität und dem Anfang des Gesprächs Jesu mit der Frau nachweisen zu können glaubt [4]): aber von V. 16. an thun sich auch nach dem Geständnifs unparteiischer Ausleger [5]) manche Schwierigkeiten hervor. Die Frau hatte zuletzt Jesum gebeten, ihr auch von dem Wasser zu geben, welches für immer den Durst lösche, und darauf sagt nun Jesus unmittelbar: ὕπαγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σου. Wozu diefs? Die Ansicht, Jesus habe durch diese Frage, wohlwissend, dafs sie keinen rechtmäfsigen Mann habe, die Frau nur beschämen und zur Bufse leiten wollen [6]), weist Lücke ab, weil ihm solche Verstellung an Jesu nicht gefällt, und vermuthet, wegen des Unverstands der Frau habe Jesus durch Berufung ihres vielleicht empfänglicheren Mannes sich Gelegenheit zu einer gedeihlicheren Unterhaltung verschaffen wollen. Aber wenn doch Jesus, wie sich sogleich zeigt, wufste, dafs das Weib im gegenwärtigen Zeitpunkt keinen eigentlichen Ehemann hatte, so konnte er nicht im Ernst die Herbeirufung desselben verlangen, und namentlich, wenn er, auch nach Lücke's Zugeständnifs, diese Kunde auf übernatürliche Weise hatte, so konnte ihm, der auch sonst wufste, was im Menschen war, auch diefs nicht verborgen sein, dafs die Frau wenig geneigt sein werde, seiner Aufforderung zu entsprechen. Hat er aber vorausgewufst, dafs das Verlangte nicht geschehen werde, ja selbst nicht ge-

4) Bertholdt, a. a. O. S. 47 ff. 97 f.
5) Lücke, 1. S. 530 ff.
6) so Tholuck z. d. St.

schehen könne: so war auch die Aufforderung nur e
verstellte, und hatte nicht die Herbeischaffung des Mann
sondern etwas ganz Anderes zum Zwecke. Dafs aber di
die Bufse der Frau gewesen wäre, davon liegt in der
zählung nichts; denn als endliche Wirkung auf die F
tritt keineswegs Beschämung und Reue, sondern Glaube
den prophetischen Blick Jesu hervor (V. 19.), und d
wird auch die Absicht Jesu gewesen sein, denn die Erz
lung ist so gehalten, wie wenn ihm sein Vorhaben mit
Frau gelungen, also der Erfolg mit der Absicht zusamm
getroffen wäre. Hiebei ist indessen nicht sowohl das anst
sig, was Lücke Verstellung nennt, da diese ganz unter
Kategorie des auch sonst vorkommenden unverfänglich
παράσχον fällt, als vielmehr die Gewaltsamkeit, m t wele
Jesus die Gelegenheit, sich in seiner prophetischen Gabe
zeigen, selber macht.

Mit derselben Gewaltsamkeit mufs hernach die F
das Gespräch auf einen Punkt hintreiben, an welchem a
vollends die Messianität Jesu offenbar werden kann.
bald sie nämlich Jesum als einen Propheten erkannt h
eilt sie sogleich, ihn über die zwischen Juden und Sam
tern obschwebende Streitfrage rücksichtlich des Ortes
wahren Gottesverehrung zu consultiren (V. 20). Dafs ein
starkes Interesse an dieser religiös-nationalen Frage zu
sonstigen beschränkten Wesen der Frau nicht passe,
sen sind die meisten jetzigen Erklärer durch die Annah
geständig, sie habe, weil sie sich durch die Äusserung
su über ihre ehlichen Verhältnisse getroffen fühlte, du
jene Wendung nur das Gespräch von dem ihr empfindlich
Punkte ablenken wollen [7]). War hienach die Frage n
dem rechten Ort des Gottesdienstes dem Weibe nicht er
sondern lag derselben nur falsche Scham, welche sich d
Bekenntnifs und der Bufse entziehen will, zum Grun

7) So Lücke und Tholuck z. d. St., Hase, L. J. §. 60.

so sollten jene Ausleger sich doch an das erinnern, was sie sonst bis zum Überdrufs wiederholen [8]), dafs Jesus (bei Johannes) in seinen Antworten durchaus nicht sowohl auf den ausdrücklichen Sinn der Fragen, als auf die dabei zum Grunde liegende Gesinnung Rücksicht nehme. Dieser Methode zufolge durfte er die nicht ernstlich gemeinte Frage der Frau nicht im höchsten Ernst beantworten, sondern mufste mit Umgehung derselben auf den zuvor schon getroffenen empfindlichen Fleck im Bewufstsein der Frau, den sie jezt zu verdecken suchte, losarbeiten, um sie womöglich zum vollen Gefühl und offenen Bekenntnifs ihrer Schuld zu bringen. Aber dem Referenten ist es einmal darum zu thun, Jesum hier nicht blos als Propheten, sondern bestimmt als Messias anerkannt werden zu lassen, und dieſs glaubte er am besten durch die Lenkung des Gesprächs auf die Frage nach dem wahren Orte der Gottesverehrung, deren Lösung man vom Messias erwartete (V. 25.) [9]), herbeiführen zu können.

Die Kenntnifs, welche V. 17 f. Jesus von den Verhältnissen des Weibes zeigt, hat man natürlich zu erklären gesucht durch die Voraussetzung, dafs, während Jesus am Brunnen safs und die Frau aus dem Städtchen dahergegangen kam, ihm ein Vorübergehender einen Wink gegeben habe, sich mit ihr, als einer solchen, die jezt nach dem sechsten Manne trachte, nicht einzulassen [10]). Allein neben dem Unwahrscheinlichen, dafs ein Vorübergehender nichts Angelegeneres mit Jesu zu sprechen gehabt haben sollte, als ihn von den Verhältnissen eines unbedeutenden Weibes zu unterrichten, stimmen jezt Freunde wie Gegner des vierten Evangeliums darin überein, dafs jede natürliche Erklärung jener Kunde Jesu der Absicht des Referenten ge-

8) s. Tholuck, S. 77. 121. 141. 155.

9) vgl. Schöttgen, horae, 1, S. 970 f. Wetstein, S. 863.

10) Paulus, Leben Jesu, 1, 2, 187; Comment. 4, 2. d. St.

radezu widerstrebe [11]). Denn wenn dieser um der Er
nungen über ihre Verhältnisse willen nicht allein die F
selbst (V. 19.), sondern auch viele Bewohner der S
(V. 39.) an Jesum glaubig werden läfst: so meint er d
gewifs nicht so, dafs diese Leute, wenn auch nicht im
sultat (dafs Jesus ein Prophet sei), so doch im Kriter
(dafs er es vermöge jener Kenntnifs sein müsse) sich
täuscht und übereilt, sondern dafs sie ganz recht gel
haben. War somit jenes Wissen Jesu nach der Referen
Ansicht ein Ausflufs seiner höheren Natur, so läfst es
doch nicht mit modernen Supranaturalisten auf das
mögen Jesu zurückführen, welches Johannes auch 2,
an ihm rühmt, dafs er nämlich ohne fremdes Zeugnifs
wufst habe, was im Menschen war [12]). Denn hier w
Jesus nicht blofs was in dem Weibe ist, ihre jetzige z
deutige Gemüthslage zu demjenigen, der nicht eigent
ihr Mann war, sondern auch die rein äusserliche N
hat er, dafs sie vorher schon fünf Männer gehabt habe,
welchen man sich doch nicht vorstellen kann, dafs jeden
ne besondre Spur in ihrem Gemüthe zurückgelassen h
Dafs nun Jesus vermöge des durchdringenden Scharfbli
mit welchem er die Herzen derer, mit denen er zu
hatte, durchdrang, auch seine eigenen messianischen Sch
sale und die grofsen Entwicklungsknoten seines Rei
prophetisch vorausgesehen habe, dieſs kann man bei e
gewissen Ansicht von seiner Person wahrscheinlich un
jedem Falle nur höchst würdig finden; dafs er aber
äussern Verhältnisse anderer unbedeutenden Personen
kleinsten Detail gekannt habe, dieſs ist, je höher man
ne prophetische Würde fafst, eine desto unwürdigere
stellung, und jedenfalls zerstört eine solche empiris
nicht Allwissenheit sondern Alleswisserei, das menschl

11) Vgl. Olshausen z. d. St. und Bartscherer, Probab. S
12) Olshausen, Lücke z. d. St.

Bewufstsein, das wir in Jesu zu setzen haben [13]). So wenig aber dem wahren, so genau entspricht ein solches Wissen den jüdischen Begriffen von einem Propheten und insbesondere vom Messias: im A. T. weifs Daniel um einen Traum Nebukadnezars, der diesem selbst entfallen ist (Dan. 2.); in den klementinischen Homilien ist der wahre Prophet ὁ πάντα πάντα εἰδώς· τὰ μὲν γεγονότα ὡς ἑστῶτα, τὰ δὲ γινόμενα ὡς γινόμενα, τὰ δὲ ἐσόμενα ὡς ἔσται [14]); die Rabbinen zählen eine solche Allwissenheit unter den Kennzeichen des Messias auf, schreiben sie auch dem Moses und Salomo zu, und bemerken, dafs Bar Cochba an dem Mangel derselben als Pseudomessias erkannt worden sei [15]).

Weiter spricht nun Jesus (V. 23 ff.) gegen das Weib, um mit Hass zu reden, den höchsten Grundsatz seiner Religion aus, geistige Verehrung Gottes durch ein frommes Leben, mit Aufhebung jedes Ceremonialdienstes, und bekennt sich offen als den Gründer einer solchen Gottesverehrung, als den Messias. Schon an einem andern Orte hat es sich als unwahrscheinlich gezeigt, dafs Jesus, der seinen eigenen Jüngern erst verhältnifsmäfsig spät sich als den Messias zu erkennen gab, schon früher einem samarischen Weibe eine bestimmte Eröffnung hierüber sollte gemacht haben. Hier aber mufs man noch insbesondere fragen: in welcher Hinsicht war denn dieses Weib einer so hohen Mittheilung würdig, wie sie nicht einmal den Jüngern mit so klaren Worten zu Theil geworden ist? was konnte Jesum bewegen, den Blick einer Person in die weite Ferne der Religionsgeschichte ausschweifen zu machen, der es am besten gethan hätte, in ihr eigenes Innere geführt, bei der Verdorbenheit ihres Herzens festgehalten zu werden? Nur das, wenn er um jeden Preis von der Frau, ohne Rücksicht auf ihre Besserung, ausser dem Anerkennt-

13) Vgl. Bartholmèss, a. a. O. S. 491.
14) Homil. 2, 6. vgl. 3, 12.
15) Schöttgen, horae 2, S. 371 f.

niſs seiner prophetischen Gabe auch noch das seiner M
sianität sich erzwingen wollte, wozu jene Wendung
Gesprächs nothwendig schien. So einseitig aber kann
eigne Absicht Jesu nicht gewesen sein, von welchem
sonst eine angemessenere Behandlung der Menschen
nen, sondern nur die Absicht der verherrlichenden S
oder eines idealisirenden Biographen. Aber auch an
schon ist die Verkündigung V. 21. 23 f. so einzig in il
Art, sie geht so weit über Alles hinaus, was wir sonst
Munde Jesu von universalistischen Aussprüchen fin
dafs man gegen sie Verdacht schöpfen müfste, wenn
auch in angemessenerem Zusammenhang stände.

Indessen, fährt die Erzählung V. 27. fort, kamen
Jünger Jesu mit Lebensmitteln aus der Stadt zurück,
wunderten sich, dafs er gegen den rabbinischen Gr
satz [16]) mit einem Weibe sich unterhalte. Während
Frau, durch die letzte Eröffnung Jesu aufgeregt, in
Stadt zurückläuft, um ihre Mitbürger zur Besichti
des messiasartigen Fremden einzuladen, fordern ihn
Jünger auf, von der mitgebrachten Speise etwas zu
zu nehmen, worauf er erwiedert: *ἐγὼ βρῶσιν ἔχω φ*
ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (V. 32.), was seine Jünger dahin
verstehen, es habe ihm vielleicht in ihrer Abwese
jemand zu essen gebracht; eine jener fleischlichen Au
sungen geistig gemeinter Aussprüche Jesu, wie sie
vierten Evangelium stehend sind, und eben dadurch
dächtig werden. Weiter folgt eine Rede über Säen
Ernten (V. 35 ff.), welche, wenn man V. 37 f. vergl
nur den Sinn haben kann, dafs, was Jesus gesäet
die Jünger ernten sollten [17]). Kann dieſs gleich ganz
gemein darauf bezogen werden, dafs Jesus die Keime
βασιλεία τοῦ θεοῦ, welche unter der Pflege seiner Jü

16) bei Lightfoot, S. 1002.
17) Lücke, 1, S. 542.

Blüthen und Früchte trugen, zuerst in die Menschheit gelegt habe: so läfst sich doch zugleich eine speciellere Beziehung unmöglich abweisen. Jesus sieht voraus, dafs ihm die zur Stadt geeilte Frau Gelegenheit verschaffen werde, in Samarien die Saat des Evangeliums auszustreuen, und verheifst den Jüngern, dafs sie die Früchte dieser seiner Bemühungen einst zu geniefsen haben werden. Wer denkt hier nicht an die schon erwähnte Ausbreitung des Christenthums in Samarien durch Philippus und einige Apostel, wie sie A. G. 8. uns berichtet ist? [18]) Dafs Jesus diesen Fortgang seiner Sache in Samarien nach seiner Kenntnifs der Bewohner schon damals habe vorhersehen können, läfst sich zwar auch bei einer natürlichen Ansicht von der Person Jesu nicht geradezu in Abrede stellen; doch da dieser Zug zu einem in historischer Beziehung mehr als unwahrscheinlichen Ganzen gehört: so ist er ebensobald aufzugeben, als sich erklären läfst, wie er auch ohne faktischen Grund entstehen konnte. Diese Erklärung ist nun aber nicht weit zu suchen. Nach der gewöhnlichen Tradition der ersten Gemeinde, wie sie in den drei ersten Evangelien niedergelegt ist, hatte Jesus nur in Galiläa, Peräa und Judäa persönlich gewirkt, nicht ebenso in Samarien, welches jedoch nach der A. G. auch frühzeitig das Evangelium annahm. Wie natürlich nun, dafs die Tendenz entstand, die Thätigkeit Jesu durch die Annahme zu vervollständigen, dafs er auch in Samarien, und somit in allen Theilen Palästina's, den himmlischen Samen ausgestreut habe, den Ruhm der Apostel und andern Lehrer aber in Hinsicht jener Provinz auf den des blofsen Erntens zu beschränken.

Nachdem die Prüfung der einzelnen Züge der johanneischen Erzählung das Resultat geliefert hat, dafs wir hier schwerlich eine wirkliche Geschichte vor uns haben,

18) Lücke, S. 340 Anm. Baumgarten, S. 32.

mufs es erlaubt sein, auch den Totaleindruck des Ganzen zu Gunsten dieses Resultates geltend zu machen. Seit Herakleon und Origenes [19]) haben sich die älteren Erklärer selten enthalten, die Geschichte mit der Samariterin allegorisch zu deuten, wovon der Grund wohl mit darin liegt, dafs die ganze Scene eine sagenhafte, poëtische Farbe hat. Das Lokal am Brunnen ist das idyllische Lokal der althebräischen Sage, auf welchem sie gerne verhängnifsvolle Begegnungen vor sich gehen läfst; dafs der Brunnen die Jakobsquelle und das Grundstück dasjenige ist, welches nach der (aus 1 Mos. 33, 19. 48, 22. Jos. 24, 32. gebildeten Sage Jakob dem Joseph geschenkt hatte, giebt dem idyllischen Boden noch die bestimmtere Weihe des Nationalen und Patriarchalischen, damit er um so eher würdig sei, vom Messias betreten zu werden. An dem Brunnen trifft Jesus mit einem Weibe zusammen, welches herauskommt, um Wasser zu schöpfen: ganz dieselbe Scene, wie 1 Mos. 24, 15., wo dem am Brunnen wartenden Elieser Rebekka mit dem Kruge begegnet, wie 1. Mos. 29, 9., wo Jakob die künftige Stammmutter Israëls, Rahel, oder wie 2 Mos. 2, 16., wo Moses ebenso seine künftige Gattin am Brunnen findet. Jesus begehrt von dem Weibe zu trinken, wie Elieser von Rebekka; nachdem er sich ihr als Messias zu erkennen gegeben, läuft sie in die Stadt zurück und holt ihre Mitbürger heraus, wie Rebekka, nachdem Elieser sich als Abrahams Verwalter kund gegeben, und Rahel, nachdem sie Jakob als Verwandter begrüfst hatte, eilend hineinliefen und die Ihrigen holten, um den werthen Gast zu bewillkommen. Freilich nicht eine tadellose, wie die beiden nachmaligen Stammmütter des heiligen Volks oder die künftige Gattin seines Gesetzgebers, ist es, welche hier Jesu begegnet; kam ja dieses Weib heraus

19) Comm. in Joan. Tom. 13, am Anfang des zweiten Bandes der Ausg. von Lommatzsch.

als Repräsentantin eines unreinen Volkes, das die Ehe mit Jehova gebrochen hatte und jetzt in falschem Gottesdienste lebte, daher es von ihr nicht wie von Rebekka heifsen konnte: παρθένος ἦν, ἀνὴρ οὐ ἔγνω αὐτὴν (LXX), sondern Jesus mufste ihr sagen: πέντε ἄνδρας ἔσχες, καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνήρ, und auch der gute Wille des Weibes, verbunden mit schwacher Kraft und Einsicht, bezeichnet ganz den damaligen Zustand des Volks von Samaria. So ist das Zusammentreffen Jesu mit dem samarischen Weibe nur die poëtische Darstellung seiner gleich darauf erzählten Wirksamkeit unter den Samaritanern, wie diese selbst nur das sagenhafte Vorspiel jener nach Jesu Tode erfolgten Ausbreitung des Christenthums in Samarien ist.

Da sich somit die Erzählung von einem Verhältnifs, welches Jesus als Messias mit den Samaritanern angeknüpft hätte, als unhistorisch ausgewiesen hat: so bliebe nur noch seine denselben günstige Beobachtung Luc. 17, 16. neben der ungünstigen Luc. 9, 53, und neben dem Verbote Matth. 10, 5. die lobende Parabel Luc. 10, 30 ff. und die Anweisung, in Samarien das Evangelium zu verkündigen A. G. 1, 8. Da nun diese ausdrückliche Anweisung als eine erst nach der Auferstehung Jesu geschehene bis zur Untersuchung dieses Faktums uns problematisch bleiben mufs: so fragt sich, ob auch ohne sie und unerachtet jenes Verbots das unbedenkliche Verfahren der Apostel A. G. 8, sich erklären läfst, oder ob, sei es von Seiten der Apostelgeschichte ein Übergehen stattgehabter Bedenklichkeiten, oder lieber von Seiten des Matthäus eine zu partikularistische Zeichnung Jesu angenommen werden soll? was hier nicht weiter zu untersuchen ist.

Fünftes Kapitel.

Die Jünger Jesu.

§. 60.

Die Berufung der ersten Begleiter. Differenz zwischen den beiden ersten Evangelien und dem vierten.

Nach der übereinstimmenden Erzählung der zwei ersten Evangelien (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20.) hat Jesus, am galiläischen See wandelnd, zuerst die beiden Brüder Petrus und Andreas, unmittelbar darauf den Jakobus und Johannes, von den Fischernetzen weg zu seiner Nachfolge berufen. Auch das vierte Evangelium erzählt gleich zu Anfang (1, 35—52.), wie sich die ersten Schüler an Jesum anschlossen, unter welchen auch hier Petrus und Andreas, und wahrscheinlich auch Johannes, sich befinden, indem der ungenannte Begleiter des Andreas gewöhnlich auf jenen gedeutet wird. Jakobus fehlt in dieser Erzählung; statt seiner wird noch die Berufung des Philippus und Nathanaël berichtet. Doch auch von den identischen Personen sind alle näheren Umstände ihres Zusammentreffens mit Jesu verschieden erzählt. Während nach den beiden Synoptikern der Schauplatz desselben das Ufer des galiläischen Sees ist, kommen im vierten Evangelium Andreas, Petrus und der Ungenannte in Peräa in der Nähe des Jordan, Philippus und Nathanaël auf dem Weg von da nach Galiläa zu Jesu. Während ferner dort je ein Brüderpaar zusammen berufen wird, treffen hier zuerst Andreas und der Ungenannte, dann Petrus, hierauf Philippus und Nathanaël mit Jesu zusammen. Hauptsächlich aber, während bei Matthäus und Markus die Brüderpaare von ihrem Fischergeschäft hinweg unmittelbar von Jesu berufen werden,

giebt Johannes als Situation der Berufenen nur überhaupt ein *ἐρχεσθαι* und *ἐρέσθαι* an, und läfst von Jesu unmittelbar nur den Philippus berufen werden; den Andreas und den Ungenannten weist der Täufer, den Petrus bringt Andreas, den Nathanaël Philippus zu ihm hin.

Scheinen so die beiden Erzählungen verschiedene Ereignisse zu betreffen, und fragt es sich, welche das frühere und welche das spätere? so scheint Johannes die Geschichte noch etwas früher einzureihen, weil er sie schon vor Jesu Rückkehr von seiner Taufe nach Galiläa erfolgen läfst, die Synoptiker erst nach derselben, zumal wenn, nach einer gewöhnlichen Berechnung, die Rückreise, von welcher die Synoptiker ausgehen, nicht die von der Taufe, sondern von dem ersten Paschafest sein soll. Auch der inneren Beschaffenheit des Vorgangs nach scheint das vom vierten Evangelium Erzählte nicht das Spätere sein zu können. Denn waren nach den Synoptikern Andreas und Johannes bereits Jesu nachgefolgt, so konnten sie nicht wieder, wie im vierten Evangelium, zum Gefolge des Täufers sich gesellen, noch brauchte dieser erst sie auf Jesum hinzuweisen; ebenso wenn Petrus schon unmittelbar von Jesu zum Menschenfischer berufen war, brauchte ihn nicht erst sein Bruder Andreas zu ihm zu führen. Dagegen stimmen die Ausleger darin überein, dafs sowohl die synoptische Erzählung sich eigne, die johanneische vor sich, als diese, jene nach sich zu haben. Das vierte Evangelium, sagt man [1]), erzähle nur das erste Bekanntwerden Jesu mit jenen Männern, auf welches hin sie noch nicht sogleich seine beständigen Begleiter geworden seien; erst bei der von den Synoptikern aufbehaltenen Gelegenheit habe sie Jesus zum beständigen Geleite, zur eigentlichen Jüngerschaft berufen.

---

1) Reinh, Comm. in Matth. S. 100. Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 388. Olshausen, bibl. Comm. 1, S. 197. Hase, Leben Jesu, §. 55.

Allein wenn man in der synoptischen Relation die Au
forderung Jesu: δεῦτε ὀπίσω μου, und die Bezeichnung d
Erfolgs durch ἠκολούθησαν αὐτῷ von beständiger Begleitu
versteht: so fällt es auf, wie man in der johanneisch
Erzählung das gleiche ἀκολούθει μοι in andrer Bedeutu
nehmen kann, und man muſs die Consequenz von Paul
loben, wenn er nicht nur in der letzteren, sondern auch
der ersteren Erzählung eine Aufforderung zu einer bl
vorübergehenden Begleitung auf dem nächsten Gange f
det [2]). Allein diese Deutung der synoptischen Erzählu
ist unmöglich. Wie hätte doch Petrus später im Nam
seiner Mitjünger Jesum so nachdrücklich erinnern könne
ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήσαμέν σοι, und da
fragen: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; und wie hätte Jesus den ἀκολ
θήσαντες αὐτῷ und jedem, der um seinetwillen ἀφῆκ
οἰκίας κ. τ. λ. hundertfältigen Ersatz verheiſsen könne
(Matth. 19, 27 ff.) wenn dieses Verlassen und Nachfolg
und also auch das ganz ebenso bezeichnete in unserer E
zählung nur ein so vorübergehendes und unterbrochen
gewesen wäre? Wird schon hieraus wahrscheinlich, da
auch das ἀκολούθει μοι bei Johannes die Anknüpfung ein
bleibenden Verhältnisses bezeichnen werde: so sind übe
dieſs in dem Zusammenhang der johanneischen Erzählu
die deutlichsten Spuren hievon zu finden. Ganz nämlic
wie bei den Synoptikern vor dieser Berufungsscene Jesus
lein erscheint, nachher aber bei jeder schicklichen Gelegenh
die Begleitung seiner μαθηταί erwähnt wird: so tritt au
im vierten Evangelium der vorher unbegleitete Jesus von j
nem Vorfall an in Gesellschaft von Jüngern auf (2, 2. 1
17. 3, 22. 4, 8. 27 u. s.), und die Annahme, daſs die
in Peräa gewonnenen Jünger nach Jesu Rückkehr na
Galiläa sich wieder zerstreut haben [3]), ist den Evangelien n

2) Leben Jesu, 1, 2, 212.

3) Paulus, Leben Jesu, 1, 2, S. 215. Strauss, über den U
sprung u. s. f. S. 72.

vom harmonistischen Bestreben aufgedrungen. Indefs, auch diefs vorausgesezt, konnten sie ihm doch in der kurzen Zeit, welche jene Entfernung immer nur gedauert haben kann, unmöglich so entfremdet werden, dafs er so, wie in der synoptischen Berufungsgeschichte der Fall ist, die Bekanntschaft mit ihnen ganz wieder wie von vorne anzufangen sich veranlafst finden konnte. Namentlich wenn er den Simon schon bei jener angeblich ersten Zusammenkunft durch den Beinamen Κηφᾶς auf das individuellste ausgezeichnet hatte, konnte er nicht wohl den Antiklimax machen, ihm bei einer späteren Gelegenheit mit der Berufung zum ἅλιεὺς ἀνθρώπων entgegenzukommen, was eine ihm mit allen übrigen Jüngern gemeinsame Bestimmung ausdrückte.

Als einen besondern Vortheil dieser Stellung der beiden Erzählungen heben die rationalistischen Erklärer diefs hervor, dafs so allein begreiflich werde, worüber man sonst im höchsten Grade staunen müfste, wie sowohl Jesus nur so im Vorbeigehen auf den ersten Blick vier Fischer zu Jüngern habe wählen und darunter gleich die zwei ausgezeichnetsten Apostel treffen können, als auch wie die vier geschäftigen Männer auf den räthselhaften Ruf eines ihnen nicht näher bekannten Mannes hin sogleich ihr Gewerbe verlassen und sich zu seiner Begleitung haben hergeben mögen; bei Vergleichung des vierten Evangeliums sehe man nämlich, dafs Jesus diese Männer längst vorher kennen gelernt und sich gleicherweise ihnen in seiner Vortrefflichkeit gezeigt hatte, woraus sich nun sowohl das Glückliche seiner Wahl, als auch ihre Bereitwilligkeit ihm zu folgen, erkläre. Allein gerade dieser scheinbare Vortheil ist es, der über die bezeichnete Stellung der beiden Erzählungen vollends den Stab bricht. Denn entschiedener kann nichts gegen die Absicht der beiden ersten Evangelisten sein, als die Voraussetzung eines schon vorher zwischen Jesu und den berufenen Brü-

dergnaren bestandenen Verhältnisses. Legt nämlich die Erzählung bei beiden darauf so großes Gewicht, daß sie τότε ihre Netze verlassen und sich zur Nachfolge Jesu entschlossen haben: so muß dieß im Sinne der Referenten etwas Außerordentliches gewesen sein, was es nicht war, wenn die Männer schon früher im Gefolge Jesu gewesen waren. Und ebenso in Bezug auf Jesum liegt die Pointe der Erzählung darin, daß er mit prophetischem Geiste gleich auf den ersten Blick die rechten herausgefunden, daß er nach Joh. 2, 25. ὁ γὰρ ἤδει αὐτὸς, ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου, weil er αὐτὸς ἐγίνωσκε, τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, wodurch er einer Forderung genügte, welche die Juden an den Messias stellten.

Macht so jede der zwei verschiedenen Erzählungen darauf Anspruch, das erste Bekanntwerden Jesu mit seinen berufenen Jüngern zu beschreiben: so kann nur Eine richtig, die andere muß irrig sein [4]), und es ist nun nach innern Gründen zu untersuchen, welche? Hier muß man in Bezug auf die Darstellung der Synoptiker Paulus Recht geben, daß man sich nicht genug wundern könnte, wenn gleich das erste Zusammentreffen Jesu mit jenen Männern sich so gemacht hätte, wie sie erzählen. Ein Durchschauen des Menschen auf den ersten Blick, wie es Jesum hier ergreift hätte, ginge weit über Alles hinaus, was der glücklichsten und größesten Menschenkenntniß natürlicherweise möglich ist. Das Innere des Menschen ist nur aus einer Reihe von Reden und Handlungen sicher zu erkennen: eine Gabe, ohne diese Vermittlung in das Gemüth der Andern einzudringen, streift schon an das Visionäre und damit in ein Gebiet hinein, für welches

strös ist. Ebenso ist von Seiten der Jünger die ungesäumte Nachfolge mehr als sich natürlicherweise erwarten läſst, da Jesus damals in Galiläa noch nicht den Ruhm wie später hatte, und man müſste aus dieser Bereitwilligkeit fast auf eine unmittelbar in die Gemüther eindringende, von Vorbereitung und Gründen unabhängige Kraft der Stimme und des Willens Jesu schlieſsen *), was zu dem oben bezeichneten visionären noch ein magischer Zug wäre, um das Unglaubliche der Erzählung zu vollenden.

Sind auf diese Weise die negativen Gründe gegen den historischen Charakter der Erzählung stark genug, so muſs man sich für eine mythische Auffassung derselben entscheiden, sobald sich noch positiv zeigen läſst, wie sie auch ohne historische Grundlage auf traditionelle Weise sich bilden konnte. Hiezu lag nun aber hinreichender Anlaſs nicht allein in der schon angeführten jüdischen Vorstellung vom Messias als Herzenskündiger, sondern auch ein ganz specielles Vorbild dieser Apostelberufung war in der Erzählung (1 Kön. 19, 19—21.) von der Art und Weise gegeben, wie der Prophet Elia den Elisa zu seiner Nachfolge bestimmt haben sollte. Wie hier Jesus die Brüderpaare von den Netzen und dem Fischfang: so ruft dort der Prophet seinen künftigen Schüler von den Rindern und dem Pfluge weg; beidemale von einer einfachen materiellen Arbeit zum höchsten geistigen Berufe, ein Contrast, welchen, wie aus der römischen Geschichte bekannt, die Sage besonders gerne entweder aufbewahrt oder macht. Ferner, wie die Fischer auf den Ruf Jesu ihre Netze verlassen und ihm nachfolgen: so Elisa, als Elia seinen Mantel auf ihn warf, κατέλιπε τοὺς βοῦς καὶ κατέδραμεν ὀπίσω

verabschieden zu dürfen, und der Prophet nimmt keinen Anstand, ihm dieß zu gestatten, wenn nur Elias sofort wieder zu ihm zurückkehren würde. Ähnliche Bitten werden auch Jesu (Luc. 9, 59 ff. Matth. 8, 21 f.) von Einigen gestellt, die er zur Nachfolge berufen, oder die sich freiwillig dazu erboten hatten; aber Jesus gewährt diese Gesuche nicht, sondern weist den Einen, welcher zuvor seinen Vater zu begraben wünschte, zu augenblicklichem Antritt seiner Jüngerschaft an, den Andern aber, der sich ausgebeten hatte, sich erst noch von seiner Familie verabschieden zu dürfen, weist er zurück; wogegen von den beiden Fischerpaaren hier gesagt wird, daß sie, ohne um Frist zu bitten, Alles, die Zebedäiden selbst ihren Vater, im Stiche gelassen haben. Könnte es sich klarer [illegible] durch diesen Zug, verrathen, wie die ganze Erz[illegible] bei Matthäus und Markus nur eine überhüllende N[illegible]dung der A. T.lichen ist, um, wie Paulus richtig sie[illegible] zu zeigen, daß Jesus als Messias noch entschlossenere und mit größerer Aufopferung verbundene Nachfolge gefordert habe, als Elias der Prophet verlangte und verlangen durfte? Die historische Grundlage der Erzählung mag sein, daß mehrere der vorzüglichsten Jünger Jesu, wie namentlich Petrus, als Anwohner des galiläischen Sees, Fischer gewesen waren, weßwegen Jesus sie in ihrer späteren apostolischen Wirksamkeit hinwieder als ἁλιεῖς ἀνθρώπων bezeichnet haben mag. Ihr Verhältniß zu den Ihrigen aber machte sich ohne Zweifel so allmählich, wie sonst menschliche Verhältnisse pflegen, nur daß uns von diesem natürlichen Gang der Sache keine Kunde aufbehalten ist.

Wäre somit durch Wegräumung des synoptischen Berichtes für den johanneischen Raum gemacht: so kann doch, ob er diesen als historischen einnehmen darf, nur

ben. Hier erregt es gleich kein gutes Präjudiz, daſs Johannes der Täufer es ist, welcher Jesu die zwei ersten Schüler zugewiesen haben soll; denn, ist in der früher gegebenen Darstellung des Verhältnisses zwischen Jesu und dem Täufer nur irgend etwas Wahres: so konnten zwar wohl Johannisjünger aus eigenem Antrieb sich an Jesus, ihren früheren Mitschüler, anschliefsen, aber dem Täufer lief nichts weniger ein, als Jemanden von sich weg an Jesum zu verweisen, und es erleint dieser Zug sein Dasein nur dem apologetischen Interesse des vierten Evangeliums zu verdanken, durch das Zeugniſs des Täufers die Sache Jesu zu stützen. Darüber ferner, daſs Andreas, nachdem er einen Abend mit Jesu zusammengewesen, ihm seinem Bruder sogleich mit den Worten: εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν angekündigt haben soll (1, 42) und auf ähnliche Weise Philippus gleich nach seiner Berufung sich gegen Nathanael über ihn ausspricht (V. 46.), weiſs ich mich nicht stark genug auszudrücken, wie unmöglich es ist. Aus der, nach dem oben Ausgeführten, glaubwürdigen Darstellung der Synoptiker wissen wir besser, wie lange Zeit es brauchte, bis die Jünger Jesum als den Messias anerkannten, und dieſs durch ihren Sprecher Petrus laut werden liefsen, dessen späte Einsicht Jesus mit Unrecht als Offenbarung gepriesen haben würde, wenn sie ihm gleich Anfangs durch seinen Bruder Andreas entgegengebracht worden wäre. Ebenso unnatürlich ist die Art, wie sofort Jesus den Simon empfangen haben soll. Schon das, daſs er, nachdem er ihn in das Auge gefaſst, ihm sagt: σὺ εἶ Σίμων, ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ klingt nach Bengel's richtiger Beobachtung [9]) so, als sollte hier Jesu eine übernatürliche Kenntniſs des Namens und der Abkunft eines ihm sonst unbekannten Mannes zugeschrieben werden, in demselben Sinne, wie es von dem

Aufenthalt des Nathanaël unter dem Feigenbaume wei
Jedenfalls aber, wenn er ihm nun den bedeutsamen B
namen Κηφᾶς oder Πέτρος zulegt, so ist diefs, sofern m
dieses Diktum nicht mit Paulus durch Beziehung auf
Körpergestalt des Mannes bis zum Scurrilen herunter
hen will [9]), so gemeint, dafs Jesus auf den ersten Anbl
mit dem Auge des καρδιογνώστης sein Inneres durchscha
und nicht blos seine allgemeine Befähigung zum Apostol
sondern auch die individuellen Eigenschaften erkannt ha
welche den Mann mit einem Felsen vergleichbar macht
Diesen Beinamen, sammt einer Erklärung seiner Bed
tung, läfst Matthäus dem Simon erst nach längerem U
gang mit Jesu und nachdem er schon manche Proben
nes eigenthümlichen Wesens abgelegt, gegeben wer
(16, 18): weit natürlicher offenbar (obgleich gar wohl
christliche Sage von einem Namen, welchen Simon v
leicht von jeher geführt hatte, weil er bedeutsam schi
Jesum als den Urheber dargestellt haben könnte), als
vierte Evangelist, wenn er Jesum gleich auf den erw
Blick die eigenthümliche Bedeutung weghaben läfst, wel
Simon für seine Sache dereinst gewinnen sollte; ein o
rando judicare, welches über das von den Synoptik
behauptete in dem Grade hinausgeht, in welchem das
κληθήσῃ Κηφᾶς eine genauere Kenntnifs des Mannes v
aussetzt, als das ποιήσω ὑμᾶς ἁλιεῖς ἀνθρώπων. Auch n
einer längeren Unterredung mit Petrus, wie Lucas e
voraussetzt [10]), konnte sich Jesus keinen so bestimm
Ausspruch über seinen Charakter erlauben, ohne entwe
Herzenskündiger zu sein, oder eines vorschnellen Urth
beschuldigt werden zu müssen.

Vollends aber die Verhandlung mit Nathanaël ist
Gewebe von Unwahrscheinlichkeiten. Wie Philippus

von einem Messias aus Nazaret sagt, macht er die berühmte Frage: *ἐκ Ναζαρὲτ δύναταί τι ἀγαθὸν εἶναι* (V. 47.); Daſs man schon, als Jesus auftrat, Nazaret in besonderer Verachtung gestanden, läſst sich, wie auch Lucas bemerkt [1]), durch kein einziges historisches Datum beleg en, und es hat alle Wahrscheinlichkeit, daſs erst von den Gegnern des Christenthums dieser Vorwurf des von ihnen verworfenen Messias ein Schandfleck angehängt worden ist. *Zu Jesu Zeit* stand Nazaret nur in der Eigenschaft einer galiläischen Stadt überhaupt bei den *Judäern* in Verachtung; aber in diesem Sinne konnte Nathanaël nicht auf dasselbe herabsehen, da er selbst ein Galiläer war (21, 2.). Leicht könnte also hier eine spottende Frage, welche zur Zeit der Abfassung des vierten Evangeliums die Christen oft von ihren Gegnern hören mussten, schon einem Zeitgenossen Jesu in den Mund gelegt sein, um durch die Art, wie diesem sein Zweifel benommen wird, auch Andern ein *ἔρχου καὶ ἴδε* zuzurufen. — Wie nun Nathanaël auf Jesum zukommt, soll dieser über ihn das Urtheil gefällt haben: *ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν* (V. 48.). Paulus meint, von Nathanaël aus Kana, wohin er eben zur Hochzeit von Verwandten ging, könne Jesus wohl schon vorher gewusst haben [2]). Allein, war Nathanaëls Charakter Jesu auf natürlichem Wege bekannt geworden, so musste er auf diesen Frage: *πόθεν με γινώσκεις;* entweder ihn an die Gelegenheit erinnern, bei welcher sie schon früher Bekanntschaft gemacht, oder sich auf Andere berufen, die ihm von Nathanaël schon Gutes gesagt hatten; wenn er statt dessen von einem Wissen um den Aufenthalt Nathanaëls unter einem Feigenbaum spricht, welches den Schein des Wunderbaren hat: so wäre ein solches Benehmen, wenn irgend einem, Charlatanerie gewesen. Da aber der Referent Jesu

so etwas nicht zuschreiben will: so geht seine Intention unverkennbar dahin, Jesu ein übernatürliches Wissen um den Charakter Nathanaëls zuzuschreiben. Ebensowenig ist das ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν εἶδόν σε durch den Paulus'schen Ausspruch: wie oft sieht und beobachtet man einen, der es selbst nicht bemerkt! erklärt. Zwar denken auch Lücke und Tholuck hier an ein natürliches Beobachten, nur daſs sie Jesum den Nathanaël in einer Situation beobachten lassen, welche, wie etwa Gebet und Studium des Gesetzes, ihm einen Schluſs auf den Charakter des Mannes möglich gemacht habe. Allein, wollte Jesus sagen: wie sollte ich von deiner Redlichkeit nicht überzeugt sein, da ich ja dein eifriges Bibelstudium und brünstiges Gebet unter der συκῆ beobachtet habe? so müſste doch wohl ein προσευχόμενον oder ἀναγινώσκοντα dabeistehen; ohne diesen Beisatz kann als Sinn des Ausspruchs nur dieser erscheinen: mein Vermögen, in dein Inneres zu blicken, kannst du daraus erkennen, daſs ich dich in einer Lage, in welcher du auf natürliche Weise keinen Beobachter hattest, gesehen habe, — wobei es also auf eine bestimmte Situation des Gesehenen nicht ankommt, sondern einzig auf das Sehen Jesu, welches, sofern aller Nachdruck auf demselben liegt, kein natürliches gewesen sein kann. Ein solches Fernsehen bei Jesu anzunehmen ist freilich sehr abenteuerlich, aber desto angemessener dem damaligen Begriffe von einem Propheten und dem Messias. Ein ganz ähnliches Fernsehen und Fernhören wird schon im A. T. dem Elisa zugeschrieben. Als (nach 2 Kön. 6, 8 ff.) der König von Syrien gegen Israël Krieg führte, zeigte Elisa jedesmal dem israëlitischen König an, wo die Feinde sich gelagert hatten, und als der König von Syrien Verrath durch Überläufer vermuthete, wurde er belehrt, daſs der israëlitische Prophet Alles wisse, was der König in seinem innersten Gemach rede.

vom Evangelisten diente dieser Zug, einen Klimax hervorzubringen, und Jesum von dem Durchschauen eines unmittelbar Gegenwärtigen (V. 42.) zum Durchblicken eines nur erst sich Nähernden (V. 48.), und von vollends zum Wahrnehmen eines Entfernten aufsteigen zu lassen. Daß Jesus hier noch einen Schritt weiter in der Steigerung geht, und sagt, diese Probe seiner messianischen Fernsicht sei noch eine Kleinigkeit gegen das, was Nathanael noch zu sehen bekommen werde, daß über ihm als dem Messias am geöffnetem Himmel göttliche Kräfte gleichsam auf- und niedersteigen werden (V. 51 f.), beweist keineswegs, wie Paulus meint, daß in jener ersteren Probe nichts Wunderbares gewesen, da es auch im Wunder eine Steigerung giebt.

Sind wir so in dieser johanneischen Erzählung bei jedem Schritte auf Schwierigkeiten, und zum Theil auf größere als in der synoptischen, gestoßen: so erfahren wir über die Art, wie die ersten Jünger zu Jesu kamen, durch die eine so wenig als durch die andere. Die Abweichung der johanneischen von der synoptischen möchte ich nicht mit dem Verfasser der Probabilien [11]) daraus herleiten, daß der vierte Evangelist die Erwähnung des dem Spotte ausgesetzten Fischerhandwerks der vornehmsten Apostel habe umgehen wollen, da er ja im 21. Kap., welches nach Bretschneidern dem Verfasser des übrigen Evangeliums zuzuschreiben, denselben unbedenklich Erwähnung thut; sondern, daß sie gerade vom Fischen weg berufen worden seien, scheint in der Region, wo das vierte Evangelium entstand, nicht verlautet, und so daselbst die Sonne sich theils vielleicht noch der nicht unwahrscheinlichen historischen Nachricht, daß einige Jünger Jesu früher in der Schule des Täufers gewesen seien, theils aus dem Interesse für den Täufer und für das übermenschliche Wissen Jesu gebildet zu haben.

§. 67.

Der Fischzug des Petrus.

Anders wird die Berufung des Petrus und seiner Genossen zu Menschenfischern von Lukas (5, 1—11.) erzählt. Abgesehen von den Kleinigkeiten, auf welche z. B. Storr Gewicht legt, um seine Erzählung von der der beiden ersten Evangelisten zu trennen [1]), liegt ein wesentlicher Unterschied darin, daſs bei Lukas das Anschliessen der Fischer an Jesus nicht auf eine bloſse Einladung hin, sondern in Folge eines reichen Fischzugs geschieht, zu welchem Jesus dem Petrus verholfen hatte. Giebt sich so die Relation des Lukas für die Erzählung einer andern Begebenheit, als welche seine Vormänner berichten, so ist nun zunächst ihre Glaubwürdigkeit für sich zu untersuchen, und dann ihr Verhältniſs zu der des Matthäus und Markus zu bestimmen.

Jesus, am galiläischen See vom Volke gedrängt, besteigt ein Schiff, um in einiger Entfernung vom Ufer ungehinderter zum Volke sprechen zu können; nach geendigten Reden fordert er den Simon, den Eigenthümer des Kahnes, auf, tiefer in den See hineinzufahren, und da die Neze zum Fang auszuwerfen. Simon, obwohl wenig ermuthigt durch den schlechten Erfolg der Fischerarbeit in der vergangnen Nacht, erklärte sich doch bereit, und der Erfolg war ein so ausserordentlich reicher Fang, daſs Petrus und seine Genossen Jakobus und Johannes (Andreas wird hier nicht erwähnt) in das äusserste Erstaunen, der Erstere selbst in eine Art von Furcht vor Jesu als einem höheren Wesen gerieth, und auf die Anrede Jesu an Petrus: μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἴσῃ ζωγρῶν, alle drei Alles verlieſsen und ihm nachfolgten.

Daſs, was hier erzählt wird, auf natürliche Weise möglich gewesen, suchen die rationalistischen Ausleger angelegentlich darzuthun. Nach ihnen war der auffallende Erfolg theils Werk einer richtigen Beobachtung Jesu, theils glück-

1) Über den Zweck der ev. Gesch. und der Br. Joh. S. [illegible]

licher Zufall. Tiefer in den See hineinfahren wollte Jesus nach Paulus [2]) zuerst nur, um das Volk zu entlassen, und erst als er im Hinfahren einen fischreichen Platz zu bemerken glaubte, forderte er den Petrus auf, hier das Netz auszuwerfen. Ein doppelter Widerspruch gegen die evangelische Erzählung. Wenn doch Jesus in unmittelbarer Verbindung sagt: ἐπανάγαγε εἰς τὸ βάθος, καὶ χαλάσατε τὰ δίκτυα κ. τ. λ. so hatte er offenbar schon bei der Abfahrt die Absicht, einen Fischzug zu veranlassen, und sprach er diese schon am Ufer aus, so konnte seine Hoffnung auf einen glücklichen Fang nicht Resultat der Beobachtung einer fischreichen Stelle auf der Höhe des Sees sein, die sie noch gar nicht erreicht hatten. Man müfste also mit dem Verfasser der natürlichen Geschichte sagen, Jesus habe überhaupt vermuthet, dafs unter den gegebenen Umständen (vielleicht bei herannahendem Sturme) der Fang auf der Mitte des Sees jezt besser als in der Nacht gelingen werde [3]). Allein, vom natürlichen Gesichtspunkt ausgegangen, wie sollte Jesus diefs besser zu beurtheilen gewufst haben, als die Männer, welche ihr halbes Leben als Fischer auf dem See zugebracht hatten? Gewifs, bemerkten die Fischer nichts, was ihnen zu einem guten Fange Hoffnung machen konnte: so kann auch Jesus etwas der Art natürlicherweise nicht bemerkt haben, und das Zusammentreffen des Erfolgs mit seinem Worte mufs, den natürlichen Standpunkt festgehalten, rein auf Rechnung des Zufalls geschrieben werden. Doch welche unbesonnene Vermessenheit, so auf Gerathewohl etwas zu versprechen, was nach dem Vorgang der verflossenen Nacht eher fehlschlagen als gelingen konnte! Aber, sagt man, Jesus fordert ja den Petrus auch nur auf, noch einen Versuch zu machen, ohne ihm etwas Bestimmtes zu versprechen [4]). Allein in

2) Exeg. Handb. 1, b, S. 448.

3) 2, S. 159.

4) Paulus, a. a. O.

einer bestimmten Aufforderung, welche sich noch durch die Bemerkung des Petrus, wie ungünstig die Umstände dem Fange seien, nicht irren läßt, liegt doch zugleich ein Versprechen, und schwerlich hat das χαλάσατε τ. τ. λ. in unserer Stelle einen andern Sinn, als bei der ähnlichen Scene Joh. 21. das βάλατε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὑρήσετε (V. 6.). Wenn ferner Petrus selbst seine Bedenklichkeit in den Worten zurücknimmt: ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον, so mag zwar ἐπὶ ῥήματι nicht geradezu durch Zusage, sondern durch Befehl zu übersetzen sein, in jedem Falle aber liegt die Hoffnung darin, daß, was Jesus gebiete, nicht erfolglos sein werde. Diese Hoffnung, wenn sie Jesus nicht hatte erregen wollen, mußte er alsbald wieder niederschlagen, um sich nicht der Beschämung durch einen etwaigen ungünstigen Erfolg auszusetzen, und in keinem Falle durfte er nach gelungenem Fang den Fehlfall des Petrus annehmen, wenn er ihn nicht besser, als durch einen auf gut Glück gegebenen Rath verdient hatte.

Es bleibt also der ganzen Tendenz der Erzählung zufolge nichts übrig, als hier ein Wunder anzuerkennen; was man entweder mehr als Wunder der Wirksamkeit oder des Wissens gefaßt werden kann. Zunächst ergäbe sich die erste Auffassungsweise, daß Jesus durch seine Wundermacht die Fische im See dahin zusammengetrieben hätte, wo er den Petrus das Netz auswerfen hieß. Nun daß Jesus auf Menschen, an deren Geist seine Geisteskraft einen Anknüpfungspunkt hatte, unmittelbar durch seinen Willen einzuwirken vermochte, dieß kann man sich vielleicht noch denken, ohne von den Gesetzen psychologischer Wirksamkeit allzuweit abzukommen; aber wie er auf vernunftlose Wesen, und zwar nicht auf einzelne und ihm unmittelbar gegenwärtige, sondern auf Schaaren von Fischen in der Tiefe eines Sees auf diese Weise habe wirken können, das läßt sich nicht vorstellig machen, ohne in das

Zauberkünste hineinzugerathen. Die Olshausen'sche Vergleichung wenigstens, Jesus habe hier dasselbe gethan, was die göttliche Allmacht alljährlich mit den wandernden Fischen und Zugvögeln thue[1]), hinkt nicht bloß, sondern weicht ganz auseinander; denn der Unterschied, daß das Letztere eine göttliche Thätigkeit ist, welche mit der ganzen übrigen Naturwirksamkeit Gottes, mit dem Wechsel der Jahreszeiten u. s. f. in engster Verbindung steht, das Erstere aber, auch Jesum als wirklichen Gott vorausgesetzt, eine aus allem Naturzusammenhang herausgerissene vereinzelte That wäre, hebt alle Vergleichbarkeit beider Erscheinungen auf. — Doch auch die Möglichkeit eines solchen Wunders vorausgesetzt, wie denn auf supranaturalistischem Standpunkt nichts an sich unmöglich ist: läßt sich denn auch nur ein scheinbarer Zweck denken, welcher Jesum bewegen konnte, von seiner Wunderkraft einen so abenteuerlichen Gebrauch zu machen? War es denn so viel werth, daß Petrus durch den Vorfall eine abergläubische und gar nicht neutestamentliche Furcht vor Jesu bekam? und ließ sich nur auf diese der wahre Glaube pfropfen? oder glaubte Jesus nur durch solche Zeichen sich Jünger werben zu können? wie wenig hätte er da auf die Macht des Geistes und der Wahrheit vertraut, wie viel zu gering den Petrus angeschlagen, der wenigstens später (Joh. 6, 68.) nicht durch die Wirkung, die er von Jesus sah, sondern durch die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, die er von ihm hörte, in seiner Gesellschaft festgehalten war.

Von diesen Schwierigkeiten gedrängt, kann man sich auf die andre Seite flüchten und als das Gelindere annehmen, Jesus habe nur vermöge seines übermenschlichen Wissens die Kenntniß gehabt, daß an jenem Platze gerade eine Menge von Fischen sich befinde, und dieß dem Petrus mitgetheilt. Meint man dieß so, Jesus habe mit einer

1) Bibl. Comm. I, 283.

Allwissenheit, wie man sie bei Gott sich vorzustellen pflegt, jederzeit um alle Fische in allen Seen, Flüssen und Meeren gewußt: so ist es mit seinem menschlichen Bewußtsein aus; soll er aber nur etwa wenn er gerade über ein Wasser fuhr, von dem Treiben der Fische in demselben Kenntniß bekommen haben, so ist auch dieß schon genug, um in seinem Gemüthe den Platz für wichtigere Gedanken zu versperren; endlich, soll er so etwas nicht immer und wesentlich gewußt haben, sondern es nur, so oft er wollte, haben wissen können: so begreift man nicht, wie in Jesu ein Antrieb entstehen konnte, dergleichen etwas zu erfahren, wie derjenige, dessen Beruf auf die Tiefen der menschlichen Herzen sich bezog, mit den sachreichen Tiefen der Gewässer sich zu befassen versucht sein mochte.

Doch ehe wir über diese Erzählung des Lukas entscheiden, müssen wir sie zuvor noch im Verhältniß zu der Berufungsgeschichte bei den zwei ersten Synoptikern betrachten, wobei die erste Frage das chronologische Verhältniß beider Begebenheiten betrifft. Daß nun der wunderbare Fischzug bei Lukas vorangegangen, die Berufung bei den beiden andern aber erst nachgefolgt sei, diese Voraussetzung ist dadurch abgeschnitten, daß nach der starken Anhänglichkeit, welche durch jenes Wunder in den Jüngern angeregt war, keine neue Berufung nöthig sein konnte; oder, wenn die mit einem Wunder verknüpfte Einladung nicht hingereicht hatte, die Männer bei Jesu festzuhalten, konnte er von dem Antiklimax einer später erlassenen kahlen und wunderlosen Aufforderung sich noch weniger Erfolg versprechen. Bei der umgekehrten Stellung könnte sich ein passender Klimax der beiden Einladungen zu ergeben scheinen: doch wozu überhaupt eine zweite, da die erste schon gewirkt hatte? Denn annehmen, daß die Brüder, welche ihm auf die erste hin nachgefolgt waren, ihn bis zur zweiten wieder verlassen gehabt, ist doch nur eine willkührliche Nothhülfe. Namentlich

aber, wenn man auch das vierte Evangelium hinzunimmt, was wäre das für ein Verhältniſs, wenn Jesus diese Jünger zuerst so wie Johannes erzählt, in seine Gesellschaft gezogen haben soll; hierauf aber, nachdem sie sich aus einer unbekannten Ursache wieder von ihm getrennt, hätte er sie noch einmal, wie wenn nichts vorangegangen wäre, am galiläischen See berufen, und als auch diese Einladung noch keine bleibende Verbindung hervorbrachte, hätte er sein drittesmal mit Hülfe eines Wunders sie zu seiner Nachfolge aufgefordert? Ihrer ganzen Anlage nach ist vielmehr die Erzählung bei Lukas so beschaffen, daſs auch sie ein früheres engeres Verhältniſs zwischen Jesu und seinen nachmaligen Jüngern ausschlieſst. Denn wenn sie ganz unbestimmt damit anhebt, Jesus habe zwei Schiffe am Ufer gesehen, deren Inhaber aus denselben gestiegen waren, um ihre Netze zu waschen, — und erst hierauf als der Eigenthümer des einen dieser Fahrzeuge Simon nämlich gemacht wird: so klingt doch dieſs, wie Schleiermacher bündig gezeigt hat [6]), völlig fremd, und nur wie auf ein jetzt anzuknüpfendes Verhältniſs vorbereitend, nicht ein schon bestandenes voraussetzend, so daſs auch die von Lukas vorher erzählte Heilung der Schwiegermutter des Petrus entweder, wie so manche Heilungen Jesu, noch ohne Anknüpfung eines engeren Verhältnisses vorübergegangen, oder von Lukas (Matthäus hat sie später) zu früh gestellt sein muſs.

Es geht uns also auch mit dieser Erzählung des Lukas in ihrem Verhältniſs zu der des Matthäus und Markus, wie es uns mit der johanneischen Erzählung im Verhältniſs zu der letztern ging, daſs nämlich keine von beiden weder vor noch nach der andern sich will einreihen lassen, daſs sie somit einander ausschlieſsen. Frägt sich hiebei, wer die richtige Erzählung gebe? so hat schon Schleiermacher

6) Über den Lukas, S. 70.

die des von ihm behandelten Evangelisten als die genauere vorgezogen, und neuestens hat Strauss sehr emphatisch versichert, gewiss habe noch Niemand daran gezweifelt, dass die Erzählung des Lukas ein viel treueres Bild des ganzen Vorfalls gebe, indem sie sich durch eine Fülle specieller, anschaulicher und innerlich wahrer Züge höchst vortheilhaft von der Erzählung des ersten (und zweiten) Evangeliums unterscheide, welche ihrerseits durch Auslassung des eigentlich ergreifenden Hauptmoments (des Fischzugs) sich als von einem Nichtaugenzeugen herrührend charakterisire [7]). Ich habe mich diesem Kritiker schon an einem andern Orte [8]) als demjenigen gestellt, der einen solchen Zweifel wagen wolle, und ich kann auch hier nur die Frage wiederholen: was ist — wenn doch die eine der beiden Erzählungen durch mündliche Überlieferung entstellt sein soll — dem Wesen der Tradition angemessener, das wirklich geschehene Faktum des Fischzugs zum blossen Diktum von Menschenfischern verflüchtigt, oder diese ursprünglich allein vorhandene bildliche Rede zu jener Geschichte vergröbert zu haben? Die Antwort auf diese Frage kann nicht zweifelhaft sein. Denn seit wann wäre es doch in der Art der Sage, zu vergeistigen, Reales, wie eine Wundergeschichte ist, in Ideales, wie blosse Reden, zu verwandeln? da doch nach der ganzen Natur der Bildungsstufe und der Geistesvermögen, welchen sie vorzugsweise angehört, die Sage darauf ausgehen muss, dem flüchtigen Gedanken einen soliden Leib zu bauen, das leicht misverstehbare und schnell verhallende Wort als allgemein verständliche und unvergessliche Begebenheit zu fixiren.

Und wie leicht lässt sich erklären, wie aus der von den zwei ersten Evangelisten aufbewahrten Gnome die

---

7) Über den Ursprung des ersten kan. Ev. S. 73.

8) Berliner Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834. Nov.

Wundererzählung des dritten sich bilden konnte. Hatte Jesus seine Apostel, sofern einige derselben früher das Fischergewerbe getrieben hatten, als Menschenfischer bezeichnet; hatte er das Himmelreich mit einer σαγήνῃ βληθείσῃ εἰς τὴν θάλασσαν verglichen, in welcher Fische aller Art gefangen werden (Matth. 13, 47 ff.): so ergaben sich von selbst die Apostel als diejenigen, welche auf Jesu Wort dieses Netz auswarfen und in demselben den wunderbar reichen Fischzug thaten. Nimmt man noch dazu, daſs die alte Sage ihre Wundermänner gerne mit Fischzügen zu schaffen haben lieſs, wie denn Porphyr und Jamblich etwas Ähnliches von Pythagoras erzählen [9]): so ist nicht abzusehen, was der Ansicht noch entgegenstehen könnte, daſs der Fischzug des Petrus nur die zur Wundergeschichte gewordene Gnome von den Menschenfischern sei, wodurch zugleich alle Schwierigkeiten, welche die natürliche wie die supranaturale Auffassung der Erzählung drücken, mit Einem Schlage weggeräumt sind.

Einen ähnlichen wunderbaren Fischzug weiſs das vierte Evangelium aus den Tagen der Auferstehung Jesu zu berichten (K. 21). Gleichfalls auf dem galiläischen See fischt Petrus, wie dort in Begleitung der beiden Zebedaiden und einiger andern Jünger, die ganze Nacht hindurch, ohne etwas zu fangen [10]). Mit dem ersten Morgen kommt Jesus an das Ufer und fragt, von ihnen unerkannt, ob sie kein προσφάγιον haben? und als sie dieſs verneinen,

9) Porphyr. vita Pythagorae, no. 25. ed. Kiessling; Jamblich. v. P. no. 36. ders. Ausg. Diese Geschichte darf hier verglichen werden, da sie als die weniger wunderbare schwerlich durch Nachbildung der evangelischen Erzählung, sondern unabhängig von derselben entstanden ist, und also auf eine gemeinsame Neigung der alten Sage zu dergleichen Geschichten hinweist.

10) Luc. 5, 5: δι' ὅλης νυκτὸς κοπιάσαντες οὐδὲν ἐπιάσαμεν. Joh. 21, 3: καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.

heißt er sie rechts vom Schiffe das Netz auswerfen, worauf sie wirklich einen überaus reichen Fang thun, und daran Jesum erkennen. Daß dieß eine von der bei Lukas erzählten Begebenheit verschiedene sei, ist wegen der großen Ähnlichkeit kaum denkbar, und ohne allen Zweifel ist dieselbe Geschichte durch die Tradition in verschiedene Theile des Lebens Jesu verlegt worden.

Vergleichen wir nun diese drei Fischzuggeschichten, die beiden von Jesus erzählten und die von Pythagoras, so wird uns ihr mythischer Charakter vollends anschaulich. Was bei Lukas ohne Zweifel ein Wunder der Macht sein soll, ist in der jamblichischen Erzählung ein Wunder des Wissens, indem Pythagoras von den bereits auf natürlichem Wege gefangenen Fischen nur die Zahl auf wunderbare Weise anzugeben weiß; zwischen beiden aber steht die johanneische Darstellung insofern in der Mitte, als auch in ihr, wenn gleich nicht als Vorherbestimmung des Wunderthäters, sondern nur als Angabe des Referenten die Zahl der Fische (153) eine Rolle spielt. Ein sagenhafter Zug ist ferner die offenbare Übertreibung, mit welcher die Menge und Schwere der Fische geschildert wird, besonders wenn man auf die Variationen merkt, welche sich in dieser Hinsicht in den verschiedenen Erzählungen finden. Nach Lukas ist die Menge der Fische so groß, daß die Netze zerreissen, daß Ein Schiff sie nicht faßt, und nach nach der Vertheilung in zwei Fahrzeuge beide zu sinken drohen. Daß in Gegenwart des Wunderthäters die durch seine Wundermacht gefüllten Netze zerrissen sein sollten, will der Tradition im vierten Evangelium nicht recht einleuchten; da sie aber doch durch Hervorhebung der Menge und Schwere der gefangenen Fische das Wunder heben will, so zählt sie dieselben, bestimmt sie als μεγάλους, und fügt hinzu, daß die Männer das Netz οὐκ ἐλκύσαι ἰσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων: statt nun aber durch ein Zerreissen der Netze aus dem wirklichen

Zusammenhang zu fallen, weiſs sie geschickt ein zweites Wunder daraus zu machen, daſs τοσούτων ὄντων, ἐκ ἰσχύσθη τὸ δίκτυον. Ein weiteres Wunder bietet Jamblich dar, welches übrigens bei ihm neben dem Wissen des Pythagoras um die Zahl der Fische das einzige ist, daſs nämlich während des Abzählens der Fische, wozu es doch bei ihrer groſsen Menge geraume Zeit brauchte, keiner derselben gestorben sei. — Wem in diesen Vergleichungen nicht das Schalten und Walten der Sage, und damit auch der sagenhafte Charakter der evangelischen Erzählungen zur Anschauung kommt, sondern die Anhänglichkeit an die geschichtliche, sei es natürliche oder übernatürliche Fassung derselben bleibt: nun der muſs doch ebensowenig einen Begriff von Sage wie von Geschichte, von Natürlichem wie von Übernatürlichem haben.

§. 68.

Berufung des Matthäus. Gemeinschaft Jesu mit den Zöllnern.

Das erste Evangelium erzählt (9, 9 ff.) von einem ἄνθρωπος Ματθαῖος λεγόμενος, statt dessen das zweite und dritte (2, 14 ff. 5, 27 ff.) einen Λευὶν (τὸν τοῦ Ἀλφαίου bei Markus) haben, welchem, wie er an seiner Zollstätte saſs, Jesus das ἀκολούθει μοι zurief, worauf er (nach Lukas Alles verlieſs) ihm nachfolgte und ein Mahl veranstaltete, an welchem viele Zöllner und Sünder zum Anstoſs der Pharisäer Theil nahmen.

Wegen des verschiedenen Namens hat man schon gemeint, es müssen hier zwei verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen [1]); doch jene Namensverschiedenheit wird weit überwogen von der Ähnlichkeit, welche darin liegt, daſs Matthäus wie die beiden andern diese Berufungsgeschichte zwischen die gleichen Begebenheiten hineinstellt, daſs beiderseits das Subjekt der Erzählung in die gleiche

1) s. bei Bleek, in Matth. p. 218.

Situation versezt, Jesu Anrede mit denselben Worten gegeben, und ihr der gleiche Erfolg zugeschrieben wird [2]). Ist man daher jezt ziemlich allgemein einverstanden, daſs die drei Synoptiker blos Eine Begebenheit erzählen: so fragt sich nur, ob man darin nicht zu weit geht, daſs man zugleich annimmt, sie haben unter den verschiedenen Namen doch nur Eine Person, und zwar den Apostel Matthäus verstanden. Dieſs sucht man gewöhnlich durch die Voraussetzung denkbar zu machen, daſs Levi der eigentliche, Matthäus nur der Beiname des Mannes gewesen sei [3]), oder daſs er nach seinem Übertritt zu Jesus jenen mit diesem vertauscht habe [4]). Um zu einer solchen Annahme berechtigt zu sein, müſsten wir eine Spur haben, daſs die Evangelisten, welche den hier berufenen Zöllner Levi nennen, darunter keinen andern verstehen, als denjenigen, welchen sie im Apostelkataloge als Matthäus aufführen. Allein nicht nur erwähnen sie hier (Marc. 3, 18. Luc. 6, 15. A. G. 1, 13.), wo mehrere Beinamen und Doppelnamen vorkommen, des Namens Levi als früherer oder eigentlicher Benennung des Matthäus nicht, sondern sie lassen bei ihrem Matthäus auch das ὁ τελώνης weg, welches der erste Evangelist in seinem Kataloge (10, 3.) beisezt, zum deutlichen Beweiſs, daſs sie den Matthäus nicht mit dem vom Zolle weg berufenen Levi identisch denken [5]).

Erzählen so die Evangelisten die Berufung von zwei verschiedenen Männern, aber auf ganz gleiche Weise: so ist, daſs beide Theile Recht haben sollten, deſswegen unwahrscheinlich, weil schwerlich so ganz dieselbe Begebenheit sich wiederholte, und muſs somit der eine Theil Unrecht haben, so hat man in dem Bericht des ersten Evan-

2) Sieffert, a. a. O. S. 55.

3) Heinöl, a. a. O. Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 515. L. J. 1, a, 340.

4) Bertholdt, Einleitung, 3, S. 1255 f. Fritzsche, S. 340.

5) vgl. Sieffert, S. 96.

geliums den Übelstand finden wollen, daſs hier Matthäus erst ziemlich nach der Bergrede berufen werde, da doch nach Lukas (6, 13 ff.) vor der Bergrede schon sämmtliche Zwölfe ausgewählt gewesen seien [6]). Allein dieſs würde höchstens nur beweisen, daſs das erste Evangelium jene Berufungsgeschichte unrichtig stelle, nicht aber, daſs es dieselbe auch falsch erzähle. Da es somit irrig ist, der Erzählung des ersten Evangelisten eigenthümliche Schwierigkeiten aufbürden zu wollen, ebensowenig aber in der der beiden andern sich dergleichen zeigen: so fragt es sich nur noch, ob sie von keinen gemeinsamen gedrückt werden, welche dann beide Berichte als unhistorisch erscheinen lassen würden?

In dieser Hinsicht kann die genaue Analogie dieser Berufungsgeschichte mit der der beiden Brüderpaare bedenklich machen. Wie diese von den Netzen, so wird hier der Jünger von der Zollbank abgerufen; wie dort, so braucht es hier nichts weiter als das einfache: ἀκολούθει μοι, und dieser Ruf des Messias hat über das Gemüth der Berufenen eine so unwiderstehliche Gewalt, daſs hier der Zöllner, wie dort die Fischer, καταλιπὼν ἅπαντα ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ. Allerdings ist nicht zu leugnen, womit Fritzsche die Anklagen eines Julian und Porphyrius, Matthäus zeige sich hier leichtsinnig, zurückschlägt, daſs Matthäus Jesum, der damals schon längere Zeit in jenen Gegenden gewirkt hatte, längst gekannt haben müsse; aber eben je länger auch Jesus ihn schon beobachtet hatte, desto leichter konnte er eine Gelegenheit finden, den Mann allmählich und ruhig in seine Nachfolge zu ziehen, statt ihn so tumultuarisch mitten aus seinem Beruf herauszureissen. Freilich meint Paulus, es sei hier von keiner Berufung zur Jüngerschaft, von keinem plötzlichen Verlassen des bisherigen Gewerbes die Rede, sondern Jesus

6) Siegfried, S. 60.

habe dem Freunde, der ihm für diesen Tag ein Mahl b
reitet hatte, nach geendigtem Lehrgeschäft nur bemer
lich machen wollen, dafs er jezt bereit sei, mit ihm na
Hause und zur Tafel zu gehen [7]). Allein die Mahlz
erscheint, namentlich bei Lukas, nicht als Grund, sonde
als Folge jener Abberufung; zur Mahlzeit ferner wird e
bescheidener Gast dem Wirth der ihn geladen nur dur
ein ἀκολούθησόν σοι, nicht durch ein ἀκολούθει μοι sich a
sagen; endlich wird ja bei dieser Auffassung die ganz
Anekdote so bedeutungslos, dafs sie besser weggeblieb
wäre [8]). Somit bleibt das Jähe und Gewaltsame dies
Scene, und wir müssen sagen: dieſs ist nicht der Ga
des wirklichen Lebens, noch das Verfahren eines Mann
der, wie Jesus, die Gesetze und Formen der Wirklichk
achtet, sondern das Verfahren der Sage und Poësie ist
welche Contraste und ergreifende Scenen liebt, welc
den Austritt eines Mannes aus einem früheren Lebe
kreise und den Eintritt in einen neuen durch die Wendu
zu veranschaulichen sucht, derselbe habe das Werkze
seines bisherigen Treibens weggeworfen, seine Werkstä
verlassen, um ein neues Leben zu beginnen. Die g
schichtliche Grundlage mag also sein, dafs Jesus wirkli
unter seinen Jüngern Zöllner hatte, und dafs namentli
Matthäus vielleicht einer war. Diese Männer hatten da
allerdings die Zollbank verlassen, um Jesu nachzufolge
doch nur im tropischen Sinne dieser Redensart, und nic
wie die Sage es malte, im eigentlichen.

Auch das ist nun erstaunlich rasch und prompt, da
der Zöllner alsbald ein grofses Mahl für Jesum in Bere
schaft hat. Denn dafs dieses Mahl erst an einem der fo
genden Tage veranstaltet worden sei [9]), ist ganz geg

7) Exeg. Handb. 1, b, S. 510. L. J. 1, a, 240.
8) Schneckenburger, über den Lukas, S. 78.
9) Gratz, Comm. z. Matth. 1, S. 470.

die Erzählungen, namentlich die beiden ersten. Dagegen ist es völlig im Ton der Sage, des Zöllners Freude und Jesu Herablassung gegen ihn dadurch auszudrücken, und zugleich die folgenden Vorwürfe wegen der Sünderfreundschaft dadurch anzuknüpfen, daſs sie unmittelbar auf die Berufung ein groſses Zöllnermahl bei dem Berufenen folgen lieſs.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei dieser Erzählung noch der Umstand, daſs, nach der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des ersten Evangeliums, in diesem Matthäus selbst die Geschichte seiner Berufung erzählen würde. Daſs nun positive Spuren hievon in der Erzählung sich keine finden, ist als eingestanden anzunehmen, und es fragt sich daher nur, ob keine negativen vorhanden sind, die jene Annahme unmöglich machen? Daſs der Evangelist hier nicht in der ersten Person von sich redet, und nicht sofort diejenigen Begebenheiten, welche er selbst miterlebte, in der ersten Person des Plural, wie der Verfasser der A.G., vorträgt, dieſs freilich kann noch nichts beweisen, da auch ein Cäsar und andre Historiker von sich in der dritten Person schreiben, und das Wir des Pseudomatthäus im Ebionitenevangelium gerade höchst verdächtig klingt. Aber daſs er sich selbst durch den allerfremdesten Ausdruck: ἄνθρωπον, Ματθαῖον λεγόμενον bezeichnet, dieſs geht doch darüber hinaus, aus treuer Hingabe an den Gegenstand und naiver Reflexionslosigkeit erklärt werden zu können [10], und man wird es mit Schulz [11] als ein Zeichen ansehen müssen, daſs der Verfasser des ersten Evangeliums nicht eben dieser Matthäus war. Auch das Übrige erzählt das erste Evangelium weit weniger anschaulich, als namentlich das dritte; man weiſs dort nicht, wie auf einmal von einem ἀνακεῖσθαι ἐν τῇ οἰκίᾳ die Re-

10) Olshausen, 1, S. 515.

11) Über das Abendmahl, S. 308.

de sein kann, da doch der erste Evangelist, wenn er selb
der gastgebende Zöllner war, seine Freude über die Ber
fung gewifs auch in der Erzählung noch dadurch hätt
hervortreten lassen, dafs er, wie Lukas, ausdrücklich b
merkt hätte, wie er alsbald eine δοχὴν μεγάλην in seinem Hau
se veranstaltet habe. Sagt man, er habe dieſs aus Bescheid
denheit nicht so ausdrücklich sagen mögen, so zieht man
einen derben Galiläer jener Zeit in die Ziererei des schwäch
lichsten modernen Bewufstseins herunter.

An das Mahl beim Zöllner, an welchem viele Berufs
genossen desselben Theil nahmen, knüpfen die Evangel
ten Vorwürfe, welche die φαρισαῖοι und γραμματεῖς gege
Jesu Jünger geäussert haben, dafs ihr Lehrer μετὰ τελωνῶ
καὶ ἁμαρτωλῶν esse, worauf Jesus, der den Tadel hatte höre
können, die bekannten Gnomen von der Bestimmung de
Arztes für Kranke und des Menschensohns für Sünder zu
rückgab (Matth. 9, 11 ff. parall.). Dafs Vorwürfe übe
zu grofse Gemeinschaft mit dem verachteten Stande de
Zöllner Jesu nicht selten von seinen pharisäischen Gegner
gemacht wurden (vgl. Matth. 11, 19.), liegt ganz in der
Wesen seiner Stellung, und ist also, wenn irgend etwa
historisch; so wie die Jesu hier in den Mund gelegte Be
antwortung jener Vorwürfe durch ihren concisen, gnomi
schen Charakter sich ganz zu wörtlicher Aufbewahrun
in der Überlieferung eignete. Dafs jener Anstofs namen
lich auch dadurch erregt worden sei, dafs Jesus mit Zöl
nern speiste und unter ihr Dach gieng, hat gleichfalls ke
ne Unwahrscheinlichkeit gegen sich. Aber dafs nun di
Vorwürfe der Gegner sich unmittelbar an das Zöllnermal
angeschlossen haben sollen, wie es nach unserer Erzählun
den Schein gewinnt, wenn es namentlich bei Markus (V. 16
heifst: καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἰδόντες αὐτ
ἐσθίοντα — ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς, dieſs will sich schl
nicht ebensogut denken lassen. Denn da die Mahlzeit, a
welcher auch die Jünger Theil nahmen, ἐν τῇ οἰκίᾳ wa

wie konnten die Pharisäer diesen noch während des Essens solche Vorwürfe machen, ohne durch εἰσελθεῖν παρὰ ἀνδρὶ ἁμαρτωλῷ sich ebenso zu verunreinigen, wie sie es Jesu (Luc. 19, 7.) vorwarfen? und draussen gewartet, bis das Mahl zu Ende wäre, werden die Pharisäer doch auch nicht haben. Dafs aber die evangelische Erzählung nur einen causalen, keinen Zeitzusammenhang zwischen dem Zöllnermahl und dem pharisäischen Tadel statuire, kann schwerlich auch nur von der Darstellung bei Lukas mit SCHLEIERMACHER [12]) behauptet werden. Kann nun diese unmittelbare Verknüpfung nicht historisch sein, so ist sie doch ganz trefflich sagenhaft, und man wüfste kaum, wie das abstrakte Datum, dafs an dem freundlichen Verkehr Jesu mit den Zöllnern die Pharisäer Anstofs genommen, und diefs bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen haben, sich in der Alles in's Concrete umbildenden Sage anders hätte darstellen können, als so: Jesus speiste einmal in eines Zöllners Hause mit vielen Zöllnern; das sahen die Pharisäer, traten zu den Jüngern und machten ihnen Vorwürfe, welche auch Jesus hörte und alsbald lakonisch genug beantwortete.

Ganz dasselbe Verhältnifs behandelt auch eine andre Erzählung, welche dem Lukas eigenthümlich ist (19, 1—10.). Wie Jesus auf seiner letzten Festreise durch Jericho kommt, war ein ἀρχιτελώνης Zacchäus, um ihn in dem Volksgedränge bei seiner kleinen Statur doch sehen zu können, auf einen Baum gestiegen, wo ihn Jesus bemerkte, und ihn sogleich würdig fand, das Nachtquartier bei ihm zu nehmen. Auch hier erregt dieſs Anschliefsen an einen Zöllner die Unzufriedenheit der strengerdenkenden Zuschauer, worauf, nachdem noch Zacchäus wohlthätige Gelübde für die Zukunft gethan, Jesus durch eine ähnliche Gnome wie oben antwortet. Bei dieser Erzählung kann zwar die verführe-

12) Über den Lukas, S. 77.

rische Anschaulichkeit der Scene für ihren historisc
Charakter zu sprechen scheinen: doch enthält auch sie
niges, was bedenklich machen muſs. Nämlich die Er
lung lautet gar nicht so, als ob Jesus von dem Ma
schon vorher gewuſst, und jezt ihm Jemand denselben
Nennung des Namens gezeigt hätte [13]), sondern Olshau
hat Recht, wenn er die Kenntniſs, die hier Jesus plö
von Zacchäus zeigt, auf sein Vermögen zurückführt, e
Zeugniſs Anderer zu wissen, was im Menschen war
Aber eben hiedurch fällt wenigstens dieser Zug dem
genhaften anheim, und die Erzählung könnte als eine
ration über das auch in der Berufungsgeschichte des
thäus mitbehandelte Thema, das freundliche Verhältniſs
su zu den Zöllnern, erscheinen.

§. 69.

Die zwölf Apostel.

Die Männer, deren Berufung bisher betrachtet w
den ist, die Jonaiden, die Zebedaiden, sammt Philip
und Matthäus, den einzigen Nathanaël ausgeschlossen,
den die Hälfte desjenigen engeren Kreises von Schü
Jesu, welcher unter dem Namen οἱ δώδεκα, οἱ δώδεκα
μαθηταί oder ἀπόστολοι, durch das ganze N. T. hindurchg
Die zum Grunde liegende Vorstellung von diesen Zwö
ist, daſs Jesus selbst sie ausgewählt habe (Marc. 3, 1
Luc. 6, 13. Joh. 6, 70. 15, 16.). Matthäus zwar erz
uns die Geschichte der Auswahl sämmtlicher Zwölfe ni
sondern setzt sie stillschweigend voraus, indem er 10, 1. die
ben schon als feststehendes Collegium einführt. Lukas
gegen erzählt (6, 12 ff.), wie nach einer auf dem Berge
Gebete durchwachten Nacht Jesus aus dem weiteren Kr
seiner Anhänger Zwölfe ausgewählt habe, und hierauf
ihnen von der Höhe herabgestiegen sei, um die sogenan

13) Paulus, exeg. Handbuch 3, 2, S. 43. Rosenm. in Luc. p.
14) a. a. O. S. 764.

Bergrede zu halten. Auch Markus (a. a. O.) berichtet in demselben Zusammenhang, dafs Jesus auf einem Berge aus der gröfseren Anzahl seiner Schüler nach beliebiger Auswahl zwölf Männer berufen habe.

Dafs nun Jesus nach der Darstellung des Lukas gerade vor der Bergrede und mit Beziehung auf dieselbe die Zwölfe ausgewählt habe, davon läfst sich kein Grund entdecken, indem diese Rede weder besonders auf sie berechnet ist [1]), noch sie bei Abhaltung derselben eine Funktion haben konnten; die Darstellung bei Markus aber sieht so ganz darnach aus, nach dem ganz unbestimmten Datum, dafs Jesus die Zwölfe ausgewählt habe, aus eigner Phantasie gemacht zu sein, dafs aus ihr über die eigentliche Veranlassung und Art dieser Auswahl keine Belehrung zu entnehmen ist [2]), und Matthäus noch am besten zu thun scheint, wenn er die eigentliche Berufungsscene, ohne sie zu schildern, blos voraussetzt, wie auch Johannes, ohne vorher einer Auswahl gedacht zu haben, auf einmal (6, 67.) von den δώδεκα zu sprechen anfängt.

Wird so, dafs Jesus selbst die Zwölfzahl der Apostel festgestellt habe, in den Evangelien eigentlich immer nur vorausgesetzt: so fragt sich, ob die Voraussetzung richtig ist? Zwar, dafs zu Jesu Lebzeiten schon jene Zahl sich fixirt hatte, scheint dadurch unumstöfslich zu werden, dafs nicht nur nach der Darstellung der Apostelgeschichte die Zwölfe gleich nach Jesu Himmelfahrt als ein so geschlossenes Corps auftreten, dafs sie die durch den Abgang des Judas entstandene Lücke alsbald durch eine neue Wahl ausfüllen zu müssen glauben (1, 15 ff.), sondern auch Paulus (1 Cor. 15, 5.) von einer τοῖς δώδεκα zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen spricht. Das aber hat namentlich Schleiermacher gefragt, ob Jesus selbst die Zwölfe ausgewählt,

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 85.
2) Vgl. denn. ebendas.

und nicht vielmehr das besondre Verhältniſs von Zwölf
aus dem Kreise seiner Anhänger zu ihm sich allmählig
von selbst gemacht habe [3])? Daſs nun die Wahl der Zwöl
in Einem besondern feierlichen Akte vor sich gegang
wäre, dafür haben wir nach dem Bisherigen nicht nur k
ne Bürgschaft, sondern die Evangelien selbst lassen ja See
se von ihnen einzeln und paarweise bei verschiedenen A
lässen berufen werden; eine andre Frage aber ist, ob nic
doch die Zwölfzahl eine von Jesu selbst bestimmte gew
sen sei, er also mit Vergrösserung seines nächsten Gefo
ges bei dieser Zahl absichtlich inne gehalten habe? Zufä
lig kann dieselbe um so weniger sein, je bedeutsamer s
ist, und je leichter sich nachweisen läſst, was Jesum b
wogen haben mag, sie zu wählen. Er selbst, wenn er Matt
19, 28. den Jüngern verheiſst: καθίσεσθε ἐπὶ δώδεκα θρό
νους, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τῦ Ἰσραήλ, giebt der Za
derselben eine Beziehung auf die Zahl der Stämme sein
Volks, und das höchste christliche Alterthum war der A
sicht, daſs er sie in dieser Beziehung gewählt habe [4]). W
er und seine Jünger zunächst gesandt εἰς τὰ πρόβατα τ
ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ (Matth. 10, 6. 15, 24.): so konn
es angemessen scheinen, die Zahl der auszusendenden Hi
ten nach der Zahl der hirtenlosen (Matth. 9, 36.) Stämme fes
zusetzen.

Die Bestimmung dieser Zwölfe wird Joh. 15, 16. n
ganz allgemein, Marc. 3, 14 f. dagegen genauer und oh
Zweifel richtig angegeben. Ἐποίησε δώδεκα, heiſst es hie
1) ἵνα ὦσι μετ' αὐτῦ, d. h. um einerseits auf seinen Reise
nicht ohne Gesellschaft, Hülfe und Bedienung zu sein, w
sie ihm denn vielfältig zu Bestellung von Quartier (Lu
9, 52. Matth. 26, 17 f.), zu Herbeischaffung von Lebens

3) a. a. O. S. 88.

4) Pp. Barnab. 8. und das Evangelium der Ebioniten bei Epi
phanius, haer. 30, 13.

mitteln (Joh. 4, 8.) und andern Reisebedürfnissen (Matth. 21, 1 ff.) behülflich waren; andrerseits sollten sie in seiner Gesellschaft herangebildet werden zu γραμματεῖς μαθητευθέντες εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Matth. 13, 52.), zu welchem Behufe ihnen Gelegenheit gegeben war, theils Jesu meisten Lehrvorträgen anzuwohnen, und selbst noch besondre Aufschlüsse über dieselben sich von ihm zu erbitten (Matth. 13, 10 ff. 36 ff.), theils durch seine ebenso freundliche als strenge Zucht ihre Gesinnung zu läutern (Matth. 8, 26. 16, 23. 18, 1 ff. 21 ff. Luc. 9, 50. 55 f. Joh. 13, 12 ff. u. s.), theils endlich durch den Anblick seines Vorbildes sich zu heben (Joh. 14, 9). Daran schliefst sich sofort das Zweite an, was dort als Zweck der Erwählung der Zwölfe namhaft gemacht wird, ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν, nämlich τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (womit in der Stelle bei Markus noch die ἐξουσία θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια verbunden ist, ein Punkt, von welchem erst später die Rede werden kann).

Eben von dieser Bestimmung hatten sie auch den auszeichnenden Namen ἀπόστολοι (Matth. 10, 2. Marc. 6, 30. Luc. 6, 13 u. s.). Man hat gezweifelt, ob wirklich nach Luc. 6, 13. dieser Name den Zwölfen von Jesus selbst schon beigelegt gewesen, und nicht vielleicht erst später *ex eventu* aufgekommen sei [5])? Allein, dafs Jesus sie seine Abgesandten genannt habe, kann nichts Unwahrscheinliches haben, wenn er sie wirklich schon (Matth. 10, 5 ff. parall.) auf eine Reise zur Verkündigung des nahenden Messiasreiches ausgesendet hat. Freilich könnte man eben auch diese Sendung dafür ansehen, aus der Zeit nach Jesu Tode in seine Lebzeiten zurückgetragen zu sein, um von der nachherigen Mission der Apostel ein Vorspiel noch unter Jesu Augen vorgehen zu lassen: indefs da es gar nichts Unwahrscheinliches hat, dafs Jesus, vielleicht

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 87.

sogar schon ehe er sich selbst als den Messias gefasst hatte, Boten des nahenden Messiasreichs ausgesendet habe, so sind wir zu einem solchen Zweifel schwerlich berechtigt.

Wie Johannes nichts von dieser Missionsreise der Synoptiker: so wissen diese nichts davon, was Johannes sagt, dafs schon zu Lebzeiten Jesu seine Jünger getauft haben (4, 2.), sondern erst nach der Auferstehung, wie es scheint, giebt er ihnen hier zum Taufen die Vollmacht (Matth. 28, 19 parall.). Da jedoch der Taufritus schon von Johannes eingeführt war, so ist es, je mehr Jesus von Anfang an nur in dessen Fufsstapfen zu treten beabsichtigte, um so wahrscheinlicher, dafs auch er mit seinen Jüngern sich der Taufe bedient habe, und nicht dieses positive Datum des vierten Evangeliums möchte zu bezweifeln sein, vielmehr das negative, dafs Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν (4, 2.), eine Notiz, die überdiefs sehr nachträglich auf ein wiederholtes ἐβάπτιζεν und βαπτίζει ὁ Ἰησοῦς (3, 22. 4, 1.) als Einschränkung folgt, könnte man aus der Tendenz des vierten Evangeliums, Jesum auf das Entschiedenste über den Täufer zu stellen, also aus einer Scheue, den Messias selbst die Funktion des blofsen Vorläufers ausüben zu lassen, erklären, unerachtet freilich bald hernach gerade diefs der Kirche viele Skrupel machte, dafs Jesus nicht wenigstens die Apostel getauft haben sollte.

Ausser jener Missionsreise gedenken die Evangelien keiner längeren Entfernung der Zwölfe von Jesu. Nur der Eifer harmonisirender Theologen, welche nach der ersten Berufung noch für eine zweite und dritte Raum gewinnen wollten, auf der einen, und die Bemühung pragmatischer Ausleger auf der andern Seite, das Auskommen so vieler unbemittelten Männer dadurch begreiflicher zu machen, dafs man sie dazwischen hinein wieder durch Arbeit etwas verdienen liefs, konnte aus den Evangelien solche Unterbrechungen des Zusammenseins Jesu mit den

Zwölfen herauslesen. Was nun das Auskommen Jesu und seiner Gesellschaft betrifft, so liegen in der Gastfreundlichkeit des Orients, welche bei den Juden besonders dem Rabbinen zu Gute kam; in der Begleitung begüterter Frauen, *αἵτινες διηκόνουν αὐτῷ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων αὐταῖς* (Luc. 8, 2 f.); endlich in dem nur vom vierten Evangelisten erwähnten *γλωσσόκομον* (12, 6. 13, 29.) aus welchem neben den Bedürfnissen der Gesellschaft [illegible] den Armen Unterstützung gereicht werden [illegible], aus welchen, wie wir denken müssen, bemittelte Freunde Jesu Beiträge gaben, wie es scheint, Subsistenzmittel genug. Wer diese jedoch entweder ohne eigenen Erwerb der Jünger nicht für zureichend hält, oder überhaupt eine gänzliche Lossagung der Zwölfe von ihren bürgerlichen Geschäften nicht wahrscheinlich findet, der mufs nur seine Ansicht nicht auch den Evangelien aufzwingen wollen, welche vielmehr durch das grofse Gewicht, welches sie auf das *ἀφήκαμεν πάντα* von Seiten der Apostel legen (Matth. 19, 27 ff.) deutlich die entgegengesezte zu erkennen geben.

So weit uns über den Stand der zwölf Jünger Jesu etwas aufbehalten ist, gehörten sie sämmtlich der niederen Klasse an: vier Fischer und ein Zolleinnehmer, und auch für die übrigen macht die Bildungsstufe, welche sie zeigen, so wie Jesu überall sich äussernde Vorliebe für die *πτωχοί* und *νηπιοι* (Matth. 5, 3. 11, 5. 25.) wahrscheinlich, dafs sie aus ähnlichem Stande gewesen seien.

§. 70.

Die Zwölfe einzeln betrachtet. Die drei oder vier vertrautesten Jünger Jesu.

Wir haben im N. T. vier Apostelkataloge, je bei den drei Synoptikern einen und einen in der Apostelgeschichte (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. A. G. 1, 13). Jedes der vier Verzeichnisse läfst sich in drei Tetraden theilen, deren Hauptmänner, und bei der letzten

auch der abschliefsende (A. G. 1, 13. wo er fehlt, abgerechnet,) durchweg dieselben, die übrigen, doch innerhalb derselben Tetraden, verschieden geordnet sind, in der lezten aber selbst eine Namens - oder Personendifferenz sich findet.

Voran der ersten Tetrade und dem ganzen Katalogo steht in allen Verzeichnissen, und zwar im ersten mit dem Beisaz: πρῶτος, Simon Petrus, Sohn von Jonas (Matth. 16, 17.), nach dem vierten Evangelium von Bethsaida (1, 45.), nach den synoptischen in Kapernaum ansäfsig, (Matth. 8, 14 parall.) [1]). Hier klingt bei protestantischen Auslegern noch die alte Polemik nach, wenn sie diese Stellung entweder für bloſsen Zufall ausgeben [2]), wogegen die Übereinstimmung aller vier, sonst in der Anordnung variirenden Verzeichnisse in der Stellung des Petrus ist; oder sie daraus erklären, daſs Petrus zuerst berufen worden sei [3]), was nach dem vierten Evangelium nicht einmal richtig wäre. Daſs dieses durchgängige Voranstellen einen gewissen Vorrang des Petrus unter den Zwölfen bedeute, wird auch aus seiner sonstigen Erscheinung in der evangelischen Geschichte offenbar. Mit dem Feuer seines Wesens ist er überall den andern voran, sowohl wo es zu sprechen (Matth. 16, 20. Joh. 6, 68 u. a.), als wo es zu handeln gilt (Matth. 14, 28. Joh. 18, 10.), und wenn dieſs zwar nicht selten ein verfehltes Reden und Thun ist, und der eben gezeigte Muth ihm oft schnell wieder verfliegt, wie seine Verläugnung zeigt, so ist doch nach der synoptischen Darstellung er auch der Erste, welcher die Messianität Jesu ausspricht (Matth. 16, 16 parall.). Von den bei dieser Gelegenheit ihm ertheilten Lobsprüchen und

1) Wenn ἡ πόλις Ἀνδρέου καὶ Πέτρου Joh. 1, 45. dasselbe bedeutet, wie ἡ ἰδία πόλις Matth. 9, 1.; so findet hier ein Widerspruch zwischen Johannes und den Synoptikern statt.

2) Ferrarius, in Matth. p. 338.

3) s. dens. ebendas.

Vorzügen bleibt übrigens nur der zunächst an seinen Beinamen geknüpfte ihm eigenthümlich; die Befugniſs des δεῖν und λύειν, d. h. des Verbietens und Erlaubens [4]) im neugerichteten Messiasreich, wird bald nachher (18, 18.) auf alle Apostel ausgedehnt.

Auf den Petrus läſst der Katalog des ersten und dritten Evangeliums seinen Bruder Andreas folgen, der des zweiten Evangeliums und der Apostelgeschichte den Jakobus und nach ihm den Johannes. Die ersteren offenbar von der Rücksicht geleitet, die Brüderpaare zusammenzustellen: die beiden andern von dem Gesichtspunkt aus, die zwei an Auszeichnung den Petrus zunächst Stehenden dem minder hervortretenden Andreas vorzusetzen, welchen sie deſshalb zum lezten der ersten Tetrade machen. Wie diese Viere in der christlichen Sage durch eine besondre Berufungsgeschichte ausgezeichnet worden sind, ist bereits erwogen worden. Sonst stehen sie bei Markus noch einigemale beisammen: zuerst 1, 29, wo Jesus in Begleitung der beiden Zebedaiden in das Haus des Petrus und Andreas tritt, was aber, da die andern Referenten hier nur des Petrus gedenken, vielleicht nur ein Zusatz des Markus aus eigenen Mitteln ist, indem er schloſs, die vier kurz zuvor berufenen Fischer werden Jesum auch dorthin begleitet, und an des Petrus Hause werde auch sein Bruder Andreas Antheil gehabt haben [5]). Noch einmal stehen die Viere Marc. 13, 3. beisammen, wo Jesus das Orakel über die Zerstörung des Tempels und seine Parusie eben ihnen κατ' ἰδίαν mittheilt. Allein die Parallelen haben hievon nichts, und wenn wir bei Matthäus (24, 3.) lesen: προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν: so sehen wir schon, daſs Markus nur durch einen Irrthum zu jener Angabe gekommen ist. Das κατ' ἰδίαν nämlich, welches er in dem von ihm benützten Be-

4) vgl. Lightfoot z. d. St.

5) vgl. Sartorius, über die Quellen des Markus, S. 55 ff.

richte zur Unterscheidung der Zwölfe von dem Volke vorfand, klang ihm als Einleitungsformel, wie es sonst vorzukommen pflegt (Matth. 17, 1. Marc. 9, 2.) zu einer Privatconferenz Jesu mit Petrus, Jakobus und Johannes, zu welchen er dann, der Brüderschaft wegen, wie es scheint, noch den Andreas sezte, wie umgekehrt Lukas (5, 10.) bei der Erzählung vom Fischfang und der Berufung den Andreas, welchen die beiden andern haben, weglässt, weil er sonst in dem engeren Ausschuss aus den Zwölfen nicht erscheint, sondern nur noch Joh. 6, 9. 12, 22. ohne besondre Bedeutung vorkommt.

Neben Petrus treten sonst nur die beiden Zebedaiden noch mit Auszeichnung hervor. Sie zeigen einen ähnlichen feurigen, aber der Mässigung bedürftigen Eifer wie Petrus (Luc. 9, 54.; einmal auch Johannes allein, Marc. 9, 38. Luc. 9, 49.), welchem sie den ihnen von Jesu beigelegten Namen בני רגש, *vioi βροντῆς* (Marc. 3, 17.) verdankten, und standen unter den Zwölfen so hoch, dass sie für sich (Marc. 10, 35 ff.) oder ihre Mutter für sie (Matth. 20, 20 ff.) auf die ersten Plätze im Reiche Jesu Anspruch machen zu können glaubten. Bemerkenswerth ist, dass nicht nur in allen vier Katalogen, sondern auch wo die beiden Brüder sonst zusammen genannt werden, wie Matth. 4, 21. 17, 1. Marc. 1, 19. 29. 5, 37. 9, 2. 10, 35. 13, 3. 14, 33. Luc. 5, 10. 9, 54., mit Ausnahme von Luc. 8, 51. 9, 28. immer Jakobus zuerst genannt und Johannes gerne als *ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ* an ihn angelehnt erscheint. Man wundert sich hierüber, weil, während man von Jakobus nichts Besonderes weiss, Johannes als der Lieblingsjünger Jesu bekannt ist. Da demnach, wie man glaubt, dieses Voranstellen unmöglich einen Vorzug des Jakobus vor Johannes bezeichnen kann, so sucht man es daraus zu erklären, dass Jakobus vielleicht der Ältere gewesen sei [6].

6) Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 556.

Indessen fragt es sich sehr, ob ein so durchgängiges Voranstellen nicht auch auf einen Vorzug des Jakobus deute, oder ob, wenn bei den Synoptikern Johannes ebenso wie im vierten Evangelium als der Lieblingsjünger vorgestellt wäre, er nicht, wenn gleich der jüngere, seinem Bruder Jakobus vorgesetzt sein würde? Dieſs führt uns auf eine Differenz zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten, welche noch näher erwogen werden muſs.

Bei den Synoptikern bildet, wie gesagt, Petrus mit Jakobus und Johannes den engeren Ausschuſs aus den Zwölfen, welchen Jesus zu einigen Scenen beizieht, deren richtiger Auffassung die übrigen nicht gewachsen schienen, wie die Verklärung auf dem Berge, der Kampf in Gethsemane, und nach Markus (5, 37.) die Auferweckung der Tochter des Jairus [7]). Auch nach Jesu Tod erscheinen ein Jakobus, Petrus und Johannes als στῦλοι der Gemeinde (Gal. 2, 9.); aber dieser Jakobus ist nicht der schon frühe (A. G. 12, 2.) hingerichtete Zebedaide, sondern der auch beim ersten Apostelconcil mit vorwiegender Auktorität aufgetretene Bruder des Herrn (Gal. 1, 19.), welchen Mancho für den zweiten Jakobus der Apostelverzeichnisse halten [8]), und auch schon im Anfang der Apostelgeschichte tritt der Zebedaide hinter Petrus und Johannes zurück. Da sich auf diese Weise der ältere Jakobus in der ersten Gemeinde nicht auszeichnete, und auch nicht bekannt ist, daſs er wegen seines frühen Märtyrertods besonders hoch gepriesen worden wäre, also die Sage keine Veranlassung hatte,

7) Diess beruht indessen ohne Zweifel wieder auf einem blossen Schlusse des Markus. Weil Jesus die unberufene Menge wegtrieb und die Mittheilung des Vorfalls verbot, so sah der Evangelist hier einen jener geheimen Vorgänge, zu welchen Jesus sonst nur jene Drei mitzunehmen pflegte.

8) Diesen Dreien, glaubte man in der ältesten Kirche, habe Jesus die προῆγε zu geheimer Überlieferung mitgetheilt. S. bei Gieseler, K. G. 1, S. 23 f.

aus späterem Erfolg auf das Verhältniss des
Jesu einen unhistorischen Glanz zurückzutra
kein Grund vorhanden, die Nachricht von der
neten Stellung, welche Jakobus sammt Petrus
nes zu Jesu gehabt haben soll, in Zweifel zu

Um so mehr muss man sich wundern,
Evangelium das Triumvirat dieser Männer
Monarchie umgewandelt zu sehen, indem Jako
sam als ein Lepidus, geradezu entlassen ist
Petrus aber und Johannes, wie zwischen An
Octavian, die Sache so steht, dass der letztere
ist, den ersteren aus allen Ansprüchen an hö
auch nur gleichen Rang mit ihm verdrängt zu
Jakobus wird selbst der Name im vierten
nicht genannt, nur im Anhang (21, 2.) kom
οἱ τῶ Ζεβεδαίε zusammen vor; während mehrere
geschichten, wahrscheinlich auch die des Joh
getheilt werden, ist von der des Jakobus nich
auch tritt er nirgends, wie manche einzelne
diesem Evangelium, redend auf. Ein anderes ist d
des vierten Evangelisten v Petrus. Er lässt ih
unter den ersten in die Gesellschaft Jesu kom
nicht seltener als die Synoptiker bedeutend h
er verbirgt es nicht, dass Jesus ihm einen eh
Namen ertheilt habe (1, 43); er legt ihm (6. 68
kenntniss in den Mund, welches nur als V
berühmten, Matth. 16, 16, erscheint; auch nac
sich Petrus einmal, um schneller zu Jesu zu
das Meer (21, 7.); bei dem letzten Mahle und
Gethsemane lässt er den Petrus selbst noch th
als die Synoptiker (13, 6 ff. 18, 10 f.); er nim
Ehre nicht, Jesu in den hohenpriesterlichen
folgt (18, 15.) und nach der Auferstehung un
sten zum Grabe Jesu gegangen zu sein (20, 3 f
noch eine besondre Unterredung des Auferst

Petrus weifs er zu erzählen (21, 15 ff). Doch auf eigenthümliche Weise werden im vierten Evangelium diese Vorzüge des Petrus verkümmert und zu Gunsten des Johannes in Schatten gestellt. Lassen die Synoptiker den Petrus und Johannes auf gleiche Weise und jenen noch etwas früher als diesen von Jesus berufen werden: so gesellt der vierte Evangelist zu dem Ungenannten, welcher den Johannes vorstellen soll, lieber den Andreas, und läfst den Petrus nur durch Vermittlung dieses Bruders zu Jesu kommen [9]); zwar, dafs von dem Beinamen: Petrus die ehrende Auslegung und bei dem Bekenntnifs Petri die Belobung weggelassen ist, hat das vierte Evangelium mit den beiden mittlern gemein; dagegen gehört, was nach dem johanneischen Evangelium Petrus beim lezten Mahle und im Garten Besonderes thut, nur unter die Kategorie der Mifsgriffe. Je näher man der Katastrophe rückt, desto mehr findet man jenes eigenthümliche Subordinationsverhältnifs des Petrus zu Johannes hervorgehoben. Schon beim lezten Mahle zeigt sich zwar Petrus um Entdeckung des Verräthers besonders bemüht: aber er kann sich nicht unmittelbar an Jesum wenden, sondern mufs die Vermittlung des Johannes, der ἐν τῷ κόλπῳ τοῦ Ἰησοῦ liegt, anrufen (13, 23 ff.); gieng den ersten Evangelien zufolge der einzige Petrus Jesu in den hohenpriesterlichen Palast nach; so geht nach dem vierten auch Johannes mit, und zwar so, dafs ohne ihn auch Petrus nicht hineingekommt hätte, indem Johannes als γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ ihn einführen mufs (18, 15 f.); unter das Kreuz, wohin die Synoptiker keinen Jünger sich wagen lassen, stellt das vierte Evangelium den Johannes, und läfst ihn daselbst in ein Verhältnifs zu der Mutter Jesu treten, von welchem jene nichts wissen (19, 25 f.); bei der Erscheinung des Auferstandenen am

9) Auch Paulus, l. J. 1. a, S. 167 f. bemerkt, wie der vierte Evangelist dies absichtlich hervorzuheben scheine.

galiläischen See wirft sich Petrus als der ὀπωρότερος nur dann erst in das Meer, nachdem Johannes, als der διορατικώτερος (Euthym.) in dem am Ufer Stehenden den Herrn erkannt hatte (21, 7.); bei der darauf folgenden Unterredung wird zwar allerdings Petrus durch den Auftrag: βόσκε τὰ ἀρνία μου geehrt, doch ist diese Ehre durch die zweifelnde Frage: φιλεῖς με getrübt; auch ist, während Petrus auf einen Märtyrertod hingewiesen wird, dem Johannes die Auszeichnung des μένειν ἕως ἔρχομαι verheissen, und Petrus wird von Neid über diesen Vorzug abgemahnt. Endlich aber, was das Augenfälligste ist, während nach Luc. 24, 12. Petrus zuerst unter den Aposteln allein zum leeren Grabe des Auferstandenen kommt, giebt ihm das vierte Evangelium (20, 3 ff.) den Johannes zum Begleiter, und zwar so, dafs dieser dem Petrus vorausläuft (προέδραμε τάχιον τοῦ Πέτρου) und zuerst an das Grab gelangt; hierauf geht Petrus, ἀκολουθῶν αὐτῷ, zwar vor Johannes in das Grab hinein, aber erst von diesem heifst es: καὶ εἶδε καὶ ἐπίστευσεν, fast im Gegensatz zu der Angabe des Lukas, dafs Petrus heimgekehrt sei θαυμάζων τὸ γεγονός. Diese Stelle giebt dem Eindruck, welchen die Stellung des Johannes zu Petrus im vierten Evangelium macht, den angemessenen Ausdruck: dieses προδραμεῖν τοῦ Πέτρου, das Bestreben, durch Johannes dem Petrus den Rang ablaufen zu lassen, ist der Totaleindruck, welchen der aufmerksame Leser von dieser Seite der Darstellung dieses Verhältnisses im vierten Evangelium bekommen mufs [10]).

---

10) Dem Scharfblick von Dr. Paulus ist diess nicht entgangen. In einer Recens. des ersten Bandes der zweiten Auflage von Lücke's Comm. zum Johannes, im Lit. Bl. zur allg. Kirchenzeitung, Febr. 1834, no. 18, S. 137 f. sagt er: Von Petrus hat das Johannesevangelium (die einzige Stelle 6, 68. ausgenommen) nur minder vortheilhafte Umstände [hier werden die oben erwogenen Stellen angeführt], die ihn beson-

Besonders aber wird Johannes in dem von ihm benannten Evangelium durch die stehende Benennung ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς vor allen andern ausgezeichnet (13, 23. 19, 26. 20, 2. 21, 7. 20.). Zwar läfst sich, dafs durch diese Formel und durch die unbestimmtere ὁ ἄλλος oder auch nur ἄλλος μαθητὴς (18, 15 f. 20, 3. 4. 8.), welche, wie aus 20, 2 f. erhellt, dieselbe Person mit jener andeutet, der Apostel Johannes bezeichnet sei, aus dem vierten Evangelium für sich oder mit den übrigen verglichen nicht beweisen. Denn weder wird diese Bezeichnung irgendwo mit dem Namen dieses Apostels vertauscht, noch wird im vierten Evangelium etwas von dem Lieblingsjünger erzählt, was in den drei ersten dem Johannes zugeschrieben wäre. Daraus aber, dafs 21, 2. unter den Anwesenden οἱ τῶν Ζεβεδαίου aufgeführt sind, folgt nicht, dafs der nachher, V. 7., erwähnte μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς gerade Johannes sein müsse; ebensogut könnte Jakobus oder einer der V. 2. aufgezählten ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν δύο gemeint sein. Dennoch scheint die kirchliche Tradition mit gutem Grund unter dem auf jene Weise Bezeichneten von jeher den Johannes verstanden zu haben, da in dem griechischen Entstehungsgebiet des vierten Evangeliums kaum ein andrer von den in demselben nicht genannten Aposteln so bekannt war, um auf jene Bezeichnung hin erkannt zu werden, als eben nur Johannes, dessen Aufenthalt in Ephesus schwerlich als leere Sage von der Hand zu weisen ist.

Zweifelhafter kann scheinen, ob durch die genannten Formeln der Verfasser zugleich sich selbst, und also sich als den

---

dem gegen Johannes zurückzutreten, aufbewahrt. Ein Petriner kann schwerlich an dem Johannesevangelium Theil genommen haben [sondern von einem Antipetriner scheint es herzurühren, dergleichen es, wie wir hier sehen, nicht blos paulinische, sondern auch johanneische gab].

Apostel Johannes bezeichnen wolle? Der Schluss des 21ten Kapitels freilich, V. 24., macht den Lieblingsjünger zum μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα: doch dass dies ein Zusatz von fremder Hand sei, kann als anerkannt vorausgesetzt werden [11]). Wenn aber in dem ächten Context des Evangeliums, 19, 35., der Verfasser von dem Erfolg des Jesu am Kreuze beigebrachten Lanzenstichs sagt: ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε: so kann damit zwar nur der Lieblingsjünger gemeint sein, weil nur er unter den Jüngern, die doch allein hier als Zeugen aufzuführen schicklich war, als bei dem Kreuze gegenwärtig vorausgesetzt ist; auch würde, dass der Verfasser dadurch zugleich sich selbst gemeint habe, durch die dritte Person, deren er sich bedient, keineswegs unwahrscheinlich: wohl aber könnte das Präteritum zweifelhaft machen, ob nicht doch der Verfasser sich hier auf das Zeugniss des Johannes, als einer von ihm verschiedenen Person berufe [12])? Doch lässt sich diese Ausdrucksweise auch im andern Fall erklären [13]), und in dem ἐθεασάμεθα und ἐλάβομεν 1, 14. 16. scheint sich der Verf. als Augenzeugen der von ihm erzählten Geschichte zu geben.

Ob nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums, welcher sich wahrscheinlich als den Apostel Johannes zu errathen geben will, dieser auch wirklich gewesen sei, ist eine andre Frage, über welche wir übrigens hier nur nach Maßgabe des uns bis jetzt Vorliegenden uns aussprechen können. Ob der Apostel Johannes eine so unhistorische Zeichnung des Täufers hätte geben können, wie wir im vierten Evangelium eine gefunden haben, sei nur kurz in Erinnerung gebracht. Hier aber fragt es sich, ob es irgend

---

11) s. Lücke, Comm. z. Joh. 2, S. 708.

12) Hierüber am gründlichsten Paulus, in der Recens. von Bretschneider's Probabilien, in den Heidelberger Jahrbüchern, 1821, no. 9, S. 134.

13) Lücke, s. a. O. S. 664.

wahrscheinlich sei, dafs der wirkliche Johannes die wohlbegründeten Ansprüche seines Bruders Jakobus an eine besondere Auszeichnung so unbillig vernachlässigt hätte? und ob dieſs nicht vielmehr auf einen entfernt lebenden hellenistischen Verfasser deute, zu welchem von dem frühe gemordeten Bruder des Johannes kaum eine Kunde gedrungen war? Ebenso ist hier über die Bezeichnung: ὁ μαθητὴς ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, welche 21, 20. gar durch den Zusatz: ὃς καὶ ἀνέπεσεν ἐν τῷ δείπνῳ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ καὶ εἶπε· Κύριε τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε; in das Schleppende verlängert wird, zu urtheilen, nicht zwar, dafs sie ein Verstofs gegen die Bescheidenheit [14], wohl aber, dafs sie zu gesucht und geziert sei für einen, der ohne Nebenabsicht geradezu nur sich selbst bezeichnen will, da ein solcher doch bisweilen sich durch einfache Nennung seines Namens bemerklich gemacht haben würde, wogegen ein Verehrer des Johannes, vielleicht aus einer johanneischen Schule hervorgegangen, ganz natürlich dazu kommen konnte, den von ihm verehrten Apostel, unter dessen Namen er schreiben wollte, auf diese theils ehrenvolle, theils geheimnifsvolle Weise zu bezeichnen [15].

§. 71.

Die übrigen von den Zwölfen und die siebenzig Jünger.

Die zweite Tetrade eröffnet in allen vier Katalogen Philippus. Die drei ersten Evangelien wissen ausser seinem Namen nichts von ihm. Das vierte allein giebt seinen Geburtsort Bethsaida an und berichtet seine Berufung (1, 44 f.); in demselben tritt er auch öfters redend und angeredet auf, mit mifsverstehenden Äusserungen (6, 7. 14, 8.), bedeutender vielleicht dadurch, dafs sich (12, 21.) die Ἕλληνες, welche Jesum zu sehen wünschen, gerade an ihn wenden.

14) Bertholdt, Probabilien, S. 111 f.
15) vgl. Paulus, a. a. O. S. 137.

Der nächste in den drei evangelischen Verzeichnissen ist Bartholomäus, ein Name, der ausser den Katalogen sonst nirgends genannt wird. Wie die synoptischen Verzeichnisse den Bartholomäus, so verbindet in der oben betrachteten Berufungsgeschichte das vierte Evangelium (1, 46.) mit Philippus den Nathanaël, welchen es auch 21, 2. in der Gesellschaft von Aposteln aufführt. Unter diesen aber findet Nathanaël keinen Raum, wenn er nicht mit irgend einem, den die Synoptiker anders nennen, identisch ist. Dazu scheint sich am leichtesten Bartholomäus eben dadurch zu eignen, dafs ihn die drei ersten Evangelien ebenso neben Philippus aufführen, wie das vierte, das von einem Bartholomäus nichts weifs, den Nathanaël, wozu noch kommt, dafs בר תלמי nur die Bezeichnung des Sohns vom Vater her ist, neben welcher also noch ein eigentlicher Name, wie Nathanaël, Plaz hatte [1]). Allein weder jene gleiche Zusammenstellung des Bartholomäus und Nathanaël mit Philippus, welche sich dadurch als zufällige zeigt, dafs sowohl A.G. 1, 13. Bartholomäus, als Joh. 21, 2. Nathanaël in andrer Verbindung erscheinen, ist für diese Identification ein hinreichender Grund, noch das Fehlen des Bartholomäus bei Johannes, der auch andere von den Zwölfen verschweigt, noch endlich die Beschaffenheit dieses Namens, da auch neben nicht blos patronymischen Namen, wie Simon, Lebbäus, zweite Namen geführt wurden; so dafs jeder andre von Johannes nicht genannte Apostel gleich gut mit seinem Nathanaël identificirt werden könnte, wodurch das ganze zwischen den genannten beiden Namen angenommene Verhältnifs als eine harmonistische Hypothese sich zu erkennen giebt.

Im Katalog der Apostelgeschichte folgt auf Philippus statt des Bartholomäus Thomas, welchen das Verzeich-

1) So die meisten Erklärer, auch Fritzsche, Matth. S. 359, Winer, Realwörterb. 1, S. 163 f.

niſs im ersten Evangelium nach Bartholomäus, die der beiden andern auch noch nach Matthäus haben. Thomas, griechisch Δίδυμος, kommt nur im vierten Evangelium einmal in der Rolle schwermuthsvoller Treue 11, 16.), ein andermal in der bekannteren des Schwerzuüberzeugenden vor (20, 24 ff.). Der nun folgende Matthäus findet sich sonst nur noch in seiner Berufungsgeschichte.

Die dritte Tetras wird übereinstimmend durch den Jakobus Alphäi eröffnet, von welchem schon oben die Rede war. Auf ihn folgt in den beiden Verzeichnissen des Lukas Simon, welcher bei ihm ὁ ζηλωτής, bei Matthäus und Markus, die ihn um eine Stelle später haben, ὁ καναναίος heifst, ein Beiname, der ihn als einen früher der jüdischen Sekte der Religionseiferer [2]) Angehörigen zu bezeichnen scheint. Während nun die letzte Stelle in allen Verzeichnissen, die ihn noch haben, mit Judas Iskariot besetzt ist, von welchem erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann, so differiren in der Besetzung der in der dritten Tetrade noch offenen Stelle die Kataloge des Lukas von den beiden andern, indem jene einen Ἰούδας Ἰακώβου, diese einen Θαδδαῖος oder nach Matthäus Λεββαῖος, ὁ ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος hier haben. Mit Recht tadelt Schleiermacher die zum Theil höchst unnatürlichen Versuche, auch hier nur zwei verschiedene Namen Einer Person nachzuweisen; wenn er aber jene Differenz daraus zu erklären sucht, dafs vielleicht noch zu Lebzeiten Jesu einer von beiden Männern gestorben oder aus dem Kreise der Apostel getreten sei und der andre seine Stelle eingenommen habe, so dafs nun die einen Verzeichnisse den früheren, die andern den späteren Personalbestand wiedergeben [3]): so ist gewifs keiner unsrer Apostelkataloge aus den Lebzeiten Jesu her; nachher aber wird wohl Niemand ein früh abge-

---

2) s. Joseph. bell. jud. 4, 3, 9.

3) Über den Lukas, S. 88 f.

gangenes Mitglied des Apostelcollegiums, sondern nur die zuletzt um Jesum gewesenen aufgezählt haben. So dass auch hier nichts übrig bleibt, als eine Abweichung der Verzeichnisse anzuerkennen, welche leicht daraus entstehen konnte, dass man zwar die Zwölfzahl der Apostel hatte und die ausgezeichneteren unter denselben kannte, die übrig bleibenden Stellen aber, wo bestimmte Data fehlten, nach verschiedenen Traditionen verschieden besetzte.

Mit einem eigenthümlichen Kreise von Jüngern Jesu, welcher zwischen dem engeren der Zwölfe und dem weitesten seiner Anhänger überhaupt in der Mitte steht, macht uns Lukas bekannt, indem er 10, 1 ff. sagt, dass Jesus ausser den Zwölfen noch ἑτέρους ἑβδομήκοντα ausgewählt, und sie paarweise in die Ortschaften, durch welche er auf seiner letzten Reise zu kommen gedachte, vorangeschickt habe, um die Nähe der βασιλεία τῶν οὐρανῶν zu verkündigen. Da die übrigen Evangelisten von diesem Umstand schweigen, so hat die neueste Kritik nicht ermangelt, namentlich dem ersten, als seinsollendem Apostel, dieses Stillschweigen zum Vorwurf zu machen [4]). Allein die hieraus gegen Matthäus erwachsene Ungunst muss sich mildern, wenn man erwägt, dass nicht nur, wie bemerkt, in keinem der übrigen Evangelien, sondern auch weder in der Apostelgeschichte noch einem apostolischen Briefe von den 70 Jüngern eine Spur sich findet, welche schwerlich so ganz fehlen könnte, wenn ihre Sendung so erfolgreich gewesen wäre, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Doch weniger durch ihren Erfolg als durch ihre Bedeutsamkeit soll jene Auswahl wichtig gewesen sein; wie nämlich die 12 Apostel durch ihre Beziehung auf die 12 Stämme Israels die Bestimmung Jesu für das jüdische Volk andeuteten: so waren, sagt man, die 70, oder, wie einige Auktoritäten ha-

4) Schenz, über das Abendmahl, S. 307. Schneckenburger, über den Ursprung, S. 151.

ben, 72 Jünger Repräsentanten der 70 oder 72 Völker, welche, mit eben so vielen Sprachen, nach jüdischer und altchristlicher Ansicht auf der Erde sich finden sollten [5]), und wiesen somit auf die universelle Bestimmung Jesu und seines Reiches hin [6]). Doch auch für die jüdische Nation für sich hatte jene Zahl als heilige Zahl Bedeutung: 70 Älteste wählte sich Moses als Gehülfen (4 Mos. 11, 16. 25.); 70 Mitglieder hatte das Synedrium [7]); ebenso viele griechische Dolmetscher das A. T.

Hier fragt sich nun: hatte der in das Gedränge der Umstände hineingestellte Jesus nichts Angelegeneres zu thun, als alle möglichen bedeutsamen Zahlen zusammenzusuchen und sich nach Maßgabe derselben mit verschiedenen Jüngerkreisen zu umgeben? oder ist ein solches durchgeführtes Halten an heiligen Zahlen, ein solches Fortspinnen des einmal durch die Zahl der Apostel dazu gegebenen Anfangs nicht vielmehr ganz im Geist der urchristlichen Sage, welche, sofern wir sie jüdisch gefärbt uns denken, den Schluss machte, wenn Jesus die 12 Stämme in der Zahl seiner Apostel abgebildet habe, so werde er auch die 70 Ältesten durch eine entsprechende Anzahl von Jüngern nachgebildet haben, oder sofern wir sie mehr paulinisch-universalistisch vorstellen, nicht umhin konnte, vorauszusetzen, dass Jesus neben der durch die Zahl der Apostel angedeuteten Beziehung seiner Sache auf das israëlitische Volk zugleich durch die Auswahl von 70 Jüngern ihre weitere Bestimmung für alle Völker der Erde vorgebildet habe? Und so angenehm auch von jeher der Kirche die Klasse der 70 Jünger gewesen ist, gleichsam als Versorgungsanstalt, um Männer unterzubringen, welche nicht zu den Zwöl-

5) Tol haarez f. 19, c. 3; Recognit. Clement. 2, 42; Epiphan. haer. 1, 3.

6) Schneckenburger, a. a. O.; Credner, über Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 127 f.

7) s. Lightfoot, p. 780.

fen gehörten, an denen ihr aber doch etwas gelegen war, wie einen Markus, Lukas, Matthias: so werden wir doch diese leztere Frage bejahen, die Entscheidung der neueſten Kritik für Übereilung erklären, und gestehen müssen, daſs durch die Aufnahme einer solchen, von aller historischen Bestätigung verlassenen, nur auf dogmatisches Interesse als Quelle hinweisenden Nachricht das Lukasevangelium gegen das des Matthäus im Nachtheil ist. So viel freilich scheint namentlich aus A.G. 1, 21 f. zu erhellen, daſs Jesus auch ausser den Zwölfen noch andre beständige Begleiter hatte: daſs aber diese gerade ein Corps von Siebzigen gebildet, oder aus ihnen so viele ausgelesen worden seien, scheint nicht gehörig verbürgt zu sein.

Sechstes Kapitel.

Reden Jesu in den drei ersten Evangelien. *)

§. 72.

Die Bergrede.

In dem weiteren Verlauf des öffentlichen Lebens Jesu lassen sich von den Begebenheiten diejenigen Reden absondern, welche nicht bloſs Accidenzen von Begebenheiten, sondern selbstständige Ganze bilden; wiewohl dieser Unterschied immerhin ein fliefsender ist, und von manchem Redestück, wegen des veranlassenden Ereignisses, behauptet werden kann, es sollte unter die Begebenheiten, so wie von mancher Begebenheit, wegen der daran sich knüpfenden Erörterungen, sie sollte zu den Reden gestellt werden. Da ferner zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten namentlich auch in Hinsicht auf die Reden eine solche Differenz stattfindet, daſs dieser mit jenen nur wenige einzelne Aussprüche gemein hat: so sind die Reden Jesu bei den Synoptikern und die bei Johannes einer abgesonderten Betrachtung zu unterwerfen. Unter sich verhalten sich in diesem Stück die drei ersten Evangelisten so, daſs Matthäus gerne gröſsere Massen von Reden Jesu zusammenstellt, welche sich bei Lukas an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt finden, wobei jedoch jeder von beiden auch wieder eigenthümliche Redestücke für sich hat; bei Markus tritt das Element der Reden sehr zurück. Es wird demnach das Zweckmäſsigste sein, wenn wir zu-

*) Was auf Leiden, Tod und Wiederkunft sich bezieht, bleibt auch hier aufgespart.

nächst von den Redemassen des Matthäus ausgehen, das ihnen Entsprechende bei den andern Evangelisten aufsuchen, hierauf fragen, wer wohl diese Reden besser gestellt und dargestellt habe, und endlich darüber, wiefern sie wirklich als aus Jesu Munde gekommen zu betrachten seien, uns ein Urtheil zu bilden streben.

Die erste gröfsere Redemasse bei Matthäus ist die sogenannte Bergrede, K. 5 — 7. Nachdem nämlich dieser Evangelist die Rückkehr Jesu von der Taufe nach Galiläa und die Berufung der beiden Fischerpaare erzählt hat, berichtet er, wie Jesus lehrend und heilend ganz Galiläa durchreist habe, und viel Volks aus allen Theilen Palästina's ihm nachgezogen sei; als er die Volksmenge gesehen, sei er auf einen Berg gestiegen, und habe die bezeichnete Rede gehalten (4, 23 ff.). Während man eine Parallele zu dieser Rede bei Markus vergeblich sucht, giebt dagegen Lukas, 6, 20 — 49, einen Vortrag, der nicht nur denselben Anfang und Schlufs, sondern auch in dem dazwischen liegenden Inhalt und Gedankengang die auffallendste Verwandtschaft mit jenem hat, wozu noch kommt, dafs auch bei ihm wie bei Matthäus nach Beendigung des Vortrags Jesus nach Kapernaum geht, und den Knecht des Hauptmanns heilt. Freilich reiht er die Rede etwas später ein, indem er vor derselben manche Wanderungen und Heilungen Jesu erzählt, welche Matthäus nach der seinigen stellt; er läfst ferner, fast im Gegensaz gegen Matthäus, Jesum die Rede nicht ἀναβάντα εἰς τὸ ὄρος, sondern καταβάντα, ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, und nicht, wie bei Matthäus, καθίσαντα, sondern stehend halten; wozu endlich noch diefs kommt, dafs die Rede bei Lukas dem Umfang nach nur etwa ein Viertheil von der bei Matthäus beträgt, somit ein bedeutender Theil von dieser in jener fehlt, während übrigens doch auch die Rede bei Lukas einige eigenthümliche Elemente hat, welche in der des Matthäus vermifst werden.

Um daher nicht zugeben zu müssen, dafs von zwei inspirirten Evangelisten einer Unrecht habe, wenn doch der eine Jesum auf dem Berge, der andre auf der Ebene, der eine sitzend, der andere stehend, der eine früher, der andre später dasselbe reden liefse, zudem entweder der eine wesentliche Auslassungen, oder der andere ebensolche Zusätze sich erlaubt hätte: hat die alte Harmonistik beide Reden für verschieden erklärt [1]), mit Berufung darauf, dafs Jesus wichtige Stücke seiner Lehre öfters behandelt haben müsse, und dabei auch gewisse besonders schlagende Aussprüche wörtlich wiederholt haben könne. So unbedenklich diefs von einzelnen Sentenzen zuzugeben ist, so entschieden ist es von längeren Ausführungen zu leugnen; ja selbst jene kurzen Gnomen wird der begabte und erfindungsreiche Lehrer jedesmal in andrer Stellung und Verbindung vorzubringen wissen, und unmöglich kann ein anderer als ein ganz dürftiger Kopf einen so bestimmt ausgeführten Anfang und Schlufs, wie ihn die in Frage stehenden Reden an den Makarismen und dem Bilde des auf Felsen oder auf Sand gebauten Hauses haben, zu wiederholten Malen gebrauchen.

Mufste man sich daher für die Identität beider Reden entscheiden, so galt es zuerst, die Differenzen zwischen beiden Relationen auszugleichen, oder auf eine Weise zu erklären, bei welcher ihre Glaubwürdigkeit unangetastet blieb. In Bezug auf die verschiedene Bezeichnung des Lokals hat Paulus das ἐπί bei Lukas premirt und von einem Stehen über der Ebene, also auf einem Hügel erklärt [2]); besser Tholuck den τόπος πεδινός von der eigentlichen Ebene unterschieden und als eine weniger gähe Stelle sei-

1) Augustin. de consens. ev. 2, 19. Span, über den Zweck u. s. f. S. 347 ff. Die weitere Literatur s. in Tholuck's Auslegung der Bergpredigt, Einl. §. 1.

2) exeg. Handb. 1, b, S. 572.

nes Abhangs zu dem Berge geschlagen [3]); indefs, da der eine Evangelist den Vortrag Jesu unmittelbar an ein Hinaufsteigen, der andre an ein Herabsteigen knüpft: so wird man doch mit Olshausen sagen müssen, wenn Jesus nach Lukas auf der Ebene oder an einer niedrigeren Stelle des Berges gesprochen, so habe Matthäus das auf das Hinaufsteigen gefolgte Heruntersteigen übergangen; oder wenn nach Matthäus Jesus auf der Höhe des Berges geredet, so habe Lukas vergessen zu melden, dafs er, nachdem er schon herabgestiegen war, sich doch des Gedränges wegen vor der Rede wieder etwas in die Höhe gezogen habe [4]). Und zwar hat jeder von beiden, was er nicht meldet, davon ohne Zweifel auch nichts gewufst, und indem in der Überlieferung diese Rede mit einem Aufenthalt Jesu auf einem Berge in Verbindung stand, so dachte wohl Matthäus sich eben den Berg als eine bequeme Erhöhung für eine Volksrede, während Lukas ein Herabsteigen zu der Menge für nöthig erachtete; womit auch die weitere Differenz zusammenhängt, dafs der vom Berg aus Redende sitzen zu können schien, weil er durch den Berg schon genug über die am Abhang herunter aufgestellten Zuhörer hervorragte: der auf der Ebene Sprechende aber musste natürlich stehen. — Ebenso wie diese das Lokal betreffende, wird man auch die chronologische Differenz einräumen und sich falscher Ausgleichungsversuche enthalten müssen.

Die Abweichungen im Umfang und Inhalt der Rede lassen an sich die dreifache Erklärung offen, dafs entweder der kürzere Bericht des Lukas nur ein Auszug aus der ganzen Rede, wie sie vollständig Matthäus wiedergebe, oder dafs in der Aufzeichnung des Matthäus manches bei andern Gelegenheiten Gesprochene hinzugefügt, oder end-

3) a. a. O. S. 53.
4) Bibl. Comm. 1, S. 201.

lich dafs beides zugleich der Fall sei. Wer wie Tholuck die *fides divina*, oder wie Paulus die *fides humana* der Evangelisten unverletzt halten will, dem empfiehlt sich die erstere Ansicht, weil Weglassen von Vorgekommenem ein unverfänglicherer Fehler ist, als Hinzusetzen von Nichtvorgekommenem, und man beruft sich hiebei auf den engen Zusammenhang, welchen man in der Bergrede des Matthäus nachweisen zu können glaubt, und der darauf hinweisen soll, dafs die Rede in Einem Zuge von Jesus selbst so gesprochen worden sei. Allein theils kann ja wohl auch ein nur nicht ganz ungeschickter Referent ursprünglich nicht zusammengehörige Aussprüche in erträglichen Zusammenhang bringen, theils geht dieser, wie jene Erklärer selbst gestehen müssen [5]), nur etwas über die Hälfte der Bergrede hinüber, so dafs von 6, 19. an mehr oder minder isolirte Sentenzen folgen, und sogar an solchen Aussprüchen fehlt es nicht ganz, welche an dieser Stelle gar nicht gethan sein können. Daher hat sich die neueste Kritik umgekehrt dahin entschieden, dafs die kürzere Relation bei Lukas ganz oder doch nahezu die ursprüngliche Gestalt der Rede Jesu wiedergebe, Matthäus dagegen sich erlaubt habe, an dasjenige, was Jesus bei dem beschriebenen Anlafs vorgetragen, manches bei andern Gelegenheiten von ihm Gesprochene in der Art anzureihen, dafs der gemeinschaftliche Grundrifs, nämlich Anfang, Schlufs und zwischen beiden das Wesentliche des Gedankenfortschritts blieb, in dieses Fachwerk aber mehr oder minder Verwandtes von anderwärts her eingeschoben wurde [6]); eine Ansicht, welche hauptsächlich dadurch unterstützt wird, dafs viele von den Aussprüchen, welche Matthäus in der Bergrede zusammenstellt, bei Lukas und

5) Tholuck, S. 24. Paulus S. 584.

6) So Schulz, vom Abendmahl, S. 513 f. Sieffert, S. 74 ff. Fritzsche, S. 301.

zum Theil auch bei Markus an verschiedene Orte zerstreut vorkommen. Dieſs zuzugeben genöthigt, und doch bestrebt, einen Irrthum, der seine Augenzeugenschaft mehr als zweifelhaft machen würde, von dem Evangelisten abzuwälzen, behaupten nun andre Theologen, nicht in der Meinung, sie sei in Einem Zuge gesprochen worden, sondern mit klarem Bewuſstsein, daſs dieſs nicht der Fall gewesen sei, und in der Voraussetzung, daſs dieſs auch seinen Lesern klar sein werde, habe Matthäus diese Rede zusammengesezt [7]). Allein mit Recht ist hiegegen bemerkt worden, wenn doch Matthäus Jesum, ehe er die Rede beginnt, auf den Berg hinauf, und nachdem er sie geendigt, von demselben wieder herabsteigen lasse, so stelle er dadurch das zwischen beiden Momenten Gesprochene augenscheinlich als in Einem Zuge gesprochen dar, und wenn er von den ὄχλοις, deren er vor dem Beginn der Rede gedacht hatte, nach deren Beendigung bemerke, welchen Eindruck die Rede auf sie gemacht: so müsse er doch wohl einen zusammenhängenden Vortrag schildern wollen [8]). Indessen auch bei Lukas hat man theils in seiner Bergrede Stellen gefunden, wo der unterbrochene Zusammenhang auf Lücken schlieſsen läſst, und Zusätze, welche schwerlich ursprünglich sind [9]); theils ist die richtigere Stellung derjenigen Aussprüche, welche er an andern Orten hat, sehr problematisch gefunden worden [10]), weſswegen, wie wir bald näher sehen werden, in diesem Stücke Lukas nichts vor Matthäus voraus hat.

---

7) Olshausen, 1, S. 201. Hahn, in der Tüb. Zeitschrift 1834, 2, S. 33.

8) Schulz, a. a. O. S. 315. Schleiermacher, Beiträge, S. 26.

9) Schleiermacher, über den Lukas, S. 89 f.

10) Tholuck, a. a. O. S. 11 ff., und meine Recens. der Schriften von Sieffert u. s. f. in den Jahrbüchern f. wiss. Kritik, November 1834.

Das Publikum, für welches die Bergrede bestimmt war, könnte von Lukas als ein engerer Kreis bezeichnet zu sein scheinen, wenn er die Apostelwahl unmittelbar vorhergehen, und beim Beginn des Vortrags Jesum die Augen εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ erheben läfst, als von Matthäus, der der Rede eine Beziehung auf die ὀχλους giebt. Da indessen andererseits sowohl Matthäus vor der Bergrede die μαθηταὶ zu Jesu treten und diese sofort von ihm belehrt werden, als auch Lukas ihn die Rede εἰς τοὺς ἐπιους τοῦ λαοῦ halten läfst: so zeigt sich, dafs Jesus zum versammelten Volk überhaupt, doch mit besonderer Beziehung auf seine Schüler geredet hat [11]); denn dafs hier ein bestimmter feierlicher Redeakt zum Grunde liege, haben wir nicht Ursache zu bezweifeln.

Schreiten wir jezt zur Betrachtung des Einzelnen: so ist in beiden Redaktionen die Bergrede durch eine Anzahl von Makarismen eröffnet, von welchen übrigens bei Lukas nicht nur mehrere fehlen, sondern auch, wie Storr [12]) besser eingesehen hat, als jezt Olshausen, die meisten in einem andern Sinn genommen sind, als bei Matthäus. Indem nämlich weder die πτωχοὶ, wie bei Matthäus, durch den Zusaz τῷ πνευματι näher bestimmt, also nicht die Einfältigen und Demüthigen, sondern die eigentlich Armen sind, noch der Hunger der πεινῶντες auf τὴν δικαιοσυνην bezogen, also kein geistiger, sondern ein leiblicher ist, dagegen sowohl die πεινῶντες als die κλαιοντες durch die Zeitbestimmung νῦν näher bezeichnet werden: so ist der Gegensaz bei Lukas nicht wie bei Matthäus der concrete von jezt unbefriedigten und leidenden Frommen und deren künftiger Glückseligkeit, sondern der abstrakte von jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehen überhaupt. Diese Art der Entgegensetzung des αἰὼν οὗτος und μέλλων

11) vgl. Tholuck, a. a. O. S. 25 ff.
12) Über den Zweck u. s. w. S. 348.

kommt bei Lukas auch sonst, namentlich in der Parallel vom reichen Manne, vor, und ohne hier schon zu untersuchen, welche von beiden Darstellungen wohl die ursprüngliche sein möge, bemerke ich nur, dafs eben die des Lukas ganz in dem ebionitischen Geiste gemacht ist, welchen man neuestens im Matthäusevangelium hat finden wollen. Bei den Ebioniten nämlich, wie sie namentlich in den klementinischen Homilien sich darstellen, ist dieſs ein Hauptsaz, dafs, wer sich in dieser Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, wer aber auf irdischen Besiz verzichte, sich dadurch himmlische Schätze sammle [13]). Der lezte μακαρισμὸς bezieht sich auf diejenigen, welche um Jesu willen verfolgt werden. Lukas in der Parallelstelle hat ἕνεκεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, und so kann auch das ἕνεκεν ἐμοῦ bei Matthäus Jesum nur in der Eigenschaft des Messias bezeichnen. Ist nun wirklich die Bergrede so in die erste Zeit von Jesu Wirksamkeit zu setzen, wie sie die Evangelisten stellen: so kann er damals, wo er nach dem Obigen sich selbst noch gar nicht für den Messias erklärt hatte, unmöglich schon so gesprochen haben, sondern, wenn er wirklich ἕνεκεν ἐμοῦ gesagt hat, so ist der ganze Ausspruch aus späterer Zeit, oder wenn er vom Menschensohn in der dritten Person gesprochen hat, so wollte er diesen damals noch nicht als identisch mit ihm selbst bezeichnen [14]).

Auf die Makarismen folgen bei Lukas ebensoviele οὐαί, welche bei Matthäus fehlen. In ihnen tritt die ebionitische Entgegensetzung des עולם הזה und הבא noch schroffer hervor, wenn ohne Weiteres den πλουσίοις, ἐμπεπλησμένοις und γελῶσι wehe zugerufen, und in der kommenden, messianischen Weltordnung mit entsprechenden Übeln gedroht

13) Homil. 15, 7 u. s. vgl. Credner in Winer's Zeitschrift f. w. Theol. 1, S. 298 f. Schleiermacher, über das Evangelium der Ägyptier, §. 6.

14) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. f. S. 29.

wird, eine Darstellung, welche an Jac. 5, 1 ff. erinnert. Da jedenfalls das letzte ἐαί etwas steif dem letzten μακάριοι nachgebildet ist, indem gewifs nur dem Gegensaz mit den vielverlästerten wahren Propheten zulieb und nicht weil ein historisches Datum vorhanden gewesen wäre, behauptet wird, bei den ψευδοπροφήταις sei es der Fall gewesen, dafs Jedermann Gutes von ihnen gesagt habe: so könnte man wohl mit SCHLEIERMACHER [15]) vermuthen, der Referent im dritten Evangelium habe die den Seligpreisungen correspondirenden Wehe von seinem Eigenen hinzugethan. Weniger übrigens weil er, wie SCHLEIERMACHER meint, eine Lücke fühlte, die er nicht mehr ergänzen konnte, als weil es dem Messias angemessen scheinen mochte, wie einst Moses, neben dem Segen auch den Fluch ausgesprochen zu haben. Wenn man nämlich in der Bergrede sonst zwar mit Recht ein Seitenstück zur sinnitischen Gesezgebung findet: so ist doch dieser Eingang wenigstens mehr mit dem Abschnitt im Deuteronomium (27, 11 ff.) zu vergleichen, wo Moses gebietet, dafs bei'm Einzug des Volks in Kanaan die eine Hälfte auf den Berg Garizim, die andere auf den Ebal sich stellen, und jene einen vielfachen Segen für die dem Gesetze Gehorsamen, diese einen ebenso vielfachen Fluch gegen die Übertreter desselben aussprechen solle, was nach Jos. 8, 33 ff. wirklich vollzogen worden ist [16]).

15) s. a. O. S. 90.

16) Auch die Rabbinen legten auf diese mosaischen Segnungen und Flüche Gewicht, s. LIGHTFOOT, S. 255. Ferner, wie wir hier ächt Makarismen haben, so liessen sie den Abraham benedictionibus septem (Baal Turim in Gen. 12. bei LIGHTFOOT S. 256.), den David, Daniel sammt drei Genossen und den Messias benedictionibus sex gesegnet werden (Targ. Ruth. 3. ebendas.). Auch zählten sie gegenüber von 20 beatitudinibus in den Psalmen, ebensoviele vae im Jesaias auf (Midrasch Tehillim in Ps. 1. ebend.).

Passend reiht sich an die Makarismen bei Matthäus die Darstellung der Jünger Jesu als τὸ ἅλας τῆς γῆς und τὸ φῶς τοῦ κόσμου an (5, 13. ff.). Bei Lukas findet sich die Rede vom Salz mit etwas verschiednem Anfang an einer andern Stelle (14, 34 f.), wo Jesus seine Zuhörer ermahnt, in reiflicher Erwägung der in seiner Nachfolge zu bringenden Opfer sich lieber gar nicht an ihn anzuschliefsen, als nachher mit Schande zu bestehen, und hierauf füglich solche schwachwerdende Schüler mit abgestandenem Salze vergleichen kann. Paſst so das Diktum an beide Stellen, so ist es zugleich in seiner gnomischen Kürze von der Art, dafs es öfters wiederholt werden konnte, also in beiden Verbindungen gesprochen sein kann. Dagegen kann es nicht gesprochen sein in dem Zusammenhang, welchen ihm Markus (9, 50) anweist; denn das auf die Hölle sich beziehende ἁλίζειν kann mit dem ἅλας, durch welches der Vorzug des wahren Anhängers Jesu dargestellt wird, in keinem inneren Zusammenhang stehen, vielmehr ist die Verbindung nur äusserlich durch das gleiche Wort vermittelt, eine Art von Zusammenhang, welche treffend als lexikalischer bezeichnet worden ist [17]). Der veränderte Schluſs, welchen Markus der Gnome giebt, kann zwar möglicherweise in Verbindung mit derselben, ebensogut aber in ganz andrem Zusammenhang vorgetragen worden sein. — Auch die Gnome vom Licht, das, wie das Salz nicht kraftlos, so nicht verborgen werden dürfe, fehlt in der Bergrede des Lukas, welcher mit Weglassung der bestimmten Beziehung auf die Jünger den Ausspruch an zwei verschiedenen Orten hat. Zuerst 8, 16, unmittelbar nach der Auslegung der Parabel vom Säemann, wohin auch Markus (4, 21) das Diktum stellt, liefse sich zwar das Leuchten des Lichts mit dem καρποφορεῖν des Samens in Verbindung setzen: doch ist nach der Auslegung einer

17) Schleiermacher, Zeitröge, S. 38.

Gleichnifsrede ein Ruhepunkt, über welchen ein verständiger Redner nicht so leicht zu neuen Bildern hinwegeilen wird; jedenfalls aber findet zwischen diesem Leuchten des inneren Lichts und dem von Lukas darangehängten Ausspruch, dafs alles Verborgene an den Tag komme, kein innerer Zusammenhang statt, sondern wir haben hier eine Erscheinung, welche bei Lukas besonders häufig sich wiederholt, dafs nämlich in den Zwischenraum zwischen zwei selbstständigen Reden oder Erzählungen mehrere vereinzelte Gnomen zusammengeworfen sind. So ist hier zwischen der Parabel vom Säemann und der Erzählung von dem Besuch der Mutter und Brüder Jesu zuerst die Gnome vom nicht zu bergenden Lichte wegen einiger inneren Verwandtschaft mit der Parabel eingefügt; dann, weil in dieser Gnome der Gegensaz von Verbergen und offen Hinstellen vorkam, fiel dem Referenten die sonst heterogene Rede vom Offenbarwerden alles Verborgenen ein; worauf ohne Zusammenhang mit dieser, aber wieder in einiger Beziehung auf die Parabel, der Ausspruch: wer hat, dem wird gegeben, hinzugesezt ist. Vollends aber an der zweiten Stelle, 11, 33, ist zwischen der Rede Jesu, dafs seine Zeitgenossen einst durch die Nineviten werden verurtheilt werden und dem οὐδεὶς δὲ λύχνον ἅψας kein Zusammenhang nachzuweisen, wenn man ihn nicht hineinlegt [18]), sondern wir haben auch hier wieder, zwischen den Reden gegen die Zeichenforderung und denen beim Pharisäermahl, eine solche Fuge, welche mit abgerissenen Redestükken ausgefüllt ist.

Es folgt nun 5, 17 ff. der Übergang zum eigentlichen Thema der Rede, nämlich die Versicherung Jesu, nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen zu sein u. s. f.; was, da sich hiemit Jesus offenbar als den Messias voraussezt, welchem

18) wie Olshausen, 1, S. 615. Das Richtige angedeutet bei Schleiermacher, Beiträge, S. 58; Tholuck, a. a. O. S. 11.

man die Befugniss zur Abrogirung eines Theils des Gesetzes zuschrieb, wieder ein Ausspruch ist, der nicht zu einer Zeit gethan sein kann, in welcher sich Jesus noch gar nicht als Messias erklärt hatte [19]). Lukas (16, 17.) stellt diesen Ausspruch zwar nach dieser Erklärung, zugleich aber neben den scheinbar ganz entgegengesezten, dass das Gesez und die Propheten nur bis auf Johannes gehen, zwei Aussprüche, die unmöglich in demselben Zusammenhang gethan sein können, sondern auch hier ist der Zusammenhang nur ein lexikalischer, indem *ad vocem* νόμος, womit der erste Saz anfieng, dem Verfasser ein anderer, gleichfalls den νόμος betreffender Ausspruch Jesu beifallen mochte [20]). Überhaupt ist hier, zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Mann, wieder eine jener Spalten, in welchen sich bei Lukas gerne abgerissene Redestücke zusammenfinden.

So wenig, wird V. 20. fortgefahren, sei Jesus gesonnen, Nichtachtung des mosaischen Gesetzes zu lehren, dass er vielmehr eine noch strengere Achtung desselben als die Schriftgelehrten und Pharisäer verlange, und diese sich gegenüber als diejenigen erscheinen lasse, welche das Gesez untergraben; woraus sofort an einer Reihe von mosaischen Geboten gezeigt wird, wie Jesus, statt sich an den Buchstaben zu halten, in den Geist der Gesetze eindringe, und namentlich die rabbinische Auslegung derselben in ihrer Verwerflichkeit durchschaue (— V. 48.). Dass dieser Abschnitt in der Ordnung und Vollständigkeit, wie wir ihn bei Matthäus lesen, in der Bergrede des Lukas fehlt, ist ein entschiedenes Zeichen, dass diese lextere Lücken hat. Denn in dieser Passage ist der Grundgedanke nicht nur der Rede, wie sie Matthäus hat, angege-

19) Fritzsche, S. 213.

20) Dies ist der von Schleiermacher S. 203. vermisste Anlass, zum 16ten Vers des 17ten unhistorisch hinzuzufügen.

ben, sondern auch die zerstreuten Äusserungen über Feindesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas giebt, finden nur in dem Gegensaz der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt. Auch ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden, dafs die Worte, mit welchen Lukas (V. 27.) Jesum nach dem lezten Wehe fortfahren läfst: ἀλλὰ ὑμῖν λέγω [22]) und ebenso V. 39. das εἷπε δὲ παραβολὴν αὐτοῖς [23]) Lücken verrathen. Was einzelne Parallelen betrifft, so ist die Ermahnung zu schneller Ausgleichung mit dem ἀντίδικος (5, 25 f.) bei Lukas (12, 58 f.) nach dem Urtheil erfahrener Exegeten wenigstens nicht so leicht mit dem Vorangegangenen in Zusammenhang zu bringen, als bei Matthäus [24]): noch schlimmer jedoch steht es mit der Parallele zu 5, 32, von der Ehescheidung, wo, was bei Matthäus in engster Verbindung steht, bei Lukas (16, 18.) in einer der schon bezeichneten Spalten zwischen die Versicherung der Unvergänglichkeit des Gesetzes und die Parabel vom reichen Manne eingeklemmt ist. Denn zum Behuf einer Verbindung dieses Satzes mit dem vorhergehenden das ποιχεύειν mit Olshausen [25]) ohne Weiteres allegorisch von Untreue gegen das göttliche Gesez zu deuten, oder Behufs des Zusammenhangs mit der folgenden Parabel diese mit Schleiermacher [25]) auf den ehebrecherischen Herodes zu beziehen, das heifst doch gleicherweise Gespenster sehen. Vielmehr scheint in dem Verfasser die Überlieferung nachgeklungen zu haben, dafs Jesus nach vorangeschickter Versicherung von der Unverbrüchlichkeit des mosaischen Gesetzes unter Anderem auch diesen stren-

21) Schleiermacher, a. a. O. S. 90.
22) Tholuck, S. 21.
23) Tholuck, S. 12. 187.
24) a. a. O. S. 692 ff.
25) a. a. O. S. 206 f.

gen Grundsatz in Bezug auf die Scheidung ausgesprochen habe, und diesen, der ihm von jener Ausführung allein präsent war, stellte er hieher. Derselbe Ausspruch kommt Matth. 19, 9. in einem Zusammenhang wieder, der eine Wiederholung glaublich macht. Während sofort bei Matthäus die Gebote der Duldung und Nachgiebigkeit (5, 38—42) unter der geistigen Auslegung des ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ im begriffsmäfsigsten Zusammenhang stehen, sind sie in der Bergrede des Lukas (6, 29.) weit unbestimmter durch das Gebot der Feindesliebe (V. 27 f.) eingeleitet, welches selbst bei Matthäus, wiederum entschieden besser, als Berichtigung des ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου (V. 43 ff.) gegeben ist. Namentlich die Bemerkung, dafs nur die Freunde zu lieben, nichts sei, was nicht auch schlechte Menschen thun könnten, welche bei Matthäus (V. 46 f.) als Polemik gegen die zum mosaischen Gebot der Freundesliebe in der Tradition hinzugekommene Erlaubnifs, den Feind zu hassen, so genau sich anschliefst, steht bei Lukas (V. 32.) nach dem: was ihr wollt u. s. f., welches Matthäus erst weiter unten (7, 12.) hat, ohne Zusammenhang. Überhaupt, vergleicht man den Abschnitt Luc. 6, 27—36. mit dem entsprechenden bei Matthäus: so wird man hier geordneten Fortschritt der Gedanken, dort eine ziemliche Verwirrung finden.

Bleiben hierauf die Warnungen vor pharisäischer Heuchelei (6, 1—6.) ohne Parallele, so folgt in Bezug auf das Mustergebet eine, auf welche die neuere Kritik nicht wenig zum Nachtheil des Matthäus baut. Die ältere Harmonistik zwar machte sich kein Bedenken, dieses Gebet von Jesu zweimal, sowohl unter den Umständen, welche Matthäus, als welche Lukas (11, 1 ff.) erzählt, vorgetragen sein zu lassen [26]): allein schwerlich werden, wenn Jesus in der Bergrede schon ein Mustergebet gegeben hatte, seine Jün-

26) so noch Hase, Gesch. Jesu, 2, S. 48 f.

ger ihn später, wie wenn nichts dergleichen vorhergegangen wäre, um ein solches angesprochen haben; in keinem Falle hätte wohl Jesus ohne alle Erinnerung, dafs er ein solches ja längst gegeben, das früher mitgetheilte Muster wiederholt. Deſswegen hat sich die neueste Kritik dahin entschieden, dafs nur Lukas den natürlichen und wahren Anlafs der Mittheilung dieses Gebetes aufbewahrt habe, wogegen es in der Bergrede des Matthäus nur, wie so manche andre Redestücke, vom Referenten eingeschoben sei [27]). Allein die Natürlichkeit, welche man an der Darstellung dieser Sache bei Lukas rühmt, kann ich nicht entdecken. Abgesehen davon, was die bezeichneten Kritiker selbst unwahrscheinlich finden, dafs die Jünger Jesu bis zur letzten Reise, in welche Lukas die Scene versezt, ohne Anweisung zu beten gewesen sein sollten, fällt überhaupt schon das, dafs Jesus mit einer solchen gewartet haben soll, bis die Jünger ihn darum ersuchten, und dafs er dann auf ihr Begehren sich sogleich in ein Gebet geworfen haben soll, schwer zu glauben; sondern gewifs hat er von Anfang an oft in ihrem Kreise gebetet, dann aber war ihre Bitte überflüssig, und er mufste sie, wenn sie doch baten, wie Joh. 14, 9. auf das verweisen, was sie in seinem Umgang längst haben sehen und hören können. Die Darstellung bei Lukas scheint nach blofser Vermuthung gemacht, indem man zwar wufste, dafs jenes Gebet von Jesu herrührte, auf die weitere Frage aber, was ihn zur Mittheilung desselben bewogen habe, sich selbst die Antwort ertheilte, ohne Zweifel werden sie ihn um ein Mustergebet ersucht haben. Ohne daher behaupten zu wollen, dafs Matthäus uns die Verbindung aufbewahrt habe, in welcher dieses Gebet ursprünglich von Jesu gesprochen ist, zweifeln wir doch ebensosehr, ob wir diese bei Lukas zu lesen bekommen. Was das

27) Schleiermacher, a. a. O. S. 173. Olshausen, S. 235. Strauss, S. 78 ff.

Einzelne dieses Gebets betrifft, so ist es zwar unleugbar, was Wetstein sagt: *tota haec oratio ex formulis Hebraeorum concinnata est* [28]): aber eben so richtig bleibt, was Fritzsche erinnert, dafs so allgemeine Wünsche gar wohl von Verschiedenen auf unabhängige Weise im Gebete, und zwar selbst mit ähnlichen Worten, ausgesprochen werden konnten [29]), was am besten die von Wetstein auch aus nichtjüdischen Schriften aufgehäuften Parallelen beweisen. Das nach dem Schlufs des Gebetes angehängte Corollarium zur drittletzten Bitte steht hier nach der Unterbrechung durch die folgenden Bitten um so weniger gut, als es auch am Folgenden keinen Halt hat, wo V. 16—18. dem früheren Gedankengange gemäfs gegen das Heuchlerische des pharisäischen Fastens gesprochen wird; doch hat Markus 11, 25. diesen Ausspruch, sammt der Anweisung, beim Gebet seinen Feinden zu vergeben, an die vorangegangenen Reden von der Kraft des glaubensvollen Gebetes noch übler angehängt.

Von 6, 19. an sollten alle Ausleger mit Paulus bekennen, dafs ihnen der Faden des engeren Zusammenhangs entfalle, nur dafs man dann nicht mit ebendemselben behaupten kann, unerachtet des mangelnden Zusammenhangs habe doch Jesus selbst auch die folgenden Gnomen noch zusammen gesprochen, sondern hier hat die neuere Kritik Alles für sich, wenn sie eine Zusammenstellung verschiedenzeitiger Aussprüche vermuthet. Voran steht die Gnome von irdischen und himmlischen θησαυροῖς (V. 19—21.), welche Lukas 12, 33 f. in einer seine Anhänger von irdischen Sorgen abmahnenden Rede Jesu wahrscheinlich im richtigeren Zusammenhang hat. Hierauf (V. 22 f.) die Sentenz vom Auge als des Leibes Licht, welche bei Lukas 11, 34 f., der schon erwähnten Gnome von dem auf den Leuchter

28) N. T. 1, S. 323. Man sehe die Parallelen bei ihm und Lightfoot.
29) Comm. in Matth. p. 203.

zu stellenden Lichte angehängt ist. Da aber der λύχνος auf dem Leuchter etwas ganz Anderes bezeichnet, als die Vergleichung des Auges mit einem λύχνος besagen will: so bleibt für die Verbindung der Sätze bei Lukas nur das leere Wort λύχνος übrig, ein lexikalischer Zusammenhang, welcher schlimmer als gar keiner ist. Folgt sodann (V. 24.) wieder ohne nachweisbaren Zusammenhang die Gnome von den zwei Herren, bei Lukas 16, 13. in der schon erwähnten Fuge zwischen den Parabeln vom Haushalter und vom reichen Mann, an das Vorhergehende wahrscheinlich blos *ad vocem* μαμωνᾶς angeschlossen. Nun kommt bei Matthäus V. 25—34. eine Abmahnung von irdischen Sorgen durch Hinweisung auf das harmlose Gedeihen von Naturgegenständen, von Lukas 12, 22 ff. passend an eine ihm eigenthümliche Parabel von dem Manne angehängt, welchen mitten unter dem Anhäufen irdischer Schätze der Tod abfordert. Das folgende Verbot des Richtens (7, 1—5.) hat auch Lukas wieder in seiner Bergrede (V. 37 f. 41 f.), und es schliefst sich hier zwar zufällig besser an die vorangegangene Ermahnung zur Barmherzigkeit an, ist aber V. 39. 40. und zum Theil auch 38. durch fremdartige Dinge auf das Gewaltsamste unterbrochen. Ganz unpassend hat die darin vorkommende Phrasis vom Messen Markus 4, 24. eingefügt, in einer Stelle, welche ganz den mehrbesprochenen Fugen bei Lukas gleicht. Ist sofort V. 6. bei Matthäus gleichsehr ohne Zusammenhang wie ohne Parallele, so findet sich die folgende Ausführung über den Nutzen des Gebets (V. 7—11.) bei Lukas 11, 9. sehr passend an eine ihm gleichfalls eigenthümliche Gleichnifsrede von dem aus dem Schlaf gepochten Freunde angeschlossen; wogegen das bei Matthäus zusammenhanglose: was ihr wollt, dafs euch die Leute thun sollen u. s. f. in der Bergrede des Lukas 6, 31. auch nur einen ungefähren Zusammenhang hat. Was sofort (V. 13 f.) von der στενὴ πύλη u. s. w. gesagt wird, leitet Lukas (13, 23.) durch die an Jesum gestellte Frage:

εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; ein, welche leicht, wie jene Bitte um eine Gebetsformel, von einem Solchen gemacht scheinen könnte, der zwar wohl wußte, daß Jesus jenen Ausspruch gethan hatte, aber um eine Veranlassung desselben verlegen war; auch ist das Bild bei Lukas weit mangelhafter als bei Matthäus ausgeführt, und mit parabolischen Elementen verschmolzen. Die Rede von dem Erkennen des Baumes an seinen Früchten (V. 16.—20.), welche bei Lukas (6, 43 ff.) und auch bei Matthäus selbst weiter unten (12, 33 ff.) in allgemeiner Beziehung, in der Bergrede des Matthäus aber in speciellem Bezug auf Pseudopropheten vorkommt, steht bei Lukas am allerwenigsten in schicklichem Zusammenhang. Die folgende Erklärung Jesu gegen diejenigen, welche blos Κύριε Κύριε zu ihm sagen, und am Tage des Gerichts von ihm werden abgewiesen werden (V. 21—23.), kann, weil sie Jesum bestimmt als Messias voraussetzt, so frühe nicht gegeben sein, und steht insofern bei Lukas (13, 25 ff.) schicklicher. Der Schluß der Rede, wie schon erwähnt, ist beiden Evangelisten gemeinschaftlich.

Aus der bisher angestellten Vergleichung sehen wir bereits, daß die körnigen Reden Jesu durch die Fluth der mündlichen Überlieferung zwar nicht aufgelöst werden konnten, wohl aber nicht selten aus ihrem natürlichen Zusammenhang losgerissen, von ihrem ursprünglichen Lager weggeschwemmt, und als Geröllo an Orten abgesetzt worden sind, wohin sie eigentlich nicht gehörten. Und dabei finden wir zwischen den drei ersten Evangelisten den Unterschied, daß Matthäus, einem geschickten Sammler ähnlich, den Stücken zwar bei Weitem nicht immer den ursprünglichen Zusammenhang wiederzugeben vermocht, doch aber meistens das Verwandte sinnig zusammenzureihen gewußt hat, während bei den beiden andern manche kleine Stücke da, wo gerade der Zufall sie abgesetzt hatte, namentlich in Spalten zwischen größeren Redemassen, liegen geblieben

sind, wobei dann insbesondere Lukas in einigen Fällen sich bemüht hat, sie künstlich zu fassen, was aber den natürlichen Zusammenhang nicht ersetzen konnte.

§. 73.

Instruktion der Zwölfe. Klage über die galiläischen Städte. Freude über die Berufung der Einfältigen.

Bei Gelegenheit der Aussendung der Zwölfe stellt das erste Evangelium (K. 10.) wieder eine gröfsere Rede zusammen, welche, soweit sie ihm nicht eigenthümlich ist, die beiden andern Synoptiker nur zum kleineren Theile bei eben diesem Anlafs gesprochen sein lassen; die meisten Bestandtheile derselben rückt Lukas theils bei Gelegenheit der Aussendung der Siebenzig (10, 2 ff.), theils bei einem späteren Gespräch mit den Jüngern (12, 2 ff.) ein; Etliches findet sich auch sowohl bei Matthäus als bei den übrigen in den Reden Jesu über seine Parusie wieder.

Wie auch hier die ältere Harmonistik unbedenklich eine Wiederholung derselben Reden annahm [1]): so will die neuere Kritik nur bei Lukas die ursprünglichen Anlässe und Verbindungen, bei Matthäus eine blofse Zusammenstellung des Referenten finden [2]), und auch die Differenz kehrt wieder, dafs die apologetisch gesinnten Ausleger dem Matthäus das Bewufstsein zuschreiben, hier zu verschiedenen Zeiten Gesprochenes zusammenzustellen [3]), wogegen andre mit Recht auf die Art hinweisen, wie die Rede V. 5. durch die Worte: *τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰ. παραγγείλας αὐτοῖς* eingeführt, und 11, 1. durch *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. διατάσσων τοῖς δώδεκα κ. τ. λ.* abgeschlossen ist, woraus zur Genüge die Meinung des Evan-

---

1) z. B. Hess, Gesch. Jesu, 1, S. 345.

2) Semler, a. a. O. S. 308. 314. Schleiermacher, S. 80 ff.

3) Olshausen, 1, S. 333.

gelisten, hier einen zusammenhängenden Vortrag zu geben, erhelle [4]).

Eigenthümlich ist in dieser Rede dem Matthäus neben Anderem, was mehr nur als Erweiterung von Gedanken erscheint, die auch in den entsprechenden Stellen der beiden andern Synoptiker angelegt sind, der Eingang der Instruktion, der die Ausgesendeten auf Juden beschränkt (V, 5. 6.) und ihnen den Auftrag ertheilt, neben Verkündigung des Messiasreichs und Heilung der Kranken, wovon ebenso Lukas (9, 2.) spricht, auch Todte zu erwecken: ein befremdender Auftrag, da von den Aposteln vor Jesu Hingang keine Todtenerweckung bekannt ist, und solche, ohne dafs sie uns erzählt werden, dennoch mit Olshausen vorauszusetzen, Wenige Lust haben werden. Erst die Apostelgeschichte weifs von den Todtenerweckungen eines Petrus und Paulus: was die Jünger nach ihrem Ausgang in alle Welt thaten, dazu liefs sie die Sage schon bei ihrer ersten Aussendung durch Jesum bevollmächtigt werden.

Gemeinschaftlich sind den Synoptikern bei der Aussendung der Zwölfe eigentlich nur die Regeln für das äussere Verhalten der Ausgesendeten, auf welche Weise sie reisen, und wie sie sich in verschiedenen Fällen benehmen sollten (Matth. V. 9—11. 14. Marc. 6, 8—11. Luc. 9, 3—5.), wobei die Differenz, dafs Jesus nach Matthäus und Lukas den Jüngern ausser Geld, Ranzen u. dgl. auch ὑποδήματα und ῥάβδον mitzunehmen verbietet, nach Markus dagegen ihnen nur untersagt, etwas Weiteres mit sich zu führen, εἰ μὴ ῥάβδον μόνον und σανδάλια, am einfachsten durch das Geständnifs zu lösen ist, dafs, wo die Sage nur dieß festhielt, dafs Jesus, mit ausdrücklicher Nennung des Stabs und der Schuhe die Einfachheit der apostolischen Ausrüstung bezeichnet hatte, dieß leicht der Eine so verstehen konnte, als hätte Jesus alles Reisege-

4) Schulz, S. 315.

räthe bis auf jene Stücke, der Andre, als hätte er auch diese untersagt. Und zwar konnte gerade der veranschaulichende Markus, wenn zu seiner Anschauung eines wandernden Apostels ein Stab vielleicht mitgehörte, geneigt sein, der ersteren Auffassung den Vorzug zu geben.

Bei Aussendung der Siebenzig ist es, dafs Lukas (10, 2.) Jesum die Worte gebrauchen läfst, welche Matthäus schon 9, 37 f. als das Motiv Jesu zur Aussendung der Zwölfe enthaltend, wiedergiebt, die Gnome: ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς κ. τ. λ.; ferner das Diktum, dafs der Arbeiter seines Lohnes werth sei (V. 7. vrgl. Matth. 10, 10); ebenso die Rede vom apostolischen Gruſs und dessen Wirkung (Matth. V. 12 f. Luc. V. 5 f.); die Drohung gegen die Unempfänglichen (Matth. V. 15. Luc. V. 12.); endlich das ἀποστέλλειν ὡς πρόβατα κ. τ. λ. (Matth. V. 16. Luc. V. 3.). Der Zusammenfügung dieser Sätze ist beidemale ziemlich gleich natürlich, die Vollständigkeit bald auf der einen, bald auf der andern Seite gröfser, doch so, dafs bei Matthäus Wesentlicheres, wie V. 16, bei Lukas mehr Äusserliches hinzugefügt ist, wie V. 7. u. 8, und V. 4, dessen sonderbares Verbot, Jemand auf dem Wege zu grüfsen, als unhistorische Nachbildung von 2 Kön. 4, 29. erscheinen könnte, wo der Prophet Elisa seinem Diener, aber mit mehr Grund, weil er zur Ausrichtung eines einzelnen dringlichen Geschäfts eilen sollte, die gleiche Weisung giebt. Wenn von diesen Vorschriften, welche Jesus nach Matthäus den Zwölfen, nach Lukas den Siebzigen giebt, Sieffert bemerkt, dafs sie an sich ebensogut bei dem einen als bei dem andern Anlafs ertheilt sein können [5]), so möchte ich schon dieſs aus dem Grunde bezweifeln, weil es mir unwahrscheinlich vorkommt, dafs Jesus nach Lukas die vertrauteren Jünger nur mit dürftigen Regeln für ihr äusserliches Verhalten entlassen, den Siebzigen aber

5) S. 81 f.

mehreres weit Wesentlichere und Herzlichere zugerufen haben sollte. Wenn sich aber jener Kritiker zuletzt für die Stellung des Lukas entscheidet, weil seine Erzählung vermöge der Unterscheidung der Siebenzig von den Zwölfen die bestimmtere sei: so ist dieser Punkt oben zum Vortheil vielmehr des Matthäus erledigt worden. — Auch der am Schluss der Instruktionsrede bei Matthäus über denjenigen ausgesprochene Segen, der einem seiner Anhänger nur ein ποτήριον ψυχροῦ reiche, (V. 42.) ist hier wenigstens schicklicher eingefügt, als in der endlosen Wirrniss des lezten Stücks von Marc. 9. (V. 41.), wo das verknüpfende Band am Ende nur noch das ἐὰν und ὃς ἂν zu bilden scheint, womit die zusammenhanglosen Sätze beginnen.

Anders stellt sich die Sache, wenn wir diejenigen Theile der Instruktionsrede betrachten, welche bei Lukas K. 12. und später stehen, und auch bei Matthäus als zweiter Theil derselben sich aussondern. Aussprüche nämlich, wie Matth. 10, 19 f. Luc. 12, 11, wo den Jüngern gesagt ist, was sie thun sollen, wenn sie vor Gericht gezogen werden; wie Matth. V. 28, Luc. V. 4 f. dass sie diejenigen nicht fürchten sollen, die nur den Leib tödten können; wie Matth. V. 32 f. Luc. V. 8 f. die Warnung vor Verleugnung Jesu; auch die Rede von der durch ihn zu stiftenden allgemeinen Entzweiung (Matth. V. 34 ff. Luc. 51 ff., woran Matthäus, wie es scheint aus Veranlassung der hiebei aufgezählten Familienglieder, den Ausspruch Jesu knüpft, dass man an diesen nicht stärker als an ihm hängen dürfe, sein Kreuz auf sich nehmen müsse u. s. f., was er zum Theil unten, 16, 24 f. in schicklicherem Zusammenhang wiederholt); ferner Aussprüche, welche sich in den Reden von der Parusie wiederholen, wie von allgemeiner Verfolgung der Jünger Jesu (V. 17 f. 22. vrgl. 24, 9. 13); das bei Lukas in der Bergrede (6, 40) eingeklemmte, und auch bei Johannes (15, 20) vorkommen-

de Diktum, dafs der Jünger kein besseres Loos als der Meister anzusprechen habe (V. 24 f.); endlich die der Rede bei Matthäus eigenthümliche Anweisung, von einer Stadt in die andre zu fliehen, sammt dem dazugefügten Troste (V. 23): dergleichen Aussprüche, haben die Kritiker wohl mit Recht erklärt [6]), passen nicht gut zu dieser ersten Aussendung der Zwölfe, welche, wie die angebliche der Siebenzig, nur erfreuliche Resultate lieferte (Luc. 9, 10. 10, 17), sie setzen vielmehr die getrübteren Verhältnisse voraus, wie sie nach Jesu Tode und vielleicht auch schon in der lezten Zeit seines Lebens sich gestalteten. Demnach hätte Lukas das Richtigere, indem er diese Reden in die lezte Reise Jesu versezt [7]): wenn nicht gar dergleichen Schilderungen des späteren Schicksals der Apostel und übrigen Anhänger Jesu erst nach dessen Tode *ex eventu* gemacht, und ihm als Weissagungen in den Mund gelegt worden sind.

Die nächste längere Rede Jesu bei Matthäus ist die, so weit sie sich auf den Täufer bezog, bereits betrachtete, K. 11. Von der V. 20—24 folgenden Klage und Drohung gegen die galiläischen Städte, *ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλεῖται δυνάμεις αὐτοῦ*, und welche doch *οὐ μετενόησαν*, möchten die neuesten Kritiker vielleicht mit Recht behaupten, dafs sie mitten in die galiläische Wirksamkeit hinein, wohin Matthäus sie stellt, weniger passe, als in die Zeit, in welche sie Lukas (10, 13 ff.) versezt, als Jesus Galiläa verlassen und sich zum lezten Versuche nach Judäa und Jerusalem

6) Schulz, S. 308; Sieffert, S. 82 ff.

7) Den durchaus befriedigenden Zusammenhang übrigens, welchen die neuere Kritik in dem 12ten Kapitel des Lukas findet, kann ich ebenso wenig entdecken, als Tholuck, Ausleg. der Bergpr. S. 15 f., welcher hier zugleich die Parteilichkeit Schleiermacher's für den Lukas und gegen den Matthäus treffend gezeichnet hat.

auf den Weg gemacht hatte [8]). Anders dagegen verhält es sich mit dem näheren Zusammenhang dieser Aussprüche. Während nämlich bei Matthäus zu der vorangegangenen Zusammenstellung der gleich schlechten Aufnahme, welche Jesus wie Johannes gefunden, diese Klage über die Hauptschauplätze der Wirksamkeit des Ersteren trefflich paßt: ist schwer zu begreifen, wie Jesus nach Lukas den auszusendenden Siebzigen gegenüber, welche ganz der Zukunft zugekehrt sein mussten, von seiner eigenen trüben Vergangenheit reden mochte, ohne doch das den galiläischen Städten angedrohte Strafgericht mit demjenigen in Verbindung zu bringen, welches er eben vorher über die Stadt ausgesprochen hatte, die seine Abgesandten nicht aufnehmen würde. Vielmehr nur den Referenten erinnert diese von Jesu überlieferte Vergleichung einer gegen seine Jünger widerspenstigen Stadt mit Sodom an die ähnliche der gegen ihn selbst unfolgsamen Orte mit Tyrus und Sidon, ohne daß ihm die Unzusammengehörigkeit beider zum Bewußtsein käme.

Die V. 2[illegible] folgende ἀγαλλίασις über die den νηπίοις verliehene Einsicht knüpft Matthäus nur unbestimmt an die vorhergegangene Verwünschung an; da sie jedoch einen durch erfreuliche Anlässe geänderten Gemüthszustand Jesu voraussezt: so würde es alle Wahrscheinlichkeit haben, daß Lukas (10, 17. 21 ff.) die Rückkehr der Siebenzig mit erfreulichen Nachrichten als Anlaß jener Rede heraushebt; wenn nur die Auswahl und also auch die Rückkehr der 70 Jünger nicht so problematisch wäre, statt deren übrigens die der Zwölfe hiehergezogen werden könnte. Die an dieses Frohlocken bei Matthäus sich schließende Einladung an die κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι (V. 28—30) fehlt bei Lukas, welcher statt dessen Jesum

8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 169 f. Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 32 f.

κατ' ἰδίαν zu den Jüngern sich wenden, und sie glücklich preisen läfst, dafs sie sehen und hören dürfen, wonach viele Propheten und Könige vergeblich sich gesehnt hätten (V. 23 f.), was zu dem Vorangegangenen wenigstens nicht so specifisch, wie das bei Matthäus damit Verbundene, paſst, auch bei diesem 13, 16 f. in einer Verbindung steht, welche mit der bei Lukas sich jedenfalls messen kann.

§. 74.

Die Parabeln.

Wenn Matthäus K. 13. Jesum sieben Parabeln, sämmtlich die βασιλεία τῶν οὐρανῶν betreffend, vortragen läfst: so ist die neuere Kritik bedenklich geworden, ob wirklich Jesus so viele Gleichnisse in Einem Zuge gesprochen haben möge [1])? Die Parabel, hat man erinnert, sei eine Aufgabe, welche durch eigenes Nachdenken gelöst zu werden verlange, defswegen nach jeder ein Ruhepunkt nöthig, wenn man durch dieselben wahrhaft belehren, und nicht vielmehr durch den Wechsel unverstandener Bilder zerstreuen wolle [2]). Gewifs würde daher, hat man geschlossen, Jesus das Lob der Lehrweisheit nicht verdienen, wenn er jene Gleichnifsreden alle, so wie Matthäus es darstellt, in einem Zuge gesprochen hätte [3]). Sah man hienach auch an dieser Stelle eine Zusammenstellung gleichartiger, aber zu verschiedenen Zeiten gesprochener Reden: so erhob sich sofort auch hier die Debatte, ob sie Matthäus mit Bewufstsein von diesem letzteren Umstand, oder in der Meinung, zusammenhängend Vorgetragenes zu geben, veranstaltet habe? wovon das Letztere aus der Anfangsformel (V. 3.): καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς, und dem Schlusse (V. 53.): ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τὰς παραβολὰς

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 314.
2) Olshausen, b. Comm. 1, S. 437.
3) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. f. S. 33.

ταῦτας, unwidersprechlich zu erhellen scheint. Darauf wenigstens, dafs die Jünger Jesum nicht wohl vor allem Volke, sondern, wie auch Markus (4, 10.) berichte, als sie wieder κατ' ἰδίαν waren, um eine Erklärung der ersten Parabel werden angegangen haben, kann man sich für ein Abbrechen des Vortrags gleich nach dieser nicht berufen [4]), weil daraus, dafs nach der ersten Parabel Matthäus nicht wie Markus Jesum nach Hause gehen, sondern auf dem Platze von seinen Jüngern um Erläuterung ersucht werden läfst, deutlich erhellt, dafs er sich hier kein Abbrechen des Vortrags gedacht hat. Mit mehr Grund kann man sich auf die Schlufsformel berufen, welche Matthäus schon nach der vierten Parabel V. 34 f. einfügt, indem er die bisherigen Gleichnisse durch die Bemerkung: ταῦτα πάντα ἐλάλησεν ὁ Ἰ. ἐν παραβολαῖς κ. τ. λ. zusammenfafst, und sogar durch Anwendung einer A. T.lichen Weissagung den Ruhepunkt vollkommen macht; sowie auf die Veränderung des Lokals, die hier bei ihm eintritt, indem V. 36. Jesus das Volk entläfst, und vom Ufer des galiläischen Sees, wo er bisher gesprochen, εἰς τὴν οἰκίαν kommt, wo ihn die Jünger um Erklärung der zweiten Parabel angehen, an welche er sofort noch drei weitere Gleichnisse knüpft [5]). Allein, dafs auf diese Weise der Vortrag der drei letzten Parabeln von dem der übrigen durch einen Ortswechsel und somit auch durch einige Zwischenzeit getrennt ist, verändert den Stand der Sache wenig. Denn dafs Jesus vor dem so leicht zu überladenden Volke auch nur 4 Parabeln, worunter 2 der bedeutendsten, in Einem Zuge vorgetragen, und dafs er hierauf die Jünger, deren Fassungskraft er bei dem ersten und zweiten Gleichnifs hatte zu Hülfe kommen müssen, statt sie zu prüfen, ob sie nun das dritte und vierte sich selbst auszulegen im Stande wären, mit drei neuen Gleichnissen überschüttet

4) Wie Olshausen thut, S. 438.

5) Ders. ebendas.

haben sollte, bleibt immer noch unwahrscheinlich genug. Übrigens dürfen wir die Erzählung des Matthäus nur genauer ansehen, um zu bemerken, wie er zu der Unterbrechung V. 34 ff. nur unwillkührlich gekommen ist. Hatte er im Sinn, eine Masse von Parabeln, und für die zwei wichtigsten und daher voranzustellenden zwei privatim den Jüngern gegebene Erklärungen mitzutheilen: so konnte er hiebei auf dreifache Weise zu Werke gehen. Entweder liefs er unmittelbar nachdem eine Parabel vorgetragen war, noch im Angesicht des Volkes Jesum den Jüngern die Erklärung geben, wie er nach der ersten Gleichnifsrede (V. 10—23.) wirklich thut. Allein diese Darstellung hat das Unbequeme, dafs man nicht begreift, wie Jesus dem in gespannter Erwartung um ihn versammelten Volke gegenüber zu einer Privatunterhaltung der Art Mufse bekommen konnte [6]). Diesen Übelstand hat Markus gefühlt, und defshalb die zweite mögliche Auskunft ergriffen, dafs er nämlich nach der ersten Parabel Jesum mit den Jüngern nach Hause gehen, und ihnen hier die Lösung derselben geben läfst. Indefs, diese Wendung war für denjenigen gar zu hinderlich, der mehrere Gleichnifsreden nach einander zu geben gedachte; denn war schon nach der ersten Jesus zu Hause gebracht: so war der Schauplaz verlassen, auf welchem mit Fug die weiteren vorgetragen werden konnten. Defswegen mag der Referent im ersten Evangelium nach der zweiten Parabel in Bezug auf die Erklärung weder seine erste Auskunft wiederholen, noch die andere in Anwendung bringen, sondern, indem er ohne Unterbrechung zu zwei weiteren Gleichnissen fortgeht, scheint er sich eine dritte Mafsregel vorzubehalten, nämlich, die ihm im Sinne liegenden Parabeln vorher alle dem Volke vortragen, und dann erst, wenn er nach Abschlufs derselben Jesum nach Hause gebracht hätte, ihn die rückstän-

6) Schleiermacher, S. 120.

dige Auslegung der zweiten geben zu lassen. Hiedurch entstand ein Conflikt in dem Referenten zwischen den Parabeln, die ihm noch im Sinne lagen, und der Auslegung, deren Rückstand ihn drängte: sobald in seiner Erinnerung an jene die mindeste Stockung entstand, mufste er mit dieser und also mit Schlufsformel und Heimkehr bei der Hand sein, und fielen ihm hierauf noch einige weitere Gleichnisse ein, so mufste er sie eben nachher noch beisetzen. So ist es dem Matthäus mit den 3 letzten Parabeln begegnet, die er nun fast wider Willen den Jüngern allein mufs vorgetragen werden lassen, für welche doch nicht besondere Parabeln, sondern nur Auslegungen derselben gehörten; wie denn auch Markus (V. 33 f.) offenbar voraussetzt, die weiteren Gleichnisse, die er auf die Auslegung des ersten folgen läfst, seien wieder dem Volke vorgetragen worden [7]).

Markus, welcher 4, 1. dieselbe Scene am See malt, wie Matthäus, stellt nur drei Parabeln zusammen, von welchen die erste der ersten, die dritte (vom Senfkorn) der dritten bei Matthäus entspricht, die mittlere aber gewöhnlich für eine dem Markus ganz eigenthümliche Gleichnifsrede gehalten wird [8]). Matthäus hat hier die Parabel, in welcher das Himmelreich einem Manne verglichen wird, der guten Samen in seinen Acker säet; während aber die Leute schlafen, kommt der Feind, und säet Unkraut darunter, welches sofort mit dem Waizen aufgeht, ohne dafs die Knechte wissen, woher es komme? Sie wollen es ausraufen: aber der Herr giebt ihnen die Weisung, beides mit einander bis zur Ernte wachsen zu lassen, wo es Zeit genug sein werde, es zu sondern. Bei Markus vergleicht Jesus das Himmelreich einem Manne, der Samen in die Erde säet, und während er schläft und wieder aufsteht, wächst die

7) Fritzsche, Comm. in Marc. S. 120. 128. 134.

8) Sartorius, über die Quellen des Markus, S. 74; Fritzsche, a. zuletzt a. O.

Saat heran, er weiſs nicht wie, von einer Entwicklungsstufe zur andern. Endlich wenn sie reif ist, schickt er die Sichel, weil die Zeit zur Ernte da ist. In dieser Parabel fehlt, was bei Matthäus das Hauptmoment ausmacht, das vom Feind ausgesäte Unkraut; da jedoch die übrigen Momente: Säen, Schlafen, Aufwachsen man weiſs nicht wie, Ernte, ganz dieselben sind, so fragt es sich, ob nicht Markus hier bloſs eine ihm sonst woher bekannte andere Recension derselben Gleichnifsrede giebt, welche er der des Matthäus vielleicht mit defswegen vorzog, weil sie in jener Gestalt mehr vermittelnd zwischen die erste vom Säemann und die dritte vom Senfkorn eintrat.

Auch Lukas hat von den 7 Parabeln Matth. 13. bloſs drei, die vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig, so daſs also dem Matthäus die Gleichnisse vom vergrabenen Schatz, von der Perle und vom Netze, wie auch die vom Unkraut im Acker (in dieser Form) eigenthümlich bleiben. Das Gleichniſs vom Säemann stellt Lukas etwas früher (8, 4 ff.) und auch nicht in dieselbe Umgebung wie Matthäus, hauptsächlich aber getrennt von den zwei weiteren Parabeln, die er noch mit der Sammlung des Matthäus gemein hat. Diese bringt er später, 13, 18—21, nach, eine Stellung, welche die neueren Kritiker einstimmig als die richtige anerkennen [9]). Allein dieses Urtheil gehört zu dem Wunderlichsten, wozu sich die jetzige Kritik durch ihre Parteilichkeit für den Lukas hat verleiten lassen. Denn sehen wir den so sehr gerühmten Zusammenhang an, so hat hier Jesus in einer Synagoge ein zusammengebücktes Weib geheilt, hierauf den schwierigen Synagogenvorsteher durch das Argument vom Ochsen und Esel zum Schweigen gebracht, und nun heifst es V. 17: καὶ ταῦτα λέγοντος αὐτοῦ κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ,

9) Schleiermacher, a. a. O. S. 192. Olshausen, 1, S. 438. Schneckenburger, a. a. O. S. 55.

καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ. Gewifs eine Schlufsformel, so ausführlich und entschieden, wie irgend eine, nach welcher unmöglich noch die Begebenheit auf derselben Scene weitergeführt sein kann, sondern, wenn hierauf durch ein ἔλεγε δέ und πάλιν εἶπε die beiden Parabeln angehängt werden: so sieht man, der Verfasser wufste die Gelegenheit nicht mehr, bei welcher sie Jesus vorgetragen hatte, daher fügte er sie auf Gerathewohl irgendwo in dieser unbestimmten Weise ein, und zwar weit weniger geschickt offenbar als Matthäus, der sie doch zu Gleichartigem zu gesellen wufste.

Wenn wir hierauf von den übrigen evangelischen Parabeln zuerst diejenigen, welche Einem Evangelisten eigenthümlich sind, betrachten: so stofsen wir zuvörderst bei Matthäus 18, 23 ff. auf das Gleichnifs von dem Knechte, welcher, unerachtet ihm sein Herr eine Schuld von 10,000 Talenten geschenkt hatte, doch seinem Mitknecht nicht einmal eine von 100 Denaren erlassen wollte [10]); passend eingeleitet durch die Frage des Petrus, wie oft man dem fehlenden Bruder vergeben solle? Gleichfalls eigenthümlich ist dem Matthäus das Gleichnifs von den Arbeitern im Weinberg (20, 1 ff.) [11]), von welchem man zweifeln kann, ob es nach der Verheifsung des Sitzens auf zwölf Stühlen an der rechten Stelle steht; jedenfalls passt von den Sentenzen, welche Matthäus (V. 16.) an die Parabel hängt, nur die erste: ἔσονται οἱ ἔσχατοι πρῶτοι κ. τ. λ. [12]), die er ihr auch schon vorausgeschickt hatte (19, 30.), zu derselben, die andere: πολλοί εἰσι κλητοί κ. τ. λ. aber giebt vielmehr die Moral der Parabel vom königlichen Gastmahl

10) Eine ähnliche Vergleichung giebt Tanchuma f. 30, 3. bei Schöttgen, 1, S. 154 f.

11) Auch zu dieser Parabel fehlt es an rabbinischen Parallelen nicht, vgl. Wetstein, Lightfoot und Schöttgen, z. d. St.

12) Eine analoge Sentenz aus Tanchuma f. 3, 1. giebt Schöttgen, 1, S. 165.

und vom hochzeitlichen Gewande an, wo sie auch wirklich Matthäus wiederholt (22, 14.). Sie eignete sich aber ganz dazu, auch abgerissen als isolirte Gnome zu cursiren, und da es passend schien, an das Ende einer Gleichnisrede eine oder mehrere dergleichen kurze Sentenzen zu stellen: so mag diese hier wegen einiger äusserlichen Ähnlichkeit mit der andern ihr vom Referenten beigesellt worden sein. Weiter ist dem Matthäus die Parabel von den zwei in den Weinberg geschickten Söhnen (21, 28 ff.) eigenthümlich, welche sich an eine Verhandlung mit den Hohenpriestern und Ältesten nicht übel lehnt, und deren antipharisäische Bedeutung durch die Zusätze V. 31 f. auf erwünschte Weise in's Licht gestellt ist.

Unter den dem Lukas eigenthümlichen Parabeln haben die von den zwei Schuldnern (7, 41 ff.) die vom barmherzigen Samariter (10, 30 ff.), die von dem Manne, den im Sammeln irdischer Schätze der Tod unterbricht (12, 16 ff. vrgl. Sir. 11, 17 ff.), so wie die beiden, welche die Wirksamkeit des anhaltenden Gebets versinnlichen (11, 5 ff. 18, 2 ff.) [13]) ihren unverkennbaren Sinn, und bis auf die lezte, welche abgebrochen eintritt, auch leidlichen Zusammenhang; zugleich kann man an den beiden lezten lernen, wie in den Parabeln Jesu oft von einem Zug ganz abstrahirt werden muss, indem in der einen derselben Gott mit einem trägen Freunde, in der andern mit einem ungerechten Richter in Parallele gestellt ist. An die zulezt genannte Parabel schliesst sich die vom Pharisäer und Zöllner [14]) an (V. 9—14), von welcher nur Schleiermacher, einem selbstgemachten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zulieb, die antipharisäische Tendenz leugnen kann [15]). Eine ähnliche Tendenz haben die Gleichnisse

13) Ähnliche rabbinische Aussprüche s. bei Schöttgen, z. d. St.

14) Eine ähnliche Sentenz aus Pirke Aboth s. bei Schöttgen, I, S. 306 f.

15) Über den Lukas, S. 220.

vom verlornen Schaf, Groschen [16]) und Sohn, (Luc. 15, 3—32), von welchen Matthäus (18, 12 ff.) nur das erste, aber in einem andern Zusammenhang, hat, der auch den Sinn etwas anders, und zwar ohne Zweifel unrichtig, bestimmt. Dafs diese drei Parabeln unmittelbar hinter einander gesprochen sein können, ist deswegen denkbar, weil die zweite nur eine untergeordnete Variation der ersten, die dritte aber weitere Ausführung und Erläuterung von beiden ist. Ob ebenso, nach der Behauptung der neuesten Kritik, auch noch die zwei folgenden Gleichnisse mit den vorhergehenden in Einen zusammenhängenden Vortrag gehören [17]), mufs die nähere Betrachtung ihres auch an sich bemerkenswerthen Inhalts zeigen.

Die nächstfolgende, als *crux interpretum* bekannte Parabel vom ungerechten Haushalter (16, 1 ff.) [18]) ist doch in sich selber ohne alle Schwierigkeit. Liest man blos bis zum Ende des Gleichnisses, die zunächst darangehängte Moral V. 9. miteingeschlossen: so bringt man den einfachen Sinn heraus, dafs der Mensch, der, auch ohne gerade bestimmt auf unrechtmäfsige Weise zu Geld und Gut gelangt zu sein, doch Gott gegenüber immer ein δοῦλος ἄχρειος (Luc. 17, 10) und in Anwendung der ihm von Gott anvertrauten Gaben ein οἰκονόμος τῆς ἀδικίας ist, diese immer mitunterlaufende Untreue am besten durch Nachsicht und Wohlthätigkeit gegen seine Mitmenschen gut machen, und sich durch deren Vermittlung ein Plätzchen im Himmel verschaffen könne [19]). Dafs diese Wohlthätigkeit in der fingirten Geschichte ein Betrug ist, davon mufs man, wie in den vorhin angeführten Parabeln

16) Eine entsprechende Vergleichung aus Schir R. bei Wetstein S. 737.

17) Schleiermacher, a. a. O. S. 202 ff. Olshausen, S. 437. 663 ff.

18) Einen verwandten Ausspruch aus Bemchi s. bei Lightfoot, S. 842.

19) Eine ähnliche rabbinische Sentenz s. bei Schöttgen, I, S. 239.

davon, daſs der Freund träg und der Richter ungerecht ist, abstrahiren, was überdieſs in der Erzählung selbst dadurch angedeutet ist, daſs V. 8. gesagt wird, was der οἰκονόμος im Sinne dieser Welt gethan habe, sei in der Anwendung im höheren Sinne der viel τῷ φωτὸς zu verstehen. Freilich, wenn man nun auch noch das ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ u. s. w. V. 10—12. in demselben Zusammenhang gesprochen sich denkt: gewinnt es den Schein, als müſste der in der Parabel als Muster aufgestellte οἰκονόμος in irgend einem Sinne treu genannt werden können, und wenn V. 13. von zweien Herren, Gott und dem Mammon, die Rede wird, denen nicht zugleich gedient werden könne: so scheint der Haushalter es mit dem rechten gehalten haben zu müssen. Daher Erklärungen, wie die Schleiermacher'sche, welche unter dem Herrn die Römer, unter den Schuldnern das jüdische Volk, unter dem Haushalter die auf Kosten von jenen gegen dieses wohlthätigen Zöllner versteht, zu diesem Behuf aber auf die willkührlichste Weise den Herrn zum gewaltthätigen Manne machen, den Haushalter aber rechtfertigen muſs [20]), eine Verkehrung, welche in Olshausen bis zum Extrem fortgegangen ist, indem nun dieser den Herrn, der durch sein richterliches Auftreten sich deutlich als Repräsentanten Gottes ankündigt, zum ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου verschlimmert, den Haushalter aber zum Bilde eines Menschen erhebt, der die Güter dieser Welt zu geistigen Zwecken verwendet [21]). Allein den bezeichneten Versen auf die Deutung der Parabel Einfluſs zu gestatten, wäre man, da diese in der Moral V. 9. den befriedigendsten Abschluſs hat, und unrichtige Zusammenstellungen bei Lukas nicht ohne Beispiel sind, nur dann veranlaſst, wenn eine genaue Verwandtschaft des Inhalts zu Tage läge: wovon aber nur

20) a. a. O. S. 202 ff.

21) b. Comm. I, S. 630 ff.

das Gegentheil, die störendste Heterogeneität, vorhanden ist. Überdiefs fällt es nicht schwer, nachzuweisen, was den Lukas hier zu einer falschen Zusammenstellung verführt haben mag. Es war in der Parabel vom μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας die Rede: diefs weckte in ihm die Erinnerung an ein ähnlich lautendes Diktum Jesu, dafs, wer an dem ἀδίκῳ μαμωνᾷ, als dem Geringeren, sich treu beweise, dem auch das Höhere anvertraut werden könne. War aber einmal vom Mammon die Rede, wie konnte der Verf. umhin, sich des bekannten Ausspruchs Jesu von Gott und dem Mammon, als zwei unvereinbaren Herren, zu erinnern, und zum Überfluss auch diesen noch beizusetzen? [22]) Dafs durch diese Zusätze die vorhergemeldete Gleichnifsrede in ein völlig falsches Licht gestellt wurde, kümmerte den Referenten wenig, der vielleicht ihren Sinn selbst nicht klar gefafst hatte, oder in dem Bestreben, sein evangelisches Gedächtnifs vollständig zu entleeren, auf den Zusammenhang keinen Bedacht nahm. Man sollte überhaupt mehr Bewufstsein davon haben, dafs bei denjenigen unsrer Evangelisten, welche nach der jetzt herrschenden Annahme, eine mündliche Überlieferung aufzeichneten, in Abfassung ihrer Schriften das Gedächtnifs in einer Weise angesprochen war, welche die Thätigkeit der Reflexion zurückdrängen mufste, weswegen in ihren Berichten das herrschende Band die Ideenassociation mit ihren zum Theil sehr äusserlichen Gesetzen ist, und wir uns nicht wun-

22) Diesen letzteren Vers hat auch Schleiermacher, Beiträge, No. V., wo er zugleich die Olshausen'sche Deutung der Parabel treffend widerlegt, als nicht hieher gehörig erkannt, während er von den vorangegangenen Versen, mit Unrecht schon vom 9ten an, diese Ansicht blos möglich findet. — Die zahlreichen älteren und neueren Versuche, das Gleichniss vom Haushalter ohne eine solche kritische Sonderung zu erklären, sind nur eben so viele Beweise, dass ohne dieselbe eine befriedigende Auslegung der Parabel unmöglich ist.

dern dürfen, namentlich manche Reden Jesu nach dem bloßen Gleichklang gewisser Schlagworte zusammengereiht zu finden.

Sehen wir von hier auf die Behauptung zurück, daß das Gleichniß vom ungerechten Verwalter im Zusammenhang mit dem vorhergehenden vom verlorenen Sohn gesprochen sein müsse: so sehen wir dieselbe nur auf falscher Deutung beruhen. Soll nämlich nach Schleiermacher die Vertheidigung der Zöllner gegen die Pharisäer das Band ausmachen: so finden wir von Zöllnern und Pharisäern in der Parabel keine Spur; soll aber nach Olshausen der, zuvor dargestellten barmherzigen Liebe Gottes gegenüber nun die barmherzige Liebe der Menschen hervorgehoben werden: so ist hier überall nur von simpler Wohlthätigkeit die Rede, und eine Parallele zwischen dieser und der Art, wie Gott dem Verlorenen verzeihend entgegenkommt, nicht von ferne angedeutet. Auch die Bemerkung V. 14, daß alles dieß die Pharisäer gehört, und als φιλάργυροι Jesum verspottet haben, muß sich theils nicht nothwendig auf dieselben Individuen beziehen, von welchen 15, 2. die Rede gewesen war, so daß diese die ganze Rede als zusammenhängende angehört haben müßten, theils bewiese sie doch zunächst nur die Ansicht des Referenten von der Zusammengehörigkeit dieser Parabeln, welche nach dem Bisherigen uns unmöglich binden kann.

Nach einer bereits besprochenen, mit zusammenhanglosen Redestücken ausgefüllten Spalte, V. 15 — 18 wird an das lezte dieser Stücke, vom παχύτιν, das Gleichniß vom reichen Manne auf eine Weise angefügt, welche man vergeblich nach dem früher Bemerkten als Zusammenhang darzustellen sich bemüht. Darin jedoch wird man Schleiermacher'n Recht geben müssen, daß, wenn man das Gleichniß vom Vorhergehenden trennt, die alsdann gewöhnliche Beziehung desselben auf die göttliche Strafgerechtigkeit

gleichfalls ihre grofsen Schwierigkeiten habe [23]). Denn gar nichts ist doch in der ganzen Parabel herausgehoben, was der Reiche und Lazarus gethan haben müfsten, um nach unsern Begriffen mit Recht der eine in Abrahams Schoofs, der andre in die Qual versetzt zu werden, sondern das Verbrechen des einen scheint nur im Reichthum, wie des andern Verdienst nur in der Armuth bestanden zu haben. Man nimmt zwar gewöhnlich von dem Reichen an, theils dafs er im Genusse ausgeschweift, theils dafs er den Lazarus lieblos behandelt habe [24]). Allein das Letztere ist nirgends angedeutet; denn dafs der Arme hart πρὸς τὸν πυλῶνα des Reichen liegt, soll nicht den Vorwurf für diesen enthalten, dafs er ihm leicht hätte helfen können, und es doch unterlassen habe, sondern nur den Contrast sowohl zwischen ihrem beiderseitigen irdischen Loose, als zwischen ihrer Nähe in diesem, und ihrer Entfernung im andern Leben ins Licht stellen, und ebenso will der Zug, dafs der Arme begierig gewesen sei, von den Brosamen sich zu sättigen, die von des Reichen Tische fielen, nicht sagen, dafs der Reiche ihm auch diese verweigert, oder dafs er ihm mehr als blofs die Brosamen hätte zukommen lassen sollen, sondern nur die tiefe Unterordnung des irdischen Looses von Lazarus unter das des reichen Mannes soll es anzeigen im Gegensatz gegen das umgekehrte Verhältnifs, welches nach dem Tode eintrat, wo der Reiche sich nach einem Tropfen Wassers von der Hand des Lazarus sehnte. Auf dieses Gesuch könnte, sofern der Reiche als unbarmherzig gegen den Lazarus gezeichnet werden sollte, der Abraham der Parabel nicht anders als in der Art antworten: du hast einst einen weit näheren Weg zu diesem Lazarus gehabt und ihn doch nicht erquickt, wie sollte nun er einen so wei-

23) a. a. O. S. 208.

24) s. Kuinöl., z. d. St.

ten Weg zu dir hinüber machen, um dir Linderung zu bringen; Ebenso ist das herrliche Leben des Reichen nur im Contraste gegen das Elend des Armen so ausgemalt; wäre er als ausschweifend im Genusse vorausgesezt, so müsste ihn Abraham erinnern, wie er im Leben sich des Guten zu viel genommen, nicht blofs, wie er sein Gutes empfangen habe. Nicht minder grundlos ist es andrerseits, bei Lazarus hohe sittliche Vorzüge vorauszusetzen, da solche weder in der Beschreibung seiner Persönlichkeit angedeutet, noch in der Rede Abrahams ihm angerechnet sind; sein einziges Verdienst ist, in diesem Leben Übles empfangen zu haben. Es ist also in dieser Parabel als Mafsstab bei der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute und verübte Böse, sondern das hier erlittene Übel und genossene Gute vorausgesezt und das sprechendste Motto zu derselben haben wir in der Bergrede nach der Redaktion des Lukas gehabt, in dem: μακάριοι οἱ πτωχοί· ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ — πλὴν ὑμῖν τοῖς πλουσίοις· ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν, wo auch erinnert worden ist, wie genau diese Aussprüche mit der Weltansicht der Ebioniten zusammenstimmen. Eine ähnliche Werthschätzung der äusseren Armuth schreiben übrigens auch die andern Synoptiker in der Erzählung von dem reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr (Matth. 19, 16 ff. Marc. 10, 17 ff. vrgl. Luc. 18, 18 ff.) Jesu zu, was, sei es in ihm selbst, oder nur in der synoptischen Tradition über ihn, durch essenische Ansichten hervorgerufen scheinen könnte [25]). — Das bisher Betrachtete ist der Inhalt der Parabel vom reichen Mann bis V. 27, von wo an der weitere Gedanke von den A. T.lichen Schriften, als zureichenden und einzigen Gnadenmitteln eintritt.

25) Über die Essener als καταφρονηταὶ πλούτου vgl. Joseph. b. j. 2, 8, 3; Credner, über Essener und Ebioniten, in Winer's Zeitschrift 1, S. 217.; Gfrörer, Philo, 2, S. 311.

Zum Schlusse wenden wir uns noch zu einer Gruppe von Parabeln, aus welcher zwar einige wegen ihrer Beziehung auf Tod und Wiederkunft Christi aufzusparen wären, doch aber wegen ihres Zusammenhangs mit den übrigen, wiewohl nur in soweit, hier mitgenommen werden müssen. Es sind die drei Gleichnisse von den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33 ff. parall.), von den Talenten oder Minen (Matth. 25, 14 ff. Luc. 19, 12 ff.), und dem Gastmahl (Matth. 22, 2 ff. Luc. 14, 16 ff.). Unter diesen sind die Parabel von den Weingärtnern nach allen Relationen, die von den Talenten bei Matthäus [26]) und die vom Gastmahl bei Lukas [27]) einfache Parabeln, die keine weitere Schwierigkeit machen: anders verhält es sich mit dem Gleichnifs von den Minen bei Lukas und dem vom Gastmahl bei Matthäus. Dafs das erstere mit dem von den Talenten bei Matthäus im Grunde dasselbe sei, ist unerachtet der mancherlei Abweichungen unleugbar. In beiden findet sich die Abreise eines Herrn; das Zusammenrufen der Knechte, um ihnen ein Kapital zum Umtrieb anzuvertrauen; nach der Rückkehr des Herrn eine Rechenschaft, bei welcher drei Knechte hervorgehoben werden, von denen zwei thätig, der dritte aber unthätig gewesen ist, und daher dieser bestraft, jene belohnt werden, wobei besonders die Entschuldigung des Knechts und die Antwort des Herrn in beiden Darstellungen fast gleichlautend sind. Die Hauptverschiedenheit dagegen ist, dafs bei Lukas ausser dem Verhältnifs des abreisenden Herrn zu seinen Knechten noch ein zweites Verhältnifs desselben zu rebellischen Bürgern eingeschoben ist, weswegen der nach Matthäus nur als ἄνθρωπος bezeichnete Herr bei Lukas ἄνθρωπος τύραννος

26) Ein verwandtes Gleichniss aus Sohar chadasch bei Schöttgen, 1, 217.

27) Eine auffallend ähnliche Parabel aus Sohar Levit. giebt Schöttgen, S. 174 f.

heifst, und ihm ein βασιλεύειν zugeschrieben ist, der Zweck seiner Reise aber, den Matthäus nicht angiebt, dahin bestimmt wird, er sei gezogen εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν. Die Unterthanen dieses Herrn nun, heifst es weiter, haben ihn gehafst, und nach seiner Abreise ihm den Gehorsam aufkündigen lassen. Daher werden nach der Rückkehr des Herrn neben dem faulen Knecht auch noch die rebellischen Bürger, und zwar durch Niedermetzelung, bestraft, und die treuen Diener nicht blofs unbestimmt durch Eingehen in die χαρά ihres Herrn, sondern königlich durch die Schenkung einer Anzahl von Städten belohnt. Weniger wesentlich sind die Differenzen, dafs die Zahl der Knechte bei Matthäus unbestimmt, bei Lukas auf zehn festgesezt ist; dafs sie nach Matthäus Talente, nach Lukas Minen, bei jenem ungleiche Summen (ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν) bei Lukas gleiche bekommen, und sofort nach jenem aus ungleichem Kapital durch gleichen Kraftaufwand Ungleiches gewinnen, und daher gleich belohnt werden, nach diesem dagegen schaffen sie mit gleichem Kapital durch ungleiche Kraftanstrengung Ungleiches, und werden daher auch ungleich belohnt.

Sollte diese Parabel zu zwei verschiedenen Malen in veränderter Gestalt aus dem Munde Jesu gekommen sein, so müfste er sie, wenn Matthäus und Lukas sie richtig stellen, zuerst in der zusammengesezteren Form, wie sie Lukas, dann erst in der einfacheren, wie Matthäus sie giebt, vorgetragen haben [28]), da jener sie vor, dieser nach dem Einzug in Jerusalem sezt. Allein dieſs wäre gegen alle Analogie. Die erste Ausführung eines Gedankens ist ihrer Natur nach die einfachere: bei der zweiten können neue Beziehungen hinzukommen, die Sache von mehreren Seiten betrachtet und in mannichfaltigere Verbindungen gesezt werden. So müfste jedenfalls mit Schleiermacher angenom-

28) so Reinh., Comm. in Luc. p. 635.

men werden, dafs, gegen die Stellung in den Evangelien die Parabel von Jesu zuerst in der einfacheren Gestalt vorgetragen, dann bei einer späteren Gelegenheit bereichert worden sei [29]). Indessen für unsern besonderen Fall ist dieſs nicht weniger undenkbar als jenes. Der eigne Urheber einer solchen Darstellung nämlich, besonders wenn sie nur erst in seinem Geist und Munde lebt, und noch nicht schriftlich fixirt ist, bleibt auch bei einer späteren Überarbeitung seines Stoffes Herr, die Gestaltung, die er ihm früher gegeben, widersteht ihm nicht als spröde, sondern verhält sich als flüssige Masse, so dafs er zu den neu hinzukommenden Gedanken und Bildern die von früherher vorhandenen in das richtigste Verhältnifs setzen, und Einheit in seine Darstellung bringen kann. So mufste derjenige, welcher der vorliegenden Parabel die Gestalt gab, die sie bei Lukas hat, falls er auch ihr erster Urheber gewesen wäre, hatte er einmal den Herrn zu einem König gemacht und den Zug von den rebellischen Bürgern hinzugefügt, nothwendig den Knechten statt Kapitalien lieber Waffen anvertrauen, sie ihre Treue statt durch Gelderwerb vielmehr durch Bekämpfung der Rebellen beweisen, überhaupt die beiden Klassen von Personen in der Parabel, die Knechte und die Bürger, in irgend eine Beziehung treten lassen: statt dessen nun beide durch die ganze Erzählung hindurch beziehungslos auseinanderfallen, und die Parabel in zwei übel zusammengeleimte Theile gespalten sich zeigt [30]). Dieſs beweist sehr bestimmt, dafs die Bereicherung der Parabel mit den bezeichneten Zügen nicht von demselben Urheber herrührt, wie ihre erste Schöpfung, sondern durch einen andern mufs sie in der Überlieferung

29) Über den Lukas, S. 230 f.

30) Wie Paulus, ex. Handb. 3, 2, S. 76, die Parabel in der zusammengesetzteren Form bei Lukas als die besser nicht allein ausgemalte, sondern auch abgerundete bezeichnen kann, gehört zum rein Unbegreiflichen.

auf diese Weise erweitert worden sein. Dieſs kann nicht in der Art vor sich gegangen sein, daſs durch allmählige weitere Ausmalung, wie dieſs in der Art der Sage ist, jene Züge sich ihr angebildet hätten; denn aus den Knechten und Talenten wollen sich auf keine Weise rebellische Bürger herausspinnen lassen, sondern diese sind von aussen zu dem Übrigen hinzugefügt, müssen also neben diesem als Theil eines besondern Ganzen vorhanden gewesen sein. Das heiſst nun nichts Anderes, als, wir haben hier die Erscheinung, daſs zwei ursprünglich getrennte Parabeln, die eine von Knechten und Talenten, die andre von rebellischen Bürgern handelnd, des gemeinsamen Zugs von der Abreise und Wiederkunft eines Herrn wegen zusammengeflossen sind. Die Probe unsrer Behauptung ist, wenn sich die beiden Parabeln leicht wieder auseinander nehmen lassen, und dieſs gelingt aufs Willkommenste, indem man durch Herausnahme der Verse 12. 14. 15. und 27. mit geringer Modifikation die Parabel von den rebellischen Bürgern, freilich in etwas verkürzter Gestalt, doch rein herausbekommt, von welcher man alsdann sieht, daſs sie mit der von den rebellischen Weingärtnern einerlei Tendenz hatte [31]).

Ein ähnliches Verhältniſs findet zwischen der Form statt, in welcher das Gleichniſs vom Gastmahl bei Lukas und bei Matthäus erscheint, nur daſs hier Lukas, wie dort Matthäus, das Verdienst hat, die einfache und ursprüngliche Form aufbehalten zu haben. Während nämlich auf

31) V. 12. ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν, καὶ ὑποστρέψαι. 14. οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ ἐμίσουν αὐτόν, καὶ ἀπέστειλαν πρεσβείαν ὀπίσω αὐτοῦ, λέγοντες· οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ' ἡμᾶς. 15. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλείαν, καὶ εἶπε φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους — (καὶ εἶπεν αὐτοῖς·) 27. — τοὺς ἐχθρούς μου ἐκείνους, τοὺς μὴ θελήσαντάς με βασιλεῦσαι ἐπ' αὐτούς, ἀγάγετε ὧδε καὶ κατασφάξατε ἔμπροσθέν μου.

beiden Seiten die Züge: Gastmahl, Einladung, Zurückweisung derselben, und daher Berufung Anderer die Einerleiheit beider Parabeln verbürgen: ist dann andrerseits der Gastgeber, bei Lukas ἄνθρωπός τις, von Matthäus zum βασιλεύς gemacht, welchen die Hochzeit seines Sohns veranlafst, ein Festmahl zu geben; die Geladenen, welche sich bei Lukas gegen die nur Einmal gesendeten Boten durch verschiedene Gründe entschuldigen, wollen nach Matthäus auf die erste Ladung nicht kommen, bei der zweiten, dringenderen, gehen die einen zu ihren Geschäften, die andern mifshandeln und tödten die Knechte des Königs, welcher sofort Heere ausschickt, um jene Mörder zu verderben und ihre Stadt einzuäschern. Hievon ist bei Lukas nichts zu finden; nach ihm läfst der Herr einfach nur statt der zuerst Geladenen die Nächsten Besten von der Strafse zum Mahle ziehen, ein Zug, den auch Matthäus auf den zuvor erwähnten folgen läfst. Während hierauf Lukas durch die Versicherung des Herrn, dafs keiner der zuerst Geladenen an seinem Mahle Antheil bekommen solle, die Parabel abschliefst: hat Matthäus noch den weiteren Zug, nachdem das Haus voll geworden war, habe der König die Gäste gemustert und einen ohne hochzeitliches Kleid gefunden, welchen er sofort εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον habe abführen lassen.

Hier will gleich Anfangs der Zug bei Matthäus, dafs die Geladenen die Boten des Königs mifshandelt und getödtet haben, nicht recht passen, und wie ein Herausfallen aus dem gewählten Bilde erscheinen. Mifsachtung einer Einladung nämlich wird hinlänglich durch Ausschlagen derselben unter nichtigen Vorwänden, wie sie Lukas namhaft macht, an den Tag gelegt; Mifshandlung oder gar Tödtung der Ladenden ist ein übertreibender Zug, von welchem sich nicht einsehen läfst, wie Jesus, wohl aber, wie der Referent im ersten Evangelium zu demselben kommen mochte. Dieser hatte nämlich unmittelbar

zuvor die Parabel von den rebellischen Weingärtnern mitgetheilt, und von daher schwebte ihm noch die Art vor, wie diese den von ihrem Herrn ihnen zugeschickten Boten begegnet waren, indem sie λαβόντες τους δούλους αὐτοῦ ὃν μὲν ἔδειραν, ὃν δὲ ἀπέκτειναν, ὃν δὲ ἐλιθοβόλησαν, und dieſs trug er auch in die gegenwärtige Parabel über in den Worten: κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν, übersah aber, daſs, was dort, als Verfahren gegen Diener, die mit Forderungen und auf Execution kamen, wohl motivirt war, hier völlig unmotivirt erschien. Daſs hierauf der König, nicht zufrieden, sie von seinem Mahle auszuschlieſsen, die Mörder durch seine Heere tödten und ihre Stadt anzünden läſst, folgt zwar aus dem vorangegangenen Zug nothwendig, scheint aber, wie dieser, aus einer Parabel genommen zu sein, welche das Verhältniſs zwischen dem Herrn und den Andern nicht in der milderen Form einer ausgeschlagenen Einladung, sondern in der härteren einer Empörung faſste, wie das Gleichniſs von den Weingärtnern und das von den rebellischen Bürgern, welches wir oben aus dem von den Minen ausgeschieden haben. Noch bestimmter aber weigert sich der letzte Zug unsrer Parabel bei Matthäus, der mit dem hochzeitlichen Kleide, im Zusammenhang mit dem Übrigen ursprünglich gesprochen worden zu sein. Hatte nämlich der König so eben alle nur immer Aufzutreibende, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, zum Mahle führen lassen: so konnte er sich nicht verwundern, daſs nicht Alle hochzeitlich aufgeschmückt waren. Denn daſs die von der Straſse weg Geholten vorher hätten nach Hause gehen sollen, um sich zu waschen und besser anzuziehen [32]), ist ebenso in den Text hineingetragen, als daſs nach der Sitte morgenländischer Herrscher der König den Geladenen jedem einen Kaftan habe austheilen lassen, dessen Nichtge-

32) Fritzsche, S. 656.

brauch somit auch dem Ärmsten zum Vorwurf gemacht werden konnte [33]); eine Sitte, welche theils für jene Zeit unerwiesen ist [34]), theils nicht blos stillschweigend vorausgesezt werden durfte, weil ohne diesen Zug der Unwille des Königs unbegründet erscheint. Doch nicht allein dem Will, sondern auch der Idee dieser Parabel ist der fragliche Zusaz entgegen. Denn bis dahin bewegte sich dieselbe in dem nationalen Gegensaz der widerspenstigen Juden und der heilsbegierigen Heiden: nun müfste sie auf Einmal zu dem moralischen von Würdigen und Unwürdigen überhaupt übergehen. Dafs, nachdem die Juden die Ladung zum Gottesreiche verschmäht hatten, die Heiden in dasselbe berufen werden sollten, ist eine Idee für sich, mit welcher sich daher die Parabel bei Lukas, wie billig, schliefst; dafs, wer sich der Berufung nicht durch entsprechende Gesinnung würdig zeige, aus dem Reiche wieder ausgeschlossen werde, ist eine andere Idee, welche eine abgesonderte Behandlung in einer andern Parabel verlangte. Alles leitet uns daher auch hier wieder auf die schon sonst ausgesprochene [35]) Vermuthung hin, dafs der Schlufs dieser Gleichnifsrede bei Matthäus Fragment einer andern Parabel sei, welche, weil beide von einem Gastmahl handelten, leicht in der Sage oder in der Erinnerung eines Einzelnen mit dem Gleichnifs, welches in seiner Reinheit durch Lukas aufbewahrt worden ist, zusammenfliefsen konnte. Diese andre Parabel müfste einfach dahin gelautet haben, dafs ein König verschiedene Gäste zu einem Hochzeitmahle geladen habe unter der

33) Paulus, ex. Handb. 3, 2, S. 210; Olshausen, b. Comm., 1, S. 311.

34) s. Fritzsche, a. a. O.

35) Aus dem Zusazblatt zu Schleiermacher's Beiträgen ersehe ich, dass auch ein Recensent im theol. Literaturblatt, 1831, No. 88. hier eine Verschmelzung zweier ursprünglich verschiedenen Parabeln vermuthet hat.

stillschweigenden Voraussetzung eines würdigen Anzugs, und dafs er sofort ein Individuum, bei welchem er diesen nicht fand, seiner verdienten Strafe übergeben habe [36]). So hätten wir hier die Erscheinung einer noch complicirteren Parabel als oben, einer Parabel, bei welcher 1) das Gleichnifs von den unfruchtbaren Gästen (Luc. 14.) die Grundlage bildet, doch so, dafs 2) ein Faden aus dem Gleichnifs von den rebellischen Weingärtnern oder Bürgern darein verwoben, der Schlufs aber 3) aus einem sonst nicht bekannten Gleichnifs vom unhochzeitlichen Gewande darangenäht ist; eine Erscheinung, welche uns einen folgenreichen Blick in die Art und Weise gestattet, wie die evangelische Tradition mit ihrem Stoff zu verfahren pflegte.

§. 73.

Vermischte Lehr- und Streitreden Jesu.

Da die Reden Matth. 15, 1—20. schon oben erwogen sind, so ist zu 18, 1 ff. Marc. 9, 33 ff. Luc. 9, 46 ff. überzugehen, wo sich an die durch einen Rangstreit der Jünger veranlafste Aufstellung eines Kindes verschiedene Reden knüpfen. Vollkommen angemessen schliefst sich bei Matthäus an die Aufstellung des Kindes zunächst die Ermahnung, wieder Kinder zu werden und sich wie dieſs Kind zu erniedrigen (V. 3. 4.); wogegen, wie hiemit der folgende Ausspruch Jesu, wer ein solches Kind in seinem Namen aufnehme, der nehme ihn selbst auf, zusammenhänge, schon nicht ebenso klar ist. Denn aufgestellt war das Kind, um den Jüngern anschaulich zu machen, was sie ihm nachthun, nicht, was sie ihm thun sollten, und wie

36) Ähnliche Parabeln, wie die vom hochzeitlichen Gewand für sich genommen gedacht werden müsste, finden sich in mehreren jüdischen Schriften, z. B. Kohelcth R. 9, 8, und Midrasch Mischle 16, 11. bei Wetstein, p. 471. vgl. Schabbath f. 152, 2 bei Maresius N. T. ex. Talm. ill. p. 117.

Jesus diese Absicht auf Einmal aus den Augen verlieren konnte, begreift man nicht. Noch greller als bei Matthäus tritt das Unzusammenhängende dieses Ausspruchs bei Markus und Lukas darin hervor, dafs sie nach der Aufstellung des Kindes unmittelbar das ὃς ἐὰν δέξηται κ. τ. λ. folgen lassen, so dafs also Jesus schon während des Aufstellens vergessen haben müfste, wefswegen er das Kind aufstellte, nämlich, um es als nachahmungswürdig, nicht aber um es als aufnahmsbedürftig darzustellen. Von seinen Schülern, den μικροῖς τούτοις, pflegte Jesus zu sagen, wer sie aufnehme, nehme ihn selbst, und in ihm denjenigen auf, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40 ff. Luc. 10, 16. Joh. 13, 20): von den Kindern sagte er sonst nur, wer das Himmelreich nicht als ein Kind aufnehme, der werde nicht hineinkommen (Marc. 10, 15. Luc. 18, 17). Dieser Ausspruch würde auch hieher trefflich sich eignen, und man möchte fast die Vermuthung wagen, dafs hier das ursprünglich hiehergehörige ὃς ἐὰν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον mit dem ähnlich lautenden ὃς ἐὰν δέξηται παιδίον τοιοῦτον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου verwechselt worden sein möge.

Wie in unmittelbarster Beziehung auf das zuletzt angeführte Wort Jesu fügen hierauf Markus (V. 38 f.) und Lukas (V. 49 f.) durch ein ἀποκριθείς die Nachricht ein, welche Johannes Jesu gegeben haben soll, dafs sie einem Menschen, der in Jesu Namen Dämonen austrieb, ohne sich doch an sie anzuschliefsen, dieſs niedergelegt haben. Schleiermacher fafst den Zusammenhang so: weil Jesus eben die Aufnahme der Kinder ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (V. 37) empfohlen hatte, so habe ihm Johannes das Geständnifs gethan, sie hätten bisher das, dafs einer etwas gerade ἐπὶ τῷ ὀνόματι σου (V. 37) thue, so wenig für die Hauptsache gehalten, dafs sie einem, der sich nicht an sie angeschlossen, das Handeln auf seinen Namen gewehrt haben [1]).

1) Über den Lukas S. 133 f.

Allein dafs Johannes aus dem in der Rede Jesu dem Sinne nach nicht hervortretenden, und durch die Anschauung des in die Mitte gestellten Kindes noch besonders in den Hintergrund gedrängten Beisatz: ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου im Augenblick den allgemeinen Gedanken sollte herausgezogen haben: also ist das im Namen Jesu bei allem Thun die Hauptsache, und ebenso schnell auf den ganz entfernt liegenden Fall reflektirt: mit dieser Regel steht unser Verfahren gegen jenen Exorcisten im Widerspruch, das setzt Schleiermacher'sche Denkfertigkeit voraus, nicht eine Schwäche, wie sie den Jüngern damals noch eigen war. Dennoch hat Schleiermacher unfehlbar das Rechte getroffen, wenn er in dem Ausdruck ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου das Band zwischen der vorhergehenden Rede Jesu und dieser ἀπόφθεγμας des Johannes erkannt hat, nur dafs dieses Band kein inneres und ursprüngliches ist, sondern ein äusseres und secundäres. Denn wenn es zwar für die zuhörenden Jünger viel zu ferne lag, bei jenem Worte Jesu sich durch innere Gedankenvermittlung sogleich jenes Falls aus ihrer Praxis zu erinnern: so lag dem nach Reminiscenzen aus der evangelischen Tradition schreibenden Referenten im dritten Evangelium, aus welchem der im zweiten hier geschöpft zu haben scheint, nach unsern bisherigen Beobachtungen nichts näher, als durch das Schlagwort ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου in der ebengemeldeten Rede Jesu an eine Anekdote mit demselben Schlagworte erinnert zu werden, und sie auf diese äusserliche Ähnlichkeit hin frischweg anzuknüpfen.

Nachdem hierauf Matthäus (V. 6 f.) an die Empfehlung der Aufnahme solcher Kinder die Warnung vor dem σκανδαλίζειν τῶν μικρῶν τούτων, was aber nach dem jüdischen und N. T.lichen Sprachgebrauch die Jünger und Anhänger Jesu sind [2]), angeschlossen hat, und auch Markus, unerachtet der beschriebenen Unterbrechung, doch

2) Euthymius in Matth. p. 391.

(V. 42.) auf dieselbe Weise fortgefahren ist, ohne Zweifel weil er von Lukas, der hier abbricht und die Reden von den σκανδάλοις weiter unten (17, 1 ff.) ohne Zusammenhang einfügt, zu Matthäus übersprang [3]): folgt bei Matthäus (V. 8 f.) und Markus (V. 43 f.) eine Stelle, welche allein schon den Auslegern über die Art der Synoptiker, die Aussprüche Jesu zusammenzureihen, die Augen öffnen sollte. An die Warnung Jesu vor dem σκανδαλίζειν der Kleinen nämlich und den Weheruf über den, durch welchen τὸ σκάνδαλον ἔρχεται knüpfen sie die Gnomen von dem σκανδαλίζειν der Hand, des Auges u. s. w. So konnte Jesus nicht fortfahren, da die Sätze: verführet die Kleinen nicht! und: lasset euch durch eure Sinnlichkeit nicht verführen! ausser dem Worte: Verführen nichts Gemeinsames haben. So fällt uns von selbst in die Hand, was es auch mit dieser Verbindung für eine Bewandtniſs hat. Das Schlagwort σκανδαλίζειν rief dem Referenten im ersten Evangelium Alles, was er an hievon handelnden Reden Jesu wuſste, in das Gedächtniſs zurück, und unerachtet er die Aussprüche von der Verführung durch die eignen Glieder schon in der Bergrede in besserem Zusammenhang wiedergegeben hatte, kann er doch der Versuchung nicht widerstehen, sie auch hier, blos *ad vocem* σκανδαλίζειν, mitzutheilen, worauf er jedoch V. 10. den Zusammenhang mit V. 6 und 7. wieder aufnimmt, und noch ein weiteres die μικροὶ betreffendes Diktum beifügt. Den Werth der μικροὶ läſst hierauf Matthäus Jesum durch den Satz, daſs des Menschen Sohn gekommen sei, das Verlorene zu suchen, und durch das Gleichniſs vom verlorenen Schaf begründen (V. 11—14). Da jedoch nicht abzusehen ist, wie Jesus die μικροὶ geradezu zu dem ἀπολωλός soll haben rechnen können: so scheint jene Gnome Luc. 19, 10. bei der Berufung des Zacchäus, diese

3) s. Savaixe, über die Quellen des Markus, S. 111.

Parabel aber Luc. 15, 3 ff. als Erwiederung auf den Anstofs der Pharisäer an seiner Zöllnerfreundschaft besser zu stehen, und von Matthäus nur defswegen hiehergestellt zu sein, weil ihm bei den Reden Jesu von den μικροῖς leicht auch die von den ἀπολωλόσι, beides Beweise seiner ταπεινόφρ. und φιλανθρωπία, einfallen konnten.

Zwischen der Moral der bezeichneten Parabel (V. 14.) und den folgenden Regeln für das Verhalten der Christen bei Beleidigungen durch Andere (V. 15 ff.) liegt wiederum nur ein Verbalzusammenhang durch die Worte ἀπόληται und ἐκζητῆσαι zu Tage, indem der Ausspruch, Gott wolle nicht, dafs dieser Geringsten einer verloren gehe, an den andern erinnern konnte, dafs man also die Brüder durch Versöhnlichkeit zu gewinnen suchen müsse. Wegen der Anweisung (V. 17.), den Beleidiger in gewissen Fällen vor die ἐκκλησία zu bringen, wird diese Stelle gewöhnlich unter den Beweisen, dafs Jesus eine Kirche habe stiften wollen, aufgeführt. Allein Jesus spricht hier von einer bereits bestehenden Institution, also von der jüdischen Synagoge, wofür auch die auffallende Analogie dieser Anweisungen mit jüdischen Vorschriften spricht [4]). Der Referent freilich scheint an die zu gründende neue Gemeinde gedacht zu haben, wenn er Jesum sofort die schon früher dem Petrus gegebene Vollmacht zu binden und zu lösen, also eine neue messianische Religionsverfassung zu begründen, sämmtlichen Jüngern ertheilen läfst, womit sodann die Aussprüche von der Erhörung des einmüthigen Gebets und von der Gegenwart Jesu bei zwei oder drei in seinem Namen Versammelten zusammenhängen, welche gleichfalls nicht ohne Analogie in jüdischen Schriften sind [5]).

Die nächste Rede, die uns begegnet, Matth. 19, 3—12. Marc. 10, 2—12. ist, obzwar nach den Evangelisten auf

4) s. Wetstein, Lightfoot, Schöttgen z. d. St.

5) Beracheth, f. 6, 1. bei Schöttgen 1, S. 132 f.

der letzten Festreise Jesu vorgefallen, doch eine jener Disputationen, welche sie sonst gröfstentheils in den letzten Aufenthalt Jesu in Jerusalem stellen. Pharisäer legen ihm die in den jüdischen Schulen damaliger Zeit vielbesprochene [6]) Frage vor, ob man das Eheweib um jeder beliebigen Ursache willen entlassen könne? Wenn man hiebei, um Jesum nicht in Widerspruch mit der modernen Praxis kommen zu lassen, darauf dringt, dafs er nur diejenige Art der Ehetrennung, von welcher man damals allein wufste, nämlich das willkührliche Wegschicken der Frau, nicht aber die gerichtliche Scheidung, wie sie jezt eingeführt ist, mifsbilligt habe [7]): so ist damit doch zugestanden, dafs Jesus, soweit er von Ehetrennungen wufste, sie allgemein verworfen hat, wobei also noch sehr die Frage ist, ob ihn die neuere Art, die Ehe aufzulösen, wenn er davon Kunde hätte bekommen können, bewogen haben würde, jene allgemeine Verwerfung einzuschränken? Auch bei dem folgenden, durch eine Frage der Jünger veranlafsten Ausspruch, von welchem Jesus selber sagt, nicht Alle begreifen ihn, sondern nur οἷς δέδοται, dafs nämlich die Ehelosigkeit auch um des Reichs Gottes willen übernommen werden könne (V. 11 f.), hat man, um Jesum nichts den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken einzuschwärzen, nur mit Rücksicht auf die bevorstehenden Zeitumstände, oder damit sie in ihrer apostolischen Thätigkeit nicht gehindert würden, habe Jesus den Jüngern, sofern sie es vermöchten, die Ehelosigkeit angerühmt [8]); allein im Zusammenhang liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1 Kor. 7, 25 ff. [9]), sondern es ist auch hier wieder ei-

---

6) Bemidbar R. ad. Num. 5, 30. bei Wagenseil p. 503.

7) z. B. Facund. L. J. 1, b. S. 46.

8) Ders. ebendas. S. 50. ex. Handb. 2, S. 599.

9) In dieser Stelle wird zwar die Ehelosigkeit zuerst nur δια

ner der Orte, wo ascetische Grundsätze, wie sie damals zuverlässig unter den Essenern [10]), wahrscheinlich aber noch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen.

Die Streitreden, welche nach dem Einzug Jesu in Jerusalem Matthäus fast durchaus in Übereinstimmung mit den beiden andern Synoptikern folgen läfst (21, 23—27. 22, 15—46.) [11]), sind gewifs vorzüglich ächte Stücke, weil sie so ganz im Geist und Ton damaliger rabbinischer Dialektik gehalten sind. Unter ihnen sind die dritte und fünfte dadurch besonders merkwürdig, dafs sie Jesum als Schrifterklärer zeigen. In Bezug auf den ersteren Fall, wo Jesus den Sadducäern aus der mosaischen Benennung Gottes als *θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ*, da doch Gott nicht *θεὸς νεκρῶν*, sondern *ζώντων* sei, zu beweisen sucht, *ὅτι ἐγείρονται νεκροί* (V. 31—33. parall.), giebt Paulus zwar zu, dafs Jesus hier subtil argumentire, doch liege in seiner Prämisse wirklich das, was er daraus ableite [12]). Allein in dem zur Formel gewordenen אֱלֹהֵי־אַבְרָהָם u. s. w. ist nichts enthalten, als dafs Jehova, wie er der Schutzgott dieser Männer gewesen sei, so fort und fort auch für ihre Nachkommen es sein werde: an ein auch nach ihrem Tode fortdauerndes individuelles Verhältnifs Jehova's zu jenen Männern wird sonst im Pentateuch nicht gedacht, und in unsre Worte konnte es nur durch rabbinische Hermeneutik zu einer Zeit hineingelegt werden, in

τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην empfohlen; dabei aber bleibt der Apostel nicht stehen, sondern führt V. 32 ff. in dem: *ὁ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ Κυρίου — ὁ δὲ γαμήσας τὰ τοῦ κόσμου* einen Grund für die Ehelosigkeit an, der unter allen Umständen gültig sein müsste, und in den ascetischen Hintergrund der Ansichten des Paulus blicken läst.

10) s. Gieseler, Philo, 2. S. 310 f.

11) Eine bündige Erläuterung derselben giebt Hase, L. J. §. 118.

12) ex. Handb. 3, 2, S 255.

welcher man die indefs aufgegangene Idee der Unsterblichkeit um jeden Preifs auch schon in dem Gesetze finden wollte, wo sie doch nicht anzutreffen ist; wie denn die Beziehung Gottes auf Abraham, Isaak und Jakob auch sonst in rabbinischen Argumentationen, die schwerlich alle dieser Beweisführung Jesu nachgebildet sind, zum Beleg der Unsterblichkeit gebraucht sich findet [13]). Sieht man sich auch noch in den neuesten Commentaren um, so findet man nirgends ein unumwundenes Geständnifs, wie es mit dieser Argumentation Jesu steht. Olshausen weifs Wunder von der tiefen Wahrheit dieser Beweisführung zu sagen, aus welcher er nebenher noch 1) die Authentie, 2) die Göttlichkeit des Pentateuchs auf dem kürzesten Wege ableiten zu können glaubt; Paulus liest den Nerv des Beweises zwischen den Linien des Textes; Fritzsche schweigt. Wozu diese Winkelzüge? warum den Ruhm, in dieser Sache klar gesehen und offen geredet zu haben, dem Wolfenbüttler Fragmentisten überlassen [14])? Zu welchen Gespenstern und Doppelgängern macht man einen Moses, einen Jesus, wenn sie unter ihren Zeitgenossen herumgewandelt haben sollen, ohne auf lebendige Weise mit deren Einsichten und Schwächen, wie mit ihren Freuden und Leiden zusammenzuhängen, sondern losgetrennt von ihrer Zeit und ihrem Volk sollen sie nur äusserlich und aus Anbequemung sich diesen gleichgestellt, innerlich aber und ihrem Wesen nach in den vordersten Reihen der neuesten Zeit und ihrer Erkenntnisse gestanden haben. Würdiger gewifs, ja allein fähig der Theilnahme und Verehrung sind diese Männer dann, wenn sie auf ächtmenschliche Weise kämpfend mit den Schranken und Vorurtheilen ihrer Zeit diesen in hundert Nebendingen unterlegen sind, nur nicht in Bezug

13) s. Gemara Hieros. Berac. f. 5, 4. bei Lightfoot, S. 423, und R. Manasse ben Isr. bei Schöttgen 1, S. 180.

14) s. dessen 4tes Fragment, in Lessing's 4tem Beitrag, S. 434 ff.

auf den Einen Punkt, in welchem jeder von ihnen die Weltgeschichte vorwärts zu bringen berufen war.

Dafs nun aber vollends von der Streitfrage über den Messias als Davids Sohn und zugleich Herrn, welche Jesus den Pharisäern vorlegt (V. 41—46.), Paulus behaupten kann, sie sei ein Muster textgemäfser Schriftauslegung [15]), erregt kein gutes Vorurtheil für die Textgemäfsheit seiner eigenen. Nach ihm will Jesus, wenn er fragt, wie doch David im 110ten Psalm den Messias, welcher laut der allgemeinen Vorstellung vielmehr sein Sohn war, seinen Herrn nennen könne? die Pharisäer darauf aufmerksam machen, dafs eben in diesem Psalm weder David noch vom Messias rede, sondern ein anderer Dichter rede von David als seinem Herrn, so dafs dieser kriegerisch lautende Psalm gar kein messianischer sei. Warum sollte, fragt Paulus, Jesus diesen Sinn des Psalms nicht gefunden haben, da er an sich wahr ist? Allein das ist eben das πρῶτον ψεῦδος dieser ganzen Art von Exegese, zu meinen, was an sich, oder näher für uns, wahr ist, das müsse bis auf das Einzelste hinaus auch schon für Jesum und die Apostel das Wahre gewesen sein. Wie kann, da die älteren jüdischen Erklärer den Psalm grofsentheils vom Messias verstanden [16]), da die Apostel ihn als Weissagung auf Christum gebrauchen (A. G. 2, 34 f. 1 Kor. 15, 25.), da Jesus selbst nach Matthäus und Markus durch den Zusatz ἐν πνεύματι zu Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν Κύριον offenbar seine Beistimmung zu der Meinung, dafs hier David, und zwar vom Messias spreche, ausdrückt: wie kann man da annehmlich finden, dafs Jesus der entgegengesetzten Meinung gewesen sei? Bleibt es vielmehr dabei, was auch Olshausen gut ausführt, dafs Jesus den Psalm als messianischen voraussetzte, aber eben-

15) L. J. 1, b, S. 115 ff.

16) s. Wetstein, z. d. St.; Hengstenberg, Christol. 1, a, S. 140 f; auch Paulus selbst, ex. Handb. 3, a, S. 283 f.

so sehr, wonach dann Paulus Recht behält, dafs er ursprünglich nicht auf den Messias, sondern auf einen jüdischen Regenten, sei dieser nun David oder ein anderer, gieng: so sehen wir hier im Munde Jesu ein Muster nicht textgemäfser, wohl aber zeitgemäfser Schriftauslegung, was wir uns denn nach dem oben Bemerkten nur gar nicht wollen wundern lassen. Den Schlüssel zu dem Räthsel, welches er den Pharisäern aufgab, hat Jesus nach des Referenten Ansicht ohne Zweifel in der Lehre von der höheren Natur des Messias besessen; da die Pharisäer nach unsrer Erzählung diese Auskunft nicht fanden, so scheint ihnen jene Lehre nicht geläufig gewesen zu sein. Die Absicht Jesu bei Vorlegung dieser Frage war, den Pharisäern zu zeigen, dafs auch er, was sie früher gegen ihn versucht hatten, im Stande sei, sie durch verfängliche Fragen in die Enge zu treiben, und zwar mit besserem Erfolg als sie. Defswegen stellen die Evangelisten dieses Stück an den Schlufs der von ihnen mitgetheilten Disputationen, und Matthäus setzt die Schlufsformel: οὐδεὶς ἐτόλμησέ τις ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας ἐπερωτῆσαι αὐτὸν οὐκέτι gewifs passender hieher als Lukas nach der Zurechtweisung der Sadducäer (20, 40.), oder Markus nach der Verhandlung über das gröfste Gebot (12, 34.).

Zunächst vor dieser von Jesu den Pharisäern gestellten Aufgabe nämlich erzählen die beiden ersten Evangelisten eine Verhandlung Jesu mit einem νομικὸς oder γραμματεύς über das vornehmste Gebot (Matth. 22, 34 ff. Marc. 12, 28 ff.), welche Matthäus an die Disputation mit den Sadducäern so anknüpft, als hätten die Pharisäer durch ihre Frage nach dem höchsten Gebot die Niederlage der Sadducäer rächen wollen. So befreundet aber waren diese beiden Sekten bekanntlich nicht, sondern umgekehrt war nach A. G. 23, 7. die eine geneigt, sich auf die Seite eines sonst Angefeindeten zu schlagen, wenn sich dieser als Gegner der andern zu stellen wufste. Sondern hier mufs Schnek-

KERNBURGER's [17]) Beobachtung gelten, dafs Matthäus nicht selten (3, 7. 16, 1.) die Pharisäer und Sadducäer in einer Weise nebeneinanderstelle, wie sie keineswegs in der sie feindlich trennenden Wirklichkeit, sondern nur in der traditionellen Erinnerung, in welcher der eine Gegensatz den andern hervorrief, gestanden haben können. Leidlicher weifs in dieser Hinsicht Markus dieses Gespräch an das vorige anzuschliefsen; indefs scheint eben das ein Irrthum der Synoptiker zu sein, dafs sie meinen, diese, der Ähnlichkeit wegen in der Überlieferung zusammengruppirten Verhandlungen müssen auch der Zeit nach auf einander so gefolgt sein, dafs eine Rede die andre gab. Dem Lukas fehlt die Frage nach dem höchsten Gebot im Zusammenhang dieser Streitreden; eine ähnliche Erzählung aber hat er schon früher in dem Reisebericht, 10, 25 ff. gehabt. Hier ist nun die gewöhnliche Ansicht, dafs die beiden ersten Evangelisten Eine und dieselbe Begebenheit berichten, der Dritte aber eine verschiedene [18]). Wirklich unterscheidet sich die Erzählung des Lukas von der der beiden andern in mehreren nicht unwesentlichen Punkten. Zuerst in Betreff der Zeitordnung auf die bereits erwähnte Weise, und dieſs hat wohl am meisten für die Auseinanderhaltung gewirkt; hienächst in der Frage, welche bei Lukas nach einer Lebensregel zum Behuf der Ererbung der ζωὴ αἰώνιος, bei den andern nach dem höchsten Gebote lautet; dann in dem Subjekt, welches die höchsten Gebote ausspricht, was bei den zwei ersten Synoptikern Jesus, bei dem dritten der Schriftgelehrte ist; endlich auch in dem Ausgang der Sache, indem bei Lukas der νομικός eine zweite, rechthaberische Frage thut, an welche sich das Gleichnifs

17) Über den Ursprung u. s. f. S. 45. 47.

18) so Paulus, ex. Handb. 2, S. 570 ff. vgl. 3, 2, 261; Olshausen, 1, S. 602 vgl. 851.

vom barmherzigen Samariter schliefst, während er bei den beiden andern ohne weitere Frage befriedigt oder abgefertigt sich giebt. Indefs auch zwischen der Erzählung des Matthäus und der des Markus zeigen sich erhebliche Verschiedenheiten. Die hauptsächlichste betrifft den Charakter des Fragenden, der bei Matthäus als πειράζων, bei Markus in gutmüthiger Absicht kommt, weil er wufste, dafs Jesus den Sadducäern καλῶς ἀπεκρίθη. Paulus zwar, unerachtet er anderswo (Luc. 10, 25.) den ἐκπειράζων selbst als einen eigensüchtigen Probemacher nimmt, erklärt doch, hier bei Matthäus könne πειράζων nur im guten Sinne gemeint sein [20]). Allein ein Grund hiezu liegt im Matthäus nicht, sondern nur im Markus und in der unberechtigten Voraussetzung, dafs beide Referenten in Bezug auf den Charakter und die Absicht des fragenden Gesetzlehrers nicht verschiedener Meinung gewesen sein können. Mit Recht hat hiegegen Fritzsche darauf aufmerksam gemacht, wie hier einer Vereinigung des Matthäus mit dem Markus theils die Bedeutung des πειράζων, theils der Zusammenhang entgegenstehe, welcher nicht gestatte, eine Reihe böswilliger Fragen der Gegner Jesu ohne besondre Anzeige durch eine gutgemeinte unterbrochen zu denken [21]). Mit dieser Hauptdifferenz hängt die andre zusammen, dafs, während bei Matthäus der Schriftgelehrte, nachdem ihm Jesus die beiden Gebote genannt hat, wahrscheinlich beschämt, schweigt, was auch kein Zeichen einer freundlichen Stellung zu Jesu ist, er bei Markus nicht nur durch ein: καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπας Jesu Beifall giebt, sondern auch das von diesem Gesagte weiter ausführt, wofür er von Jesu, ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη, als einer bezeichnet wird, der nicht ferne vom Reich Gottes sei. Auch das kann noch ange-

20) ex. Handb. 3, a, S. 261.
21) Comm. in Matth. p. 667.

führt werden, dafs, während bei Matthäus Jesus nur von dem Gebot der Liebe spricht, er bei Markus von dem ἄκουε Ἰσραήλ, Κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν Κύριος εἷς ἐστι ausholt. Wenn man also um der Differenzen zwischen der Erzählung des Lukas und der der beiden andern willen diese unterscheiden zu müssen glaubt: so mufs man nicht geringerer Unterschiede wegen auch den Markus von Matthäus trennen, und so dreierlei Begebenheiten als zum Grunde liegend denken. Aber drei im Wesentlichen so ähnliche Vorfälle anzunehmen, fällt so schwer, dafs man sich immer wieder zu Reduktionsversuchen veranlafst finden wird. Und hier scheinen sich nun zwar vor Allem die beiden Erzählungen des Matthäus und Markus zur Identificirung darzubieten: indessen fehlt es auch weder zwischen Matthäus und Lukas an Berührungspunkten, da in beiden der γραμματεύς als πειράζων auftritt, und durch Jesu Antwort nicht zu dessen Gunsten gestimmt wird, noch auch zwischen Lukas und Markus, indem beide der Nennung der höchsten Gebote noch eine weitere erläuternde Verhandlung folgen, und in das Gespräch Jesu mit dem Schriftgelehrten Beifallsformeln wie ὀρθῶς ἀπεκρίθης, καλῶς ἐπ' ἀληθείας εἶπας einfliefsen lassen. So sehen wir, dafs, nur zwei von diesen Erzählungen zusammenzunehmen, eine halbe Mafsregel ist, und entweder alle drei auseinandergehalten werden müssen, oder, da dieſs nicht angeht, alle drei zusammengefafst, woraus wir abermals sehen, in wie freien Variationen die urchristliche Sage das gleiche Thema — hier das, dafs Jesus aus dem mosaischen Gesetze die beiden Gebote der Gottes- und Nächstenliebe als die vornehmsten herausgehoben habe, — zu behandeln pflegte.

Wir kommen nun an die grofse antipharisäische Rede, welche Matthäus K. 23. als Haupttreffen auf die Vorspiele der Disputationen folgen läfst. Auch Markus (12, 38 ff.) und Lukas (20, 45 ff.) haben hier eine Rede Jesu gegen

die γραμματεῖς, doch nur von wenigen Versen. Wohl mochte aber Jesus, wie auch die neueste Kritik zugesteht, [22]), unter den damaligen Umständen veranlafst sein, sich ausführlicher gegen jene Menschen auszulassen, und es müssen auch wohl solche scharfe Erörterungen der Katastrophe vorausgegangen sein: so dafs man also die Darstellung des Matthäus hier wenigstens nicht nach dem was die beiden andern Synoptiker geben, abmessen darf, zumal die von jenem mitgetheilte Rede in sich selber wohl zusammenhängt. Freilich hat auch hier wieder Lukas Manches von dem, was Matthäus zusammenstellt, an verschiedene Orte und Anlässe vertheilt, und hieraus würde folgen, dafs auch diesmal Matthäus den ursprünglichen Lehrstoff mit verwandten Elementen aus andrer Zeit verschmolzen habe [23]), wenn es ausgemacht wäre, dafs die Stellung jener Redestücke bei Lukas die richtige sei, was sofort zu untersuchen ist. Lukas hat, was er ausser den paar Versen, die er an gleicher Stelle wie Matthäus von der antipharisäischen Rede Jesu beibringt, mit dieser gemein hat, bei zwei pharisäischen Gastmahlen untergebracht, zu welchen er — eine nur bei ihm sich findende Artigkeit — Jesum geladen werden läfst (11, 37 ff. 14, 1 ff.), und hier ist unter den jetzigen Auslegern fast nur Eine Stimme darüber, wie natürlich und treu uns Lukas die ursprünglichen Veranlassungen dieser Reden aufbewahrt habe [24]). Nun nimmt sich wirklich bei dem zweiten der angeführten Pharisäermahle das natürlich genug aus, wie Jesus von dem dabei bemerkbaren Trachten der Geladenen nach den obersten Plätzen Veranlassung nimmt, vor dem Obenansitzen bei Gastmahlen schon aus Klugheitsrücksichten

22) Schleiermacher, über den Ursprung, S. 117 f.

23) Schulz, über das Abendmahl S. 314. Schneckenburger, über den Ursprung, S. 53.

24) Schleiermacher, über den Luk. S. 182. 196 f. Olshausen, S. 617. 655; vgl. die in der vorigen Anm. genannten.

zu warnen, was bei Matthäus und Markus, aber auch bei Lukas selbst wieder, in jener lezten antipharisäischen Rede, ohne besondern Anlafs und kürzer, sich findet. Anders dagegen verhält es sich mit den Reden, welche Lukas bei dem früheren Pharisäermahl geführt werden läfst. Hier spricht Jesus nicht nur gleich von vorne herein von ἁρπαγή und πονηρία, womit die Pharisäer ihre Schüsseln füllen, und beehrt sie mit dem Titel ἄφρονες, sondern er bricht sofort in ein ναί um das andere über sie und die Schriftgelehrten aus, und droht ihnen mit einem Strafgericht für alles Blut, das sie und die ihnen Gleichgesinnten von jeher vergossen haben. Ist nun gleich von einem jüdischen Lehrer keine attische Urbanität zu verlangen, so mufsten doch gerade auch nach morgenländischem Mafsstab gemessen solche Reden, über Tisch gegen den Wirth und die Mitgäste geführt, als die gröbste Verletzung des Gastrechts erscheinen. Dieſs hat Schleiermacher fein genug gefühlt, weſswegen er denn das Gastmahl selber friedlich vorübergehen, und erst nach demselben, als Jesus sich schon wieder draussen befand, sowohl den Gastgeber mit seiner Verwunderung über die von Jesus und seinen Jüngern unterlassene Waschung herausrücken, als auch Jesum hierauf so gewaltig antworten läfst [25]). Allein dafs auf diese Weise der Referent das Gastmahl selbst und was dabei vorgegangen gar nicht beschrieben, sondern nur des Zusammenhangs wegen erwähnt haben soll, ist eine gewaltsame Annahme, und wenn man liest: εἰσελθὼν δὲ ἀνέπεσεν· ὁ δὲ φαρισαῖος ἰδὼν ἐθαύμασεν, ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη — εἶπε δὲ ὁ Κύριος πρὸς αὐτόν, so ist es rein unmöglich, irgendwo zwischen diese Sätze den Verlauf der Mahlzeit einzuschieben, sondern es mufs sich nach der Ansicht des Erzählers sowohl das ἐθαύμασεν an das ἀνέπεσεν, als das εἶπεν an das ἐθαύμασεν unmittelbar ange-

25) a. a. O. S. 180 f.

schlossen haben. Kann aber dieß, wenn Jesus nicht auf das Gröbste gegen alle Sitte verstoßen haben soll, nicht wirklich so der Fall gewesen sein: so hat es mit dem Rühmen der Stellung dieser Rede bei Lukas ein Ende, und wir müssen nur noch sehen, wie er zu einer so falschen Stellung gekommen sein kann. Dieß finden wir, wenn wir die Art vergleichen, wie die beiden andern Synoptiker des Anstoßes Erwähnung thun, welchen die Pharisäer an der Unterlassung der Waschung vor Tische von Seiten Jesu und seiner Schule nahmen, woran sie übrigens andre Reden als Lukas knüpfen, welche schon oben betrachtet worden sind. Bei Matthäus (15, 1 ff.) kommen die γραμματεῖς und φαρισαῖοι von Jerusalem und fragen Jesum, warum seine Jünger die Sitte des Waschens vor Tische nicht beobachten, was sie also, wie man voraussetzen kann, durch das Gerücht erfahren haben mögen; bei Markus (7, 1 ff.) sehen sie unmittelbar zu (ἰδόντες), wie einige von Jesu Jüngern mit ungewaschenen Händen essen, und stellen sie darüber zur Rede; bei Lukas endlich speist, wie wir gesehen haben, Jesus selbst bei einem Pharisäer, und bei dieser Gelegenheit zeigt es sich, daß er die Waschung unterläßt. Dieß ist ein offenbarer Klimax: Hörensagen — Zusehen — Mitspeisen, und es fragt sich nur, in welcher Richtung er entstanden sein mag, ob in der absteigenden von Lukas zu Matthäus, oder in der aufsteigenden von Matthäus zu Lukas? Von dem Standpunkt der neuesten Kritik des ersten Evangeliums wird man nicht ermangeln, das Erstere zu behaupten, daß nämlich die Kunde von der ursprünglichen Scene, dem Mahle, sich in der Überlieferung verloren habe und deßwegen im ersten Evangelium fehle. Allein abgesehen von dem Undenkbaren, daß jene Reden bei einem Mahle sollten geführt worden sein, so ist es keineswegs die Weise der Sage, einen so anschaulichen Zug, wie eine Mahlzeit ist, wenn sie ihn einmal hat, wieder fallen zu lassen,

sondern eher, wenn sie ihn nicht hat, ihn zu erdichten. Wie überhaupt das Abstrakte in der Sage zum Concreten umgebildet wird: so macht sie das Mittelbare zum Unmittelbaren, das *fando audire* zum Sehen, den Zuschauer zum Theilnehmer, und da sich der Anstofs, welchen die Pharisäer an Jesu nahmen, unter Anderm auch auf Tischgebräuche bezog: so war es der Sage nahe gelegt, jenen Anstofs an Ort und Stelle entstehen, und zu diesem Behufe pharisäische Einladungen an Jesum ergehen zu lassen, von welchen nun auch bedenklich wird, dafs sie Lukas allein hat, und die beiden andern Synoptiker nichts von dergleichen wissen. Hiedurch wird dann auch das andre der erwähnten Pharisäermahle verdächtig, und wir sehen hier wieder den Lukas in seiner beliebten Geschäftigkeit, zu überlieferten Reden Jesu passend scheinende Rahmen zu verfertigen oder aufzunehmen, — ein Verfahren, welches von der historischen Wahrheit um ein gutes Stück weiter abliegt, als das Bestreben des Matthäus, Reden aus verschiedenen Zeiten, doch ohne eigne Zuthat, zusammenzustellen. Der bezeichnete Klimax übrigens ist dem sonstigen Verhältnifs der Synoptiker gemäfs nur so zu denken, dafs Markus, welcher in dieser Erzählung augenscheinlich den Matthäus vor sich hatte, in dessen Darstellung das anschauliche ἰδόντες hineintrug, während Lukas, von beiden unabhängig, sogar ein ὄντινον sei es von der weiter fortgeschrittenen Sage überkam, oder mit regerer Phantasie dazudichtete.

Sonst ist aus dieser Rede besonders V. 35. viel besprochen worden, wo Jesus seinen Zeitgenossen droht, dafs alles unschuldig vergossene Blut von Abel bis zu dem im Heiligthum ermordeten Zacharias, Barachias Sohn, über sie kommen werde. Da nämlich derjenige Zacharias, von welchem 2 Chron. 24, 20 ff. ein solches Ende erzählt wird, ein Sohn nicht von Barachias, sondern von Jojada war, dagegen im jüdischen Krieg ein Zacharias Baruchs Sohn ein gleiches Ende

nahm [26]): so glaubte man eine Verwechselung jenes früheren Faktums mit diesem späteren hier zu finden, was man sofort als Mitbeweis einer späteren Abfassung des ersten Evangeliums gebrauchte [27]). Ebensogut indefs kann der nach der Chronik ermordete Zacharias Jojada's Sohn mit dem gleichnamigen Propheten, der ein Sohn von Barachias war (Zach. 1, 1. LXX; Baruch bei Josephus ist nicht einmal derselbe Name), verwechselt worden sein [28]), zumal auch ein Targum, offenbar in Folge der gleichen Verwechslung mit dem Propheten, der ein Enkel Iddo's war, den ermordeten Zacharias einen Sohn von Iddo nennt [29]).

Nachdem wir nun von den Reden Jesu bei Matthäus alle diejenigen betrachtet und mit ihren Parallelen verglichen haben, welche uns nicht entweder schon früher vorgekommen sind, oder später, theils in der Betrachtung einzelner Begebenheiten aus der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, theils in der Leidensgeschichte noch vorkommen werden: so könnte es zur Vollständigkeit zu gehören scheinen, dafs wir ebenso auch noch die Zusammenstellungen, in welchen die beiden andern Synoptiker die Reden Jesu geben, für sich betrachteten, und von da aus auf die Parallelen im Matthäus hinüberschen. Indefs auf die merkwürdigsten Redemassen bei Markus und Lukas haben wir bereits einen vergleichenden Blick geworfen, die Parabeln, welche beiden eigenthümlich sind, durchgegangen, das Übrige aber, was sie an Reden voraushaben, wird uns theils gleichfalls später noch vorkommen, theils ergiebt sich der Standpunkt für die Betrachtung desselben aus dem Bisherigen: weswegen es hiebei sein Bewenden haben mag.

---

26) Joseph. b. j. 4, 5. 4.

27) Fritzsche, Einleitung in das N. T. 1, S. 510 ff. Hug, Einl. in das N. T. 2. S. 10 ff.

28) s. die gründliche Untersuchung von Thrlof, über Zacharias Barachias Sohn, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journ. 2, S. 401 ff.

29) Targum Thren. 2, 20, bei Wetstein, S. 491.

Siebentes Kapitel.

Reden Jesu im vierten Evangelium.

§. 76.

Die Unterredung Jesu mit Nikodemus.

Das erste gröfsere Redestück, welches uns das johanneische Evangelium mittheilt, ist die Unterhaltung Jesu mit Nikodemus (3, 1—21.). Vorher (2, 23—25.) war berichtet worden, wie während des ersten von Jesu seit seinem öffentlichen Auftritt besuchten Paschafestes durch die σημεια, welche er verrichtete, Viele zum Glauben an ihn gebracht worden seien, wie aber er sich ihnen nicht anvertraut habe, weil er sie — ohne Zweifel in Hinsicht der Unsicherheit und Unreinheit ihres Glaubens — durchschaute. Nun wird, als Beispiel sowohl von dem Anhang, welchen Jesus schon damals fand, als auch von der Behutsamkeit, mit welcher er bei Prüfung und Aufnahme seiner Anhänger zu Werke gieng, die Art näher beschrieben, wie sich Nikodemus, ein zur Pharisäersekte gehöriger jüdischer ἀρχων, an ihn gewendet, und wie ihn Jesus behandelt habe.

Von diesem Nikodemus erfahren wir einzig durch das johanneische Evangelium, welches ihn auch 7, 50 f. als Fürsprecher für Jesum insofern auftreten läfst, als er diesen nicht ungehört verdammt wissen will, und 19, 39. ihn die Sorge für die Bestattung Jesu mit Joseph von Arimathäa theilen läfst. Mit Recht hat die neuere Kritik es befremdend gefunden, dafs Matthäus (mit den übrigen Synoptikern) auch nicht einmal den Namen jenes merkwürdigen Anhängers Jesu irgendwo nenne, so dafs wir Alles,

was uns von demselben bekannt ist, aus dem vierten Evangelium erfahren müssen, da doch das eigenthümliche Verhältnifs, in welchem Nikodemus zu Jesu gestanden, und dafs auch er an seiner Bestattung Theil genommen, dem Matthäus ebensogut als dem Johannes habe bekannt sein müssen. Dieſs wird sofort in den Kreis jener Gründe gezogen, welche beweisen sollen, dafs das erste Evangelium nicht vom Apostel Matthäus verfafst, sondern aus ziemlich später Tradition entstanden sei [1]). Allein auch an der gemeinen urchristlichen Sage, aus welcher die Synoptiker schöpften, mufs es auffallen, dafs sie von diesem Nikodemus nichts weifs. Hat sie doch die Namen aller übrigen, welche dem gemordeten Meister die lezte Ehre erweisen halfen, eines Joseph von Arimathäa und der beiden Marien, mit rührender Pietät in ihre Gedenkbücher eingezeichnet (Matth. 27, 57—61. parall.): warum sollte ihr in sämmtlichen uns aufbehaltenen Denkmalen gerade dieser Nikodemus entgangen sein, welcher unter den Theilnehmern an der Bestattung Jesu durch jenen nächtlichen Besuch bei ihm und die Fürsprache für ihn besonders ausgezeichnet war? Dafs, wenn der Mann sich in der That so hervorgethan, sein Name dennoch aus der vulgären evangelischen Überlieferung habe verschwinden können, dieſs ist so schwer sich begreiflich zu machen, dafs man sich genöthigt findet, zu versuchen, ob nicht das Umgekehrte erklärlicher ist, wie nämlich, ohne dafs er wirklich in einem solchen Verhältnifs zu Jesu stand, die Sage davon sich dennoch bilden, und vom Verfasser des vierten Evangeliums aufgenommen werden konnte.

Joh. 12, 42. wird ausdrücklich hervorgehoben, dafs auch ἐκ τῶν ἀρχόντων πολλοὶ an Jesum geglaubt haben, nur haben sie aus Furcht vor dem pharisäischen Bann es nicht wollen laut werden lassen, indem sie fälschlich die δόξα

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 321.

τῶν ἀνθρώπων der δόξα τοῦ θεοῦ vorgezogen haben [2]). Dass nun gegen das Ende der Laufbahn Jesu wirklich viele Vornehme, wenn auch nur insgeheim, an ihn geglaubt haben sollten, ist deswegen nicht sehr wahrscheinlich, weil sich in der Apostelgeschichte so gar keine Spur davon findet; denn dass der Rath des Gamaliel (A.G. 5, 34 ff.) nicht aus einer, der Sache Jesu positiv günstigen Gesinnung hervorgegangen war, scheint sein Schüler Saulus zu beweisen. Auch lassen die synoptischen Evangelien Jesum unumwunden aussprechen, dass das Geheimniss seiner Messianität nur den νηπίοις klar geworden, den σοφοῖς und συνετοῖς aber verborgen geblieben sei (Matth. 11, 25. Luc. 10, 21.), und erwähnen als Anhänger Jesu aus der herrschenden Klasse nur jenen Joseph von Arimathäa. Wie konnte denn aber, wenn Jesus ohne Anhang von Vornehmen geblieben war, die Sache dennoch später auf die bezeichnete Weise dargestellt werden? Joh. 7, 48 f. lesen wir, wie die Pharisäer Jesum durch die Bemerkung herabzusetzen gesucht haben, dass keiner ἐκ τῶν ἀρχόντων ἢ ἐκ τῶν φαρισαίων, sondern nur der unwissende ὄχλος an ihn glaube, und auch spätere Gegner des Christenthums, wie Celsus, legten besonderes Gewicht darauf, dass Jesus ἀνυφόρτους ἀνθρώπους, τελώνας καὶ ναύτας τὸν πονηροτάτους, zu Schülern gehabt habe [3]). Dieser Vorwurf war ein Stachel im Bewusstsein der ersten Gemeinde, und wenn

2) Diese „geheimere Runde" muss freilich einem Ausleger, wie Dr. Paulus, höchst willkommen sein, weil sie „über manche Vorfälle des Lebens Jesu, deren Ursachen nicht öffentlich erscheinen, einen merkwürdigen Wink giebt" (L. J. 1, b, S. 161), d. h. weil auch Paulus, wie Bauer und Venturini, nur weniger offen, dergleichen einflussreiche geheime Verbündete als deus ex machina zur Erklärung mancher Wunderthaten im Leben Jesu (Verklärungsgeschichte, Aufenthalt nach der Wiederbelebung u. dgl.) zu gebrauchen Lust hat.

3) Orig. c. Cels. 1, 62.

sie auch, so lange sie wirklich nur aus Leuten aus dem Volke bestand, sich durch die Reflexion auf Aussprüche Jesu beruhigte, in welchen er die πτωχοί und πεινῶντες selig gepriesen hatte: so konnten doch, sobald Männer von Stand und Bildung zu derselben übergetreten waren, diese nicht anders denken, als dass ihresgleichen auch schon zu Jesu Lebzeiten ihm angehangen haben müssen. Aber es war doch von solchen sonst nichts bekannt, musste man sich einwenden. Natürlich, antwortete man, da die Furcht vor ihren Standesgenossen sie bewogen haben wird, ihr Verhältniss zu Jesu geheim zu halten; womit dann für beliebig viele Vornehme, welche geheime Anhänger Jesu gewesen sein sollten (Joh. 12, 42 f.), Thür und Thor geöffnet war. Doch, musste man weiter fragen, wie konnten sie denn unbemerkt mit Jesu zusammenkommen? Unter dem Schleier der Nacht, antwortete man, und hiemit war die Scene für die Zusammenkünfte solcher Männer mit Jesu gegeben, sie waren ἐλθόντες πρὸς τὸν Ἰησοῦν νυκτός (19, 39). Nun musste aber doch auch ein Repräsentant dieser Klasse von Anhängern Jesu auf dem nächtlichen Schauplatz wirklich auftreten; es konnte Joseph von Arimathäa gewählt werden, der in der synoptischen Tradition lebte: allein theils war sein Bild bereits abgeschlossen, theils lag es ja im Interesse der Sage, mehr als Einen vornehmen Freund Jesu namhaft zu machen, und es bildete sich daher eine neue Figur, deren griechischer Name Νικόδημος schon den Repräsentanten der volkbeherrschenden Klasse anzudeuten scheint [4]). Warum nun diese Fortbildung der Sage nur im vierten Evangelium sich zeigt, dieß erklärt sich theils aus der, auch nach der gewöhnlichen Annahme, späteren Zeit seines Ursprungs, theils daraus, dass in dem augenscheinlich gebildeteren Kreise, in welchem es entstand, die Beschränkung der

4) Man denke nur an die verwandten Namen Nikolaus und Nikolaiten.

ersten Anhangs Jesu auf das gemeine Volk mehr Anstofs erregen mufste, als in den Kreisen, in welchen die synoptische Tradition sich bildete. Hiemit hat sich der Vorwurf, welchen die neueste Kritik dem ersten Evangelium über sein Schweigen von Nikodemus machte, gegen das vierte und seine Erzählungen von diesem Manne umgewendet.

Daraus soll jedoch gegen das folgende Gespräch, welches der eigentliche Gegenstand unsrer Betrachtung ist, noch kein Präjudiz hergenommen werden. Es könnte gleichwohl in der Hauptsache ächt sein: Jesus könnte es mit einem seiner Anhänger aus dem Volke geführt, und unser Evangelist nur die Veränderung mit demselben vorgenommen haben, dafs er die Rolle des Mitsprechenden einem Vornehmen übertrug. Und so wollen wir auch weder mit dem Verfasser der Probabilien gleich an der Anrede des Nikodemus Anstofs nehmen, noch mit demselben zwischen dieser Anrede und der Antwort Jesu den Zusammenhang vermissen [5]). Dafs Jesus sofort als Bedingung des Eintritts in das Himmelreich das γεννηθῆναι ἄνωθεν verlangt, ist von dem aus den Synoptikern bekannten μετανοεῖτε· ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν nicht wesentlich verschieden. Das Bild der neuen Geburt, der

5) Probab. S. 44. Darin aber behält Bretschneider Recht, dass er gegen die Reinöl'sche Weise, den Zusammenhang namentlich der johanneischen Reden durch Hineindenken angeblich weggelassener Sätze und Zwischenreden zu vermitteln, sich erklärt, wie denn auch Lücke (1, S. 446) gesteht, wenn gleich zwischen zwei von Johannes unmittelbar verbundenen Aussprüchen Jesu etwas fehlen sollte, so müsse doch der Evangelist sich zwischen beiden einen unmittelbaren Zusammenhang gedacht haben, welcher vom Exegeten zu ermitteln sei. Wirklich ist in den Reden des vierten Evangeliums der Zusammenhang, wenn er auch bisweilen sehr versteckt ist, doch niemals ganz zu vermissen.

neuen Schöpfung, war den Juden sehr geläufig, namentlich um die Umwandlung eines Menschen aus einem Götzendiener in einen Verehrer Jehova's zu bezeichnen. Von Abraham pflegte man zu sagen, dafs er bei seinem von den Juden vorausgesetzten Übertritt aus dem Götzendienst zur Verehrung des wahren Gottes ein neues Geschöpf (ברה חדשה) geworden sei [6]), und ebenso wurde der Proselyt wegen seines Austritts aus allen bisherigen Verhältnissen mit einem neugeborenen Kinde verglichen [7]). Dafs diese Redeweise schon in jener Zeit unter den Juden üblich war, beweist die Sicherheit, mit welcher Paulus 2 Kor. 5, 17. Gal. 6, 15. den entsprechenden Ausdruck καινὴ κτίσις wie einen keiner weiteren Erklärung bedürftigen auf die wahrhaft zu Christo Übergetretenen anwendet. Verlangte nun Jesus das γεννηθῆναι ἄνωθεν, welches die Juden den zu ihnen übertretenden Heiden zuschrieben, auch von den Juden, sofern sie in das Messiasreich zugelassen werden wollten: so konnte sich Nikodemus allerdings über diese Forderung wundern, da der Israelite schon als solcher ein unbedingtes Anrecht auf dasselbe zu haben glaubte, und diesen Sinn hat man daher wirklich in seiner Frage V. 4. finden wollen [8]). Allein Nikodemus fragt nicht: πῶς σὺ λέγεις δεῖν ἄνθρωπον ἀναγεννηθῆναι Ἰουδαῖον oder υἱὸν Ἀβραάμ ὄντα; sondern darüber wundert er sich, dafs Jesus voraussetzen scheine, es könne ein Mensch, und zwar γέρων ὤν, aufs Neue εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι: es befremdet ihn also nicht, wie einem Juden die geistige Wiedergeburt, sondern wie einem Menschen überhaupt ein leibliches Neugeborenwerden zugemuthet werden könne.

6) Bereschith R. sect. 39 f. 38, 2. Bammidbar R. s. 11 f. 211, 2. Tanchuma f. 5. 2, bei Schöttgen, 1, S. 704. Etwas Ähnliches von Moses aus Schemoth R. ebendas.

7) Jevamoth f. 62, 1. 92, 1, bei Lightfoot S. 984.

8) So z. B. Bhaby, Comm. in colloq. Christi cum Nicod. z. d. St.

Wie nun ein Orientale, dem die bildliche Sprache überhaupt, näher ein Jude, dem insbesondere das Bild von der neuen Geburt geläufig sein mufste, und noch dazu ein διδάσκαλος τῶ Ἰσραήλ, bei welchem man nicht, wie bei den Aposteln, das Mifsverstehen bildlicher Reden (wie Matth. 15, 15 f. 16, 7.) auf Rechnung des Mangels an Bildung schreiben kann, jenen Ausdruck eigentlich verstehen konnte, darüber haben sich, wie Jesus V. 10, die Erklärer der verschiedensten Parteien immer höchlich verwundert. Daher setzen die einen voraus, der Pharisäer habe Jesum wohl verstanden, und durch seine Frage ihn nur prüfen wollen, ob er das bildlich Ausgesprochene auch in klare Begriffe umzusetzen wisse [9]): allein Jesus wenigstens behandelt ihn nicht, wie er in diesem Falle mufste, als ὑποκριτήν, sondern als einen wirklich ἀγνοοῦντα (V. 10); andre drehen die Frage so: im leiblichen Verstande kann es nicht gemeint sein, weil dieſs unmöglich wäre, wie also sonst? [10]) aber die Frage lautet vielmehr dahin: das kann ich nur von leiblichem Wiedergeborenwerden verstehen, wie aber ist dieſs möglich? Es bleibt also die Verwunderung über solche Unwissenheit des jüdischen Lehrers, und diese mufs noch steigen, wenn selbst nach der ausführlichen Erörterung Jesu (V. 5—8.) darüber, dafs die von ihm verlangte neue Geburt ein γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος sei, Nikodemus noch auf derselben Stelle, wie vorher, steht, und, wie wenn er Jesu Erklärung überhört hätte, mit verschlossenem Verständnifs fragt (V. 9): πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι; Von diesem letzteren Übelstand findet sich auch Lücke so gedrückt, dafs, wie andre Exegeten schon das anfängliche, so er, wider seinen sonstigen exegetischen Takt, wenigstens das fortdauernde Nichtverstehen des Nikodemus auf die von

9) Paulus, Comm. 4, S. 185. L. J. 1, 2. S. 176.
10) Lücke, 1, S. 452. Tholuck, S. 79.

Jesu behauptete Nothwendigkeit der Wiedergeburt auch für Israeliten bezieht, in welchem Falle aber Nikodemus eben nach der Nothwendigkeit, nicht nach der Möglichkeit fragen, und statt πῶς δύναται κ. τ. λ. πῶς δεῖ κ. τ. λ. setzen mufste. Bleibt somit der unbegreifliche Mifsverstand eines jüdischen Lehrers: so mufs unsre Befremdung über denselben zum bestimmtesten Verdachte werden, sobald sich ein Interesse der Sage oder des Evangelisten zeigt, den Mann, der sich hier mit Jesu unterhält, einfältiger zu schildern, als er wirklich war. Hier mufs uns zuerst das allgemeine Interesse einfallen, welches jede Darstellung für Contraste hat, wodurch sie leicht dazu kommt, wenn in einer darzustellenden Unterredung Einer der Belehrende, der Andre der Belehrte ist, diesen im Gegensatz zu der Weisheit von jenem in's Einfältige zu malen; ferner müssen wir uns erinnern, welche Befriedigung es für ein christliches Gemüth jener Zeit sein mufste, einen διδάσκαλος τῷ Ἰσραὴλ im Verhältnifs zu dem Lehrer der Christen als einen Thoren bestehen zu lassen; endlich gehört es, wie wir bald näher sehen werden, zur stehenden Manier des vierten Evangeliums, in den Unterredungen Jesu die Verwickelung und den Fortschritt dadurch herbeizuführen, dafs die von Jesu geistig gemeinten Bilderreden von den Mitsprechenden fleischlich verstanden werden.

Wenn in Erwiederung auf die zweite Frage des Nikodemus Jesus fast ganz die Sprache des johanneischen Prologs redet (V. 11—13) [11]), und hieraus die Frage

11) 3, 11: ὃ ἑωράκαμεν, μαρτυροῦμεν· καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. 13: καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ.

1, 18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

11: — καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

entsteht, ob wohl eher der Evangelist diese Redeweise von Jesu entlehnt, oder die seinige Jesu geliehen haben möge? so ist aus der Ähnlichkeit philonischer Darstellungen noch nicht sofort zu schliefsen, dafs der Verfasser Jesu hier seine alexandrinische Logoslehre in den Mund lege [12]), weil sich doch zu dem ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν κ. τ. λ. und οὐδεὶς ἀναβέβηκεν κ. τ. λ. in dem οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν πατέρα κ. τ. λ. Matth. 11, 27. eine Analogie findet, von der hier vorausgesetzten himmlischen Präexistenz des Messias aber nach dem früher Bemerkten auch der Apostel Paulus weifs. Nur Eines kann hier Verdacht erwecken, nämlich die Bezeichnung des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ. Dieses, I, 18. in einer analogen Wendung vorkommende ὁ ὢν mit Erasmus in ὃς ἦν auflösen, möchte doch zu bequem sein, und in unsrer Stelle einen gar zu müfsigen Beisatz geben. Gewifs ist es mit der ältesten und wiederum neuesten Exegese [13]) in seiner präsentiellen Bedeutung zu fassen; aber schwerlich mit der letzteren zu dem metaphorischen Sinn einer fortwährenden innigsten Gemeinschaft mit dem Himmel herunterzustimmen, sondern mit der ersteren in der eigentlichen Bedeutung eines realen Seins im Himmel festzuhalten. Aber wie konnte der vor Nikodemus Stehende oder Sitzende sich als im Himmel befindlichen bezeichnen? An die Ubiquität seiner göttlichen Natur, wie die alten Ausleger, werden wir nicht denken wollen, und so bleibt nichts übrig, als zu bekennen, dafs wir nicht verstehen, wie in unsrer Stelle Jesus so sprechen, wohl aber, wie I, 18. der Evangelist sich dieser Ausdrücke bedienen konnte. Ihm nämlich, auf seinem Standpunkt, nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu, war dieser bereits wieder ein im Schoofs des Vaters befindlicher, so dafs er im vollen präsentiellen

12) Wie dieses in den Probabilien S. 46. geschieht.
13) Winer, N. T.liche Gramm. S. 291. Lücke, I, S. 468.

Sinne das ὁ ὤν u. s. w. von ihm gebrauchen konnte. Auch in unsrer Stelle 3, 13. also scheint es, können wir nur den Evangelisten als den Redenden denken; indem er aber Jesum reden lassen will, so sehen wir aufs Neue, wie wenig genau er es genommen hat, zu den Reden Jesu von dem Seinigen hinzuzuthun. Und von hier aus könnte selbst auf das οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν in demselben Verse ein zweideutiger Schimmer des Verdachts zurückfallen, ob es nicht vielleicht eine Anspielung auf das ἀναβαίνειν nach der Auferstehung (Joh. 20, 17. vgl. 6, 62.) enthalte. Denn das Präteritum würde uns hieran keineswegs, wie Lücke äussert, hindern, da es nicht unpassender ist in Jesu Munde, als das eben besprochene Präsens, und ihm ebenso leicht wie dieses vom Evangelisten unterschoben werden konnte, von dessen Standpunkt aus Jesu Aufsteigen in den Himmel ein vergangnes war, wie sein Sein in demselben ein gegenwärtiges.

V. 14 und 15 steigt Jesus von den leichteren ἐπιγείους, den Eröffnungen über die Wiedergeburt, zu den schwierigeren ἐπουρανίους, der Kunde von der Bestimmung des Messias zu einem versöhnenden Tode, auf. Des Menschen Sohn, sagt er, müsse erhöht werden (ὑψωθῆναι, im johanneischen Sprachgebrauch den Kreuzestod, mit Anspielung auf die Erhebung zur Herrlichkeit bezeichnend) [14]) auf dieselbe Weise und mit demselben rettenden Erfolge, wie die eherne Schlange 4 Mos. 21, 8. 9. Hier drängen sich mehrere Fragen auf. Ist es glaublich, dafs Jesus schon damals, zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit, seinen Tod, und zwar in der bestimmten Form als Kreuzestod, vorhergewufst, und dafs er, lange ehe er seine Jünger über diesen Punkt belehrte, einem Pharisäer eine darauf bezügliche Eröffnung gemacht habe? Kann man es der Lehrweisheit Jesu angemessen finden, dafs er gerade dem Nikodemus eine sol-

14) Lücke, a. a. O. S. 470.

che Mittheilung machte? Auch Lücke [43]) macht sich den Einwurf, warum Jesus, wenn doch Nikodemus das Leichtere nicht verstand, ihn mit dem Schwereren gequält habe, und warum gerade mit dem Geheimniſs vom Tode des Messias, der damals noch so ferne lag? Er antwortet, es sei der Lehrweisheit Jesu vollkommen angemessen gewesen, das ihm von Gott verordnete Leiden so bald als möglich zu offenbaren, weil nichts geeigneter gewesen sei, falsche sinnliche Hoffnungen niederzuschlagen. Allein je ferner ihrer sinnlichen Erwartungen wegen seinen Zeitgenossen der Gedanke an den Tod des Messias lag, desto deutlicher und unumwundener muſste Jesus, wenn er ihn verbreiten wollte, diesen Gedanken aussprechen, und nicht in einem räthselhaften Bilde, von welchem er nicht sicher war, ob es Nikodemus nur verstehen würde. Aber Nikodemus, sagt Lücke, war ein empfänglicher Mann, dem wohl etwas mehr zugemuthet werden durfte. Allein gerade in diesem Gespräch hatte er sich durch das Nichtverstehen der εἰγνα als noch weniger für die ἐπουράνια empfänglich bewiesen, und Jesus selbst verzweifelte nach V. 12, daran, daſs er diese verstehen werde. Aber eben dadurch, bemerkt nun Lücke letztlich, daſs er zu dem nicht verstandenen Leichteren das noch weniger verständliche Schwerere fügte, habe Jesus auch sonst die Geister spornen wollen, um durch Spannung ihrer Aufmerksamkeit ihr Nachdenken um so mehr in Anspruch zu nehmen. Indeſs die Beispiele eines solchen Verfahrens Jesu, welche Lücke beibringt, sind sämmtlich aus dem vierten Evangelium selbst, von welchem es sich eben fragt, ob es das Lehrverfahren Jesu in diesem Stücke richtig wiedergebe, beweisen also im Cirkel. Ein ähnliches Verfahren Jesu haben wir in der Erzählung von seinem Gespräch mit der Samariterin gehabt, aber schon dort erklären müssen, daſs

43) a. a. O. S. 376.

wir ein solches Überladen schwacher Fassungskräfte mit Räthseln über Räthsel dem weisen pädagogischen Grundsatze nicht angemessen finden, welchen dasselbe Evangelium, 16, 12. Jesu in den Mund legt. Das kann nicht spornen, sondern nur verwirren heifsen, wenn einem solchen, der den bekannten Tropus von der Wiedergeburt beharrlich nicht versteht, zugemuthet wird, die unerhörte Vergleichung des Messias mit der ehernen Schlange auf dessen Tod zu beziehen, und diese Vorstellung sofort mit seinen jüdischen Begriffen zu vereinigen [16]). Ganz anders verfährt Jesus in den drei ersten Evangelien: wenn sich hier von Seiten der Jünger ein Nichtverstehen zeigt, so bleibt er, wo er nicht überhaupt abbricht, oder die Referenten offenbar unhistorisch bildliche Reden zusammenhäufen, mit ächtpädagogischer Assidultät eben an jenem Punkte stehen, bis er ihn völlig aufgeklärt hat, und geht erst dann, immer Schritt für Schritt, zu weiteren Belehrungen fort (so Matth. 13, 10 ff. 36 ff. 15, 16. 16, 8 ff.). Diefs ist das Verfahren eines weisen Lehrers: die desultorische, überladende und überspannende Manier dagegen, in welcher der vierte Evangelist ihn reden läfst, kann nur aus dem Interesse eines Darstellers erklärt werden, welcher den schon Anfangs angelegten Contrast zwischen der Weisheit des Lehrers und dem Unverstand des Schülers dadurch auf die effektvollste Weise steigern zu können glaubt, dafs er vor demjenigen, welcher schon bei dem Leichtesten unverständige Fragen that, nun auch das Schwerste aufhäufen, und ihm diesem gegenüber vollends alle Gedanken vergehen läfst.

Von V. 16. an geht jezt selbst denjenigen Auslegern, die sich sonst in diesem Fache etwas zuzumuthen pflegen, der Glaube, dafs auch das Folgende noch von Jesu so gesprochen sein könne, aus, was hier nicht blos Paulus, son-

16) vgl. Bretschneider, a. a. O.

dern auch Olshausen mit bündiger Angabe der Gründe, erklärt [17]). Es verschwindet nämlich von hier an jede nähere Beziehung der Rede auf Nikodemus, und beginnt eine völlig allgemeine Ausführung über die Bestimmung des Menschensohns zur Beseligung der Welt, und über die Art, wie der Unglaube sich dieses Segens verlustig mache; — diese Gedanken zum Theil in einer Form ausgedrückt, welche theils als Reminiscenz aus dem Prolog des Evangelisten erscheint, theils mit Stellen aus dem ersten johanneischen Briefe auffallende Ähnlichkeit hat [18]). Namentlich der Ausdruck ὁ μονογενὴς υἱός, welcher Jesu wiederholt (V. 16. und 18.) zur Bezeichnung seiner eigenen Person geliehen ist, kommt sonst selbst im vierten Evangelium im Munde Jesu nirgends vor: um so entschiedener aber ist er ein Lieblingsterminus des Evangelisten (1, 14. 18.) und des Briefstellers (1 Joh. 4, 9.). Ferner ist im Folgenden Manches als vergangen dargestellt, was zur Zeit jenes Gesprächs erst bevorstand; denn wenn auch das ἐδωκεν (V. 16.) nicht die Hingabe in den Tod, sondern die Sendung in die Welt bedeutet: so lautet doch, was auch Lücke bemerkt, das ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι τὸ σκότος und ἦν πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα (V. 19.) so, wie man erst sprechen konnte, als sich in der Verwerfung und Hinrichtung Jesu die Übermacht der Finsternifs erprobt hatte, also vom Standpunkt des spä-

17) Bibl. Comm. 2, S. 90.

18) 3, 19: αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον, καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.

3, 16: οὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτόν, μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. 5: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

1. Joh. 4, 9: ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον, ἵνα ζήσωμεν δι' αὐτοῦ.

ter schreibenden Evangelisten, nicht aber des im ersten Anfang seiner Thätigkeit stehenden Jesus. Überhaupt lautet diese ganze angebliche Rede Jesu mit ihrer fortwährend zu seiner Bezeichnung gebrauchten dritten Person, mit den dogmatischen *terminis* von μονογενής, φῶς, u. dgl., unter welchen sie Jesum betrachtet, mit ihrem Überblick über die durch Jesu Erscheinung herbeigeführte Krisis und deren Resultate, viel zu objektiv und gegenständlich, als daſs wir glauben könnten, eigene Worte Jesu in derselben zu vernehmen: so konnte nicht Jesus, aus sich heraus, sondern nur ein Dritter über Jesum sprechen. Demnach soll nun, wie in einem früher betrachteten Falle der Täufer, so hier Jesus nur bis zu V. 16. reden, von da an aber der Evangelist seine eigenen dogmatischen Reflexionen anknüpfen [19]). Aber hier so wenig wie dort findet sich im Text hievon eine Andeutung, vielmehr scheint das anknüpfende γάρ V. 16. eine Fortsetzung derselben Rede zu bezeichnen. So streut kein Schriftsteller, und namentlich nicht der Verfasser des vierten Evangeliums (vgl. 7, 39. 11, 51 f. 12, 16. 33. 37 ff.), eigene Bemerkungen ein, er müſste denn absichtlich Miſsverständnisse veranlassen wollen. Bleibt es sonach gleicherweise dabei, daſs der Evangelist auch von hier an noch Worte Jesu geben will, und daſs Jesus so nicht gesprochen haben kann: so werden wir uns auch hier nicht mit der halben Maſsregel Lücke's beruhigen können, wenn er von der bezeichneten Stelle an zwar Jesum fortsprechen, doch aber zugleich die erläuternde und erweiternde Hand des Evangelisten stärker als bis dahin dazwischentreten läſst [20]). Denn mit diesem Zugeständniſs verliert man alle Sicherheit, wie weit die Rede Jesu oder dem Referenten angehöre, und da sie überdieſs durch die genaueste Gleichförmigkeit der Gedanken und des Tones sich auszeichnet,

19) So Paulus und Olshausen z. d. St.

20) a. a. O. S. 479.

so kann man sie nur entweder ganz Jesu oder ganz dem Evangelisten zuschreiben, wobei man sich für das Letztere entscheiden muſs, da das Erstere nach dem so eben Ausgeführten unmöglich, das Letztere hingegen nach dem früher Beobachteten ganz in der Weise des vierten Evangelisten ist.

Doch nicht blos über den Abschnitt V. 16—21. müssen wir dieses Urtheil fällen, sondern auch schon den 14ten Vers fanden wir im Munde Jesu minder passend, in V. 13. stieſs uns einiges Verdächtige auf, das Benehmen des Nikodemus V. 4. und 9. war uns undenkbar, und endlich dieser selbst sammt der nächtlichen Scene, auf welcher Alles vorgeht, erschien fingirt. So hat uns das vierte Evangelium gleich bei dieser ersten Probe, wenn wir sie mit dem vergleichen, was wir über Joh. 3, 22 ff. 4, 1 ff. bereits gesehen haben, alle Haupteigenthümlichkeiten der von ihm mitgetheilten Reden Jesu dargelegt. Sie fangen gerne dialogisch an, und soweit diese Form geht, ist der Hebel des Gesprächs der grelle Contrast zwischen geistigem Sinn und fleischlicher Auffassung der Reden Jesu; meistens aber verlieren sie sich hierauf in fortlaufende Vorträge, in welchen der Referent die Person Jesu mit seiner eigenen verschmelzt, und jenen von sich selber reden läſst, wie nur er über Jesum reden konnte.

§. 77.

Die Reden Jesu Joh. 5—12.

Im 5ten Kapitel des johanneischen Evangeliums knüpft sich an eine von Jesu am Sabbat verrichtete Heilung eine längere Rede (V. 19—47.). Schon die Weise, wie Jesus V. 17. seine Thätigkeit am Sabbat vertheidigt, ist im Unterschied von der Art, wie er dieſs in den ersten Evangelien thut, bemerkenswerth. Diese haben hiefür drei Argumente: das von David, der die Schaubrote aſs, woran sich das auch Joh. 7, 23. aufgeführte von dem sabbatlichen Arbeiten der

Priester im Tempel schliefst (Matth. 12, 3 ff. parall.); ferner das vom Ochsen und Esel, der in den Brunnen fällt (Matth. 12, 11. parall.), oder zur Tränke geführt wird (Luc. 13, 15.): ganz in dem praktischen Geiste der populären Lehrweise Jesu. Das vierte Evangelium hingegen läfst ihn hier aus der nie unterbrochenen Thätigkeit Gottes argumentiren, und erinnert durch sein: ὁ πατὴρ ἕως ἄρτι ἐργάζεται an das alexandrinische ποιοῦντά θεὸς ἀδέποτε παύεται 1), ein metaphysischer Satz, welcher dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir ihn bis hieher kennen gelernt haben, wenigstens näher liegen mochte, als Jesu selbst. Und statt dafs bei den Synoptikern an solche Sabbatheilungen weitere Aussprüche über Wesen und Bestimmung des Sabbats, als höchstnöthige Belehrung des Volks, sich anzuknüpfen pflegen, wendet sich hier die Rede alsbald auf das Grundthema des Evangeliums, auf die Person Christi und sein Verhältnifs zum Vater, eine Wendung, auf deren öfteres Vorkommen die Gegner des vierten Evangeliums nicht ohne Schein den Vorwurf einer einseitig theoretischen und auf die Verherrlichung Jesu gerichteten Tendenz gegründet haben. In dem Inhalt der folgenden Rede findet sich sofort nichts Anstössiges, und was nicht Jesus selber so könnte gesprochen haben, da im besten Zusammenhang Dinge vorgetragen werden, welche, wie namentlich die Todtenerweckung und das Gericht, theils die Juden vom Messias erwarteten, theils Jesus auch nach den Synoptikern sich zugeschrieben hat. Desto bedenklicher dagegen ist die Form und Ausdrucksweise, in welcher Jesus das Alles ausgesprochen haben soll. Ganz voll nämlich ist diese Rede, besonders in ihrer zweiten Hälfte (von V. 31. an), der genauesten Analogieen theils mit dem ersten johanneischen Briefe, theils mit solchen Stellen des Evangeliums, in welchen entweder der Verfasser, oder der

1) Philo, Opp. ed. Mang. 1, 44, bei Gfrörer, 1, S. 122.

Täufer Johannes redet [2]). Um die erstere Ähnlichkeit zu erklären, müfste angenommen werden, dafs der Evangelist seine ganze Ausdrucksweise auf das Genaueste der von Jesu nachgebildet hätte. Dafs diefs möglich sei, ist nicht zu bestreiten, aber ebensowenig, dafs es nur bei ganz unselbstständigen Geistern vorzukommen pflegt, als deren einen

2) Joh. 3, 35: ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

24: ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων — μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

32: καὶ οἶδα, ὅτι ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἣν μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ.

34: ἐγὼ δὲ οὐ παρὰ ἀνθρώπου τὴν μαρτυρίαν λαμβάνω.

36: ἐγὼ δὲ ἔχω μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου.

37: καὶ ὁ πέμψας με πατὴρ αὐτὸς μεμαρτύρηκε περὶ ἐμοῦ.

Ebend.: οὔτε τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἀκηκόατε πώποτε, οὔτε τὸ εἶδος αὐτοῦ ἑωράκατε.

38: καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε μένοντα ἐν ὑμῖν.

40: καὶ οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός με, ἵνα ζωὴν ἔχητε.

42: ὅτι τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς.

44: πῶς δύνασθε ὑμεῖς πιστεῦσαι, δόξαν παρὰ ἀλλήλων λαμβάνοντες, καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε;

1 Joh. 3, 33 (der Täufer): ὁ γὰρ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ.

1 Joh. 3, 14: ἡμεῖς οἴδαμεν, ὅτι μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν.

Joh. 19, 35: καὶ ἀληθινή ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει. Vgl. 21, 24. 1 Joh. 5, 12.

1 Joh. 5, 9: εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ, ἣν μεμαρτύρηκε περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Joh. 1, 18: θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Vgl. 1 Joh. 4, 12.

1 Joh. 1, 10: καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ὑμῖν.

1 Joh. 5, 12: ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ζωὴν οὐκ ἔχει.

1 Joh. 2, 15: οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.

Joh. 12, 43: ἠγάπησαν γὰρ τὴν δόξαν τῶν ἀνθρώπων μᾶλλον, ἤπερ τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ.

sich der vierte Evangelist sonst keineswegs zeigt. Ferner, da bei den übrigen Evangelisten Jesus in ganz anderem Styl und Tone spricht, so müfste, wenn er so, wie bei Johannes, gesprochen haben sollte, die Art, wie jene ihn reden lassen, eine gemachte sein. Dafs sie nun aber wenigstens von den Evangelisten selbst nicht gemacht ist, zeigt der Umstand, dafs sie ihres Redestoffs so wenig Meister sind; aber auch von der Sage können jene Reden ihrem gröfseren Theile nach nicht fingirt sein, wegen ihres nicht blofs höchst originellen, sondern auch völlig zeit- und ortsgemäfsen Gepräges. Wogegen der vierte Evangelist sowohl durch die Leichtigkeit, mit welcher er den Redestoff beherrscht, den Verdacht erregt, nur selbsterzeugten vor sich zu haben, als auch durch Lieblingsbegriffe und Redensarten, wie in dem gegenwärtigen Abschnitt ausser den schon angeführten noch der Ausdruck, dafs der Vater πάντα δίκνυσι τῷ υἱῷ, ἃ αὐτὸς ποιεῖ [5]), eher auf hellenistische als palästinische Quellen hinweist. Doch das Hauptmoment in dieser Sache ist, dafs, wie wir früher schon gesehen haben, auch der Täufer Johannes in diesem Evangelium ganz in denselben Formeln und in dem gleichen Tone spricht, wie der Verfasser des Evangeliums und dessen Jesus. Da es sich hier nicht denken läfst, dafs neben dem Evangelisten auch der schon vor Jesu als scharf markirter Charakter hervorgetretene Täufer seine Ausdrucksweise wörtlich genau nach der von Jesu bestimmt haben sollte: so bleiben nur die zwei Fälle möglich, dafs entweder der Täufer die Sprechweise sowohl Jesu als des vierten Evangelisten, der ja auch sein Schüler gewesen sein soll, oder dafs der Evangelist die Redeweise sowohl des Täufers als Jesu nach der seinigen determinirt habe. Das Erstere werden die Orthodoxen mit Rücksicht auf die höhere Natur in Christo

5) s. die von Grafsmann, 1. S. 194., verglichene Stelle aus Philo, de linguarum confusione.

sich verbitten, und wir wenigstens deßwegen, weil Jesus, wenn auch vom Täufer angeregt, doch sonst wesentlich von ihm verschieden und als Original erscheint, hauptsächlich aber, weil dieser johanneische Styl für den rauhen Täufer viel zu weich, für den praktischen Kopf viel zu mystisch ist. So bleibt also nur das Andere, daſs der Evangelist sowohl Jesum als den Täufer in seinem Tone reden läſst, eine Annahme, welche, an sich schon weit natürlicher als die vorige, durch eine Menge von Beispielen aller möglichen Geschichtschreiber gedeckt ist. Ist hienach die Form dieser Rede Jesu auf Rechnung des Evangelisten zu schreiben, so könnte der Inhalt zwar möglicherweise Jesu angehören: doch können wir theils nicht berechnen, wie weit, theils haben wir schon sonst Beispiele gehabt, daſs der vierte Evangelist auf die freieste Weise an bequeme Veranlassungen seine eigenen Reflexionen in Form von Reden Jesu knüpft.

Aus der Rede Kap. 6. ist zwar das, daſs Jesus sich oder vielmehr seinen Vater V. 27 ff. als den Geber des geistigen Manna darstellt, in Analogie mit der oben angeführten jüdischen Erwartung, daſs der zweite Goël wie der erste Manna gewähren werde [4]), und mit der Einladung der Weisheit in den Proverbien 9, 5: ἐλθετε, φάγετε τῶν ἐμῶν ἄρτων: daſs er aber sofort sich selbst den ἄρτος ὁ ζῶν ὁ ἐκ τῦ οὐρανῦ καταβάς nennt (V. 35 ff.), scheint doch nur in der philonischen Darstellung des λόγος θεῖος als des τρέφων τὴν ψυχήν [5]) seine vollkommene Analogie zu finden. Schwieriger ist, daſs Jesus von V. 51. an als das Himmelsbrot sein Fleisch darstellt, welches er zum Heil der

4) oben, S. 73. Anmerk.

5) de profugis, Opp. Mang. 1, S. 466. bei Genüber 1, S. 202. Das hier noch weiter vom λόγος Gesagte: ἀφ' ἧ πᾶσαι ποιότητες καὶ σοφίαι ῥέουσιν ἀένναοι kann mit Joh. 4, 14. 6, 53-57, 38. verglichen werden.

Welt geben werde, und das: φαγεῖν τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου und πιεῖν τὸ αἷμα αὐτοῦ für das einzige Mittel, zur ζωὴ αἰώνιος zu gelangen, angiebt. Durch die Ähnlichkeit dieser Ausdrücke mit den Worten, welche die Synoptiker und Paulus Jesum bei der Einsetzung des Abendmahls sprechen lassen, bewogen, haben die älteren Ausleger diese Stelle meistens als Hindeutung auf das zu stiftende Abendmahl gefaſst [6]). Die Haupteinwendung gegen diese Auslegung ist, daſs damals, vor der Stiftung des Abendmahls, eine solche Andeutung völlig unverständlich gewesen wäre [7]). Allein unverständlich blieb ja die Rede, sie mochte einen Sinn haben, welchen sie wollte, nach der eigenen Angabe der Relation, den Zuhörern doch, auch kommt Jesu im vierten Evangelium auf die Unmöglichkeit, verstanden zu werden, nicht so viel an, daſs hiedurch jene Erklärung unwahrscheinlich würde, welche an der Verwandtschaft mit den Einsetzungsworten einen Halt besitzt, der einem der neuesten Kritiker das Bekenntniſs abgedrungen hat, wenn auch nicht Jesus, indem er so sprach, so möge doch Johannes, indem er gerade diese Reden Jesu auswählte und überlieferte, an das Abendmahl gedacht, und in denselben eine Vorandeutung davon gefunden haben [8]). Indeſs schwerlich hat er dann die Reden Jesu unmodificirt gelassen, sondern, da sich die Wahl der Ausdrücke: σάρκα φαγεῖν u. s. w. nur aus der Beziehung auf das Abendmahl genügend erklären läſst, so haben wir diese ohne Zweifel nur dem Evangelisten zu verdanken. Hatte dieser einmal, wie es scheint nach alexandrinischen Ideen, Jesum sich als ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς bezeichnen lassen: wie hätte ihm nicht der ἄρτος einfallen sollen, welcher in der christlichen

6) s. Lücke's Geschichte der Auslegung dieser Stelle, in s. Comm. 2, Aufl. B, S. 727 ff.

7) Schulz, die Lehre vom Abendmahl, S. 161; Lücke, a. a. O. S. 113.

8) Hase, L. J. §. 92.

Gemeinde als Leib Christi, sammt einem Getränk als seinem Blute, genossen zu werden pflegte? und er ergriff um so lieber diese Gelegenheit, Jesum das Abendmahl so gleichsam prophetisch einsetzen zu lassen, da er von dessen historischer Einsetzung durch Jesum, wie wir später sehen werden, nichts Bestimmtes wufste [9]).

Auch die eben betrachtete Rede trägt die dialogische Form, und zwar ist ihr der eigenthümliche Typus des johanneischen Dialogs, dafs geistig gemeinte Reden fleischlich verstanden werden, ganz besonders aufgeprägt. Zuerst, V. 34., meinen die Juden, ganz wie früher (4, 15) die samarische Frau in Bezug auf das Wasser, Jesus verstehe unter dem ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ eine leibliche Speise, und bitten ihn, sie nur immer mit solcher zu versorgen. So möglich an sich dieses Mifsverständnifs war, so scheint es doch, die Juden würden, ehe sie sich hierauf weiter einliefsen, vor Allem gegen die Behauptung Jesu (V. 32.), Moses habe kein Himmelsbrot gegeben, mit Entrüstung sich erklärt haben. Wie sofort Jesus sich selber den ἄρτος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ nennt, murren die Juden in der Synagoge zu Kapernaum darüber, dafs er, der Sohn Josephs, dessen Vater und Mutter sie kennen, sich eine Herabkunft vom Himmel zuschreibe (V. 41 f.), eine Reflexion, welche die Synoptiker mit gröfserer Wahrscheinlichkeit in Jesu Vaterstadt Nazaret verlegen und mit einem natürlicheren Anlafs verbinden. Dafs V. 53. die Juden nicht verstehen, wie ihnen Jesus sein Fleisch zu essen geben könne, ist sehr begreiflich: desto weniger, wie gesagt, wie Jesus jenes Unverständliche sagen konnte; ebenso wird man V. 60. 66. das Hintersichgehen vieler Jünger auf solchen σκληρὸς λόγος hin sehr erklärlich finden, um so weniger aber einsehen, wie Jesus diefs einerseits selbst herbeiführen, und doch, als es eintrat, so verstimmt sein konnte, wie die Fragen V. 61 und 67 es aussprechen. Man sagt

9) Vgl. Bretschneider, Probab. p. 56. 88 ff.

zwar: Jesus wollte seine Jünger sichten, die nur oberflächlich Gläubigen, irdisch Gesinnten, denen er sich nicht anvertrauen konnte, aus seiner Gesellschaft entfernen; aber, wie er es hier angriff, war es eine Probe, die auch die Besseren und Verständigeren von ihm abwendig machen konnte. Denn gewiss hatten auch die Zwölfe, welche ein andermal nicht wussten, was er mit dem Sauerteig der Pharisäer (Matth. 16, 7) und mit dem Gegensatz des zum Munde Ein- und Ausgehenden sagen wollte (Matth. 15, 15.), die gegenwärtige Rede nicht verstanden, und die ῥήματα ζωῆς αἰωνίου, um welcher willen sie bei ihm blieben (V. 68.), waren gewiss nicht die Worte dieses 6ten Kapitels [10]).

Je weiter man sich in die Reden des vierten Evangeliums hineinliest, desto mehr fallen die endlosen Wiederholungen derselben Gedanken und Ausdrücke auf. So sind die Reden Jesu aus der Zeit des Laubhüttenfestes, K. 7 und 8., wie auch Lücke beobachtet hat, nur eine wiederholte und erweiterte Abhandlung der bereits (namentlich Kap. 5.) dagewesenen Gegensätze des Gekommenseins, Redens und Handelns von sich selber und von Gott (7, 17. 28 f. 8, 28 f. 38. 40. 42. vgl. mit 5, 30. 43. 6, 38.), des εἶναι ἐκ τῶν ἄνω und ἐκ τῶν κάτω (8, 23. vgl. 3, 31.), des von sich selbst Zeugens und von Gott Zeugnisnehmens (8, 13—19. vgl. 5, 31—37), von wahrem und falschem Richten (8, 15 f. vgl. 5, 30), von Licht und Finsterniss (8, 12. vgl. 3, 19 ff. auch 12, 35 f.). Was von neuen Gedanken in diesen Kapiteln ist, wird alsbald wiederholt, wie die Erwähnung des Hingangs Jesu, wohin ihm die Juden

10) Ich muss in Bezug auf dieses Kapitel ganz der Bemerkung der Probabilien beistimmen (S. 56.): videretur — Jesus ipse studuisse, ut verbis illuderet Judaeis, nec ab iis intelligeretur, sed reprobaretur. Ita vero nec egit, nec agere potuit, neque si ita docuisset, tanta effecisset, quanta illum effecisse historia testatur.

nicht folgen können (7, 33 f. 8, 21, noch mehr später, 13, 33. 14, 2 ff. 16, 16 ff.), ein Ausspruch, an welchen sich überdiefs die beiden ersten Male ziemlich unwahrscheinliche Mifsverständnisse oder Verdrehungen der Juden knüpfen, indem sie das einemal, unerachtet Jesus gesagt hatte: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με, an eine Reise zu der διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων, das andremal gar an Selbstmord gedacht haben sollen. Wie oft sind ferner auch in diesen Kapiteln die Versicherungen Jesu wiederholt, dafs er nicht seine eigne Ehre, sondern die des Vaters suche (7, 17 f. 8, 50. 54.), dafs die Juden seine Herkunft, seinen Vater, nicht kennen (7, 28. 8, 14. 19. 54.), dafs, wer an ihn glaube, ewig leben, den Tod nicht sehen werde, wer aber nicht glaube, ohne Antheil an der ζωή in seinen Sünden sterben müsse (8, 21. 24. 51. vgl. 3, 36. 6, 40). — Das 9te Kapitel, dem gröfsten Theil nach eine Verhandlung des Synedriums mit dem von Jesu geheilten Blindgebornen, ist durchaus dialogisch gehalten, doch tritt, weil Jesus mehr aus dem Spiele bleibt, jenes gemachte Contrastsuchen nicht so wie sonst hervor, und der Dialog gestaltet sich natürlicher.

Das zehnte Kapitel beginnt mit der bekannten Rede vom guten Hirten, eine Rede, welche man mit Unrecht eine Parabel zu nennen pflegt [11]). Auch die kleinsten der sonst von Jesu vorgetragenen Gleichnisse, wie die vom Sauerteig, vom Senfkorn, enthalten die Grundzüge einer sich fortbewegenden Geschichte, welche Anfang, Fortgang und Schlufs hat. Hier dagegen ist schlechterdings kein historischer Verlauf: auch die geschichtartigen Züge sind allgemein gehalten (was zu geschehen pflege,

11) z. B. Tholuck, S. 185 ff., und Lücke, welcher aber doch zugiebt, dass sie mehr nur eine angefangene als vollendete Parabel sei. 2, S. 345. Anm. 2.; wie denn auch Olshausen (2, 335.) bemerkt, das hier vom Hirten und das 15, 1 ff. vom Weinstock Gesagte sei mehr nur Vergleichung als Parabel.

nicht was einmal geschehen sei, wird gesagt), und dadurch zum Stehen gebracht; ja das ursprüngliche Hauptbild vom ποιμήν durch das andre von der θύρα unterbrochen, so dafs wir hier keine Parabel haben, sondern eine Allegorie. Es bildet also diese Stelle wenigstens (und wir werden auch keine andre finden, denn mit dem sogenannten Gleichnifs vom Weinstock K. 15. hat es, wie auch Lücke sieht, die gleiche Bewandtnifs wie mit diesem) keine Instanz gegen die Art, wie neuere Kritiker ihren Verdacht gegen das vierte Evangelium auch dadurch zu begründen gesucht haben, dafs es von der parabolischen Lehrweise, welche Jesus den übrigen Evangelisten zufolge so sehr liebte, nichts zu wissen scheine. Unbekannt übrigens scheint es dem Verfasser desselben nicht gewesen zu sein, dafs Jesus gerne in Parabeln lehrte, da er hier und K. 15. Proben davon zu geben strebt, von welchen er die erstere ausdrücklich eine παροιμία nennt (V. 6.): aber man sieht, wie seinem anders gebildeten Geschmacke diese Form widerstand, wie er namentlich nicht genug Objektivität hatte, um sich der Einmischung von Reflexionen zu enthalten, weswegen sich ihm unter der Hand die Parabel in Allegorie verwandelte.

Bis 10, 18 gehen die Reden Jesu auf dem Laubhüttenfeste: von V. 25. an meldet der Evangelist Aeusserungen, welche Jesus drei Monate später, auf dem Feste der Tempelweihe gethan haben soll. Hier erwiedert Jesus den Juden, welche eine bestimmte Erklärung, ob er der Messias sei, von ihm verlangten, zunächst, dafs er ihnen dieſs bereits zur Genüge gesagt habe, und wiederholt die Berufung auf das Zeugnifs des Vaters für ihn durch die ἔργα (aus 5, 36). Hierauf aber (von V. 26 an) fällt er durch die Wendung, dafs die ungläubigen Ebräer nicht zu seinen Schafen gehören, in die eben verlassene Allegorie vom Hirten mit zum Theil wörtlicher Wiederholung

zurück [12]). Eben verlassen aber hatte diese Allegorie nicht Jesus, denn seit dieser sie vorgetragen, waren drei Monate verflossen, und gewifs Vieles von ihm gesprochen, gethan und erlebt worden, was ihm diese Bildergede in den Hintergrund des Gedächtnisses rücken mufste, so dafs er schwerlich zu derselben zurückgekehrt, in keinem Falle aber sie so wörtlich zu wiederholen im Stande gewesen wäre. Wer unmittelbar von jener Allegorie herkommt, ist vielmehr nur der Evangelist, welchem freilich vom Niederschreiben der ersten Hälfte dieses Kapitels bis zur zweiten nicht Monate vergangen waren, sondern er schrieb das nach seiner Zeitangabe ziemlich Entfernte in Einem Zuge fort, und so mochte wohl in seinem Gedächtnifs, nicht aber ebenso in Jesu die Allegorie vom Hirten auf solche Weise nachklingen. Wer sich hier dadurch noch helfen zu können glaubt, dafs er nur die wörtliche Ähnlichkeit der späteren Rede mit der früheren auf Rechnung des Evangelisten schreibt, dem kann man dieſs nicht verwehren: für mich ist dieser Punkt in Verbindung mit den übrigen dafür entscheidend, dafs die Reden Jesu bei Johannes ziemlich freie Compositionen sind.

Dasselbe erhellt auch aus derjenigen Rede, mit welcher der vierte Evangelist Jesum seine öffentliche Thätigkeit beschliefsen läfst (12, 44—50). Diese Rede nämlich

---

12) 10, 27: τὰ πρόβατα τὰ ἐμὰ τῆς φωνῆς μου ἀκούει κἀγὼ γινώσκω αὐτὰ 28: καὶ ἀκολουθοῦσί μοι.

10, 3: καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει 14: καὶ γινώσκω τὰ ἐμὰ 4: καὶ τὰ προβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ.

Auch das folgende κἀγὼ ζωὴν αἰώνιον δίδωμι αὐτοῖς entspricht dem obigen ἐγὼ ἦλθον, ἵνα ζωὴν ἔχωσι, V. 10, so wie das καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου das Gegenstück davon ist, dass nach V. 12. der Miethling die Schafe ἁρπάζειν lässt.

ist so durch und durch nur von Reminiscenzen aus den bisherigen Reden Jesu zusammengesetzt [13]), so ganz nur, wie Dr. Paulus sich ausdrückt [14]), ein Widerschall mancher sonst ausgesprochenen Hauptworte Jesu, dass man sich schwer entschliessen kann, mit einer so wenig originellen Rede das öffentliche Wirken Jesu endigen zu lassen, und daher die neueren Ausleger grösstentheils der Meinung sind, nur der Evangelist sei es, der hier die Summe von Jesu Lehre noch einmal zusammenfassen wolle [15]). Auch nach unserer Ansicht redet hier wieder der Evangelist, aber sein Vorgeben ist, einen Vortrag Jesu zu geben, wenn er doch die Rede durch ein Ἰησοῦς δὲ ἔκραξε καὶ εἶπεν einleitet. Dies freilich wollen die Ausleger nicht zugeben, und sie können sich nicht ohne Schein darauf berufen, dass ja der Evangelist schon V. 36. gesagt hatte, Jesus habe sich nunmehr zurückgezogen (ἐκρύβη), und dass er durch die folgende Betrachtung über den durch so viele von Jesu verrichtete σημεῖα nicht gebrochenen Unglauben der Juden nicht undeutlich Jesu öffentliches Wirken für geschlossen erklärt hatte, weswegen es also gegen seinen eigenen Plan wäre, Jesum hier noch einmal mit einer öffentlichen Rede auftreten zu lassen. Und hiegegen mag ich mich zwar nicht mit älteren Exegeten darauf berufen, dass Jesus, nachdem er schon den Rückzug angetreten, sich noch einmal umgewendet und den Juden jene Worte zugerufen habe; aber daran halte ich fest, dass der Evangelist durch den bezeichneten Eingang V. 44. nur einen bestimmten Redeakt kann anzeigen wollen. Zwar soll der Aorist in ἔκραξε und εἶπε die Bedeutung des Plusquamperfektums haben, und hier die früheren Reden Jesu re-

---

13) Vgl. V. 44 mit 7, 17; V. 46 mit 8, 12; V. 47 mit 3, 17; V. 48 mit 3, 18. 5, 45; V. 49 mit 8, 28; V. 50 mit 6, 40. 7, 17. 8, 28.

14) L. J. 1, b. S. 142.

15) Lücke 2, S. 462.; Tholuck S. 236; Paulus a. a. O.

kapitulirt werden, deren ungeachtet die Juden ihm keinen Glauben geschenkt haben: allein diese nachholende Stellung des Satzes müfste durch eine Partikel wie καίτοι angezeigt sein, und da statt einer solchen das fortfahrende δέ steht, so wird man sich die Sache so zu denken haben, dafs Johannes zwar mit V. 36. den Bericht von der öffentlichen Thätigkeit Jesu hatte schliefsen wollen: aber durch die ausführliche Schlufsbetrachtung V. 37 ff., und durch die Kategorieen der πίστις und ἀπιστία, welche in derselben vorkamen, wurde er an früher von ihm vorgetragene Reden Jesu erinnert, welche diesen und ähnliche Gegensätze behandelten, und welche er nicht umhin konnte, hier mit verstärktem Nachdruck Jesum wiederholen zu lassen.

§. 78.

Einzelne, dem vierten Evangelium mit den übrigen gemeinsame Aussprüche Jesu.

Die bisher erwogenen längeren Reden Jesu waren dem vierten Evangelium eigenthümlich: nur einige kürzere Aussprüche finden sich, zu welchen die Synoptiker Parallelen bieten. Von diesen haben wir diejenigen, welche bei Johannes in nicht minder passender Verbindung stehen (wie 12, 25. vgl. mit Matth. 10, 39. 16, 25. und 13, 16. vgl. mit Matth. 10, 24.), nicht besonders zu betrachten, und da die Stelle 2, 19. vgl. mit Matth. 26, 61. erst im Context der Leidensgeschichte zur Sprache kommen kann, so bleiben uns hier nur drei Stellen übrig, von welchen die erste 4, 44. ist.

Nachdem der Evangelist gemeldet hat, wie sich Jesus von Samaria wieder nach Galiläa gewendet habe, setzt er hinzu: αὐτὸς γὰρ ὁ Ἰ. ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει. Denselben Ausspruch finden wir Matth. 13, 57. (Marc. 6, 4. Luc. 4, 24.) mit den Worten: οὐκ ἔστι προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. Allein, während er hier am ganz geeigneten

Orte steht, veranlafst nämlich durch die schlechte Aufnahme, welche Jesus in seiner Vaterstadt Nazaret fand, die er defswegen wieder verliefs: so erscheint er bei Johannes umgekehrt wie ein Motiv der Reise Jesu in seine Heimath Galiläa, wo er übrigens sofort gut aufgenommen wurde. Da ihn die in jenem Diktum ausgesprochene Erfahrung vielmehr hätte abhalten, als antreiben müssen, eine Reise nach Galiläa zu unternehmen, so läge allerdings dem Bedürfnifs die Erklärung am nächsten, welche noch Kuinöl aufgenommen hat, das γάρ geradezu für obgleich zu nehmen, wenn sie nur nicht die sprachwidrigste Gewalthülfe wäre. Indessen, da es dabei bleibt, dafs, wenn Jesus diese Stellung des Propheten zu seiner πατρίς kannte, er vielmehr nicht dahin gehen mufste: so war man sofort veranlafst, πατρίς nicht von der Provinz, sondern im engeren Sinne von der Vaterstadt zu verstehen, und nach der Angabe, dafs er nach Galiläa gegangen, zu suppliren, dafs er sich jedoch in seine Vaterstadt Nazaret aus dem angezeigten Grunde nicht begeben habe [1]); allein eine Ellipse, wie sie bei dieser Erklärung angenommen wird, gehört nicht minder zu den Unmöglichkeiten, als jene Umdeutung von γάρ bei der vorigen. Da man hienach eine Angabe, wie man sie bedürfte, dafs Jesus gar nicht in seine πατρίς gegangen, in unsre Stelle nicht hineinbringen kann: so glaubte man wenigstens das in ihr zu finden, dafs er nicht bald dahin zurückgekehrt sei, wovon dann das ὅτι προφήτης κ. τ. λ. ganz passend den Grund anzugeben schien [2]). Sollte die-

1) So Cyrill, Erasmus. Was Tholuck's (S. 100.) Auskunft, welcher auch Olshausen (2, S. 122.) beitritt, das ἐμαρτύρησεν als Plusquamperfectum und das γάρ explanativ zu nehmen, helfen soll, sehe ich nicht ein, da auch so durch γάρ und δέ (V. 45.) ein Verhältniss der Übereinstimmung zwischen zwei Sätzen bleibt, zwischen welchen man einen, etwa durch μέν und δέ angezeigten Gegensatz erwarten sollte.

2) Paulus, Comm. 4, S. 251. 56.

se Auffassung zulässig sein, so müfste unmittelbar vorher die ganze Dauer des auswärtigen Aufenthalts Jesu zusammengefafst sich finden: statt dessen aber ist V. 45. nur die kurze Zeit angegeben, welche Jesus in Samarien verweilt hatte, so dafs, in lächerlichem Mifsverhältnifs von Grund und Folge, die Furcht vor der Verachtung seiner Landsleute als der Grund bezeichnet wäre, nicht warum er erst nach mehrmonatlichem Aufenthalt in Judäa, sondern warum er nicht eher als nach Verfluss zweier in Samaria zugebrachten Tage nach Galiläa gegangen sei. Kann somit, so lange man Galiläa und Nazaret als die πατρις Jesu sich denkt, aus unsrer Stelle das *absurdum* nicht entfernt werden, dafs Jesus, bewogen durch die daselbst zu erwartende Mifsachtung, dahin gegangen sei: so war es dem Ausleger nahe gelegt, sich aus seinem Matthäus und Lukas zu besinnen, dafs ja Jesus vielmehr in der Davidsstadt Bethlehem geboren, somit Judäa seine eigentliche Heimath sei, welche er nun, der daselbst erfahrenen Mifsachtung wegen, verlassen habe [3]). Allein in Judäa hatte er ja nach 4, 1. vgl. 2, 23. 3, 26 ff. einen sehr bedeutenden Anhang gewonnen, und konnte sich also über Mangel an τιμη nicht beklagen; denn die Nachstellungen der Pharisäer, welche 4, 1. zu verstehen gegeben sind, waren eben durch das wachsende Ansehen Jesu in Judäa veranlafst, und ihrerseits keineswegs auf das ὁτι προφήτης κ. τ. λ. zurückzuführen. Ferner ist in unsrer Stelle das Gehen nach Galiläa nicht mit einem Verlassen Judäas, sondern Samariens in Verbindung gesezt, so dafs, da es heifst, er verliefs Samarien und gieng nach Galiläa, weil er die Erfahrung gemacht hatte, dafs ein Prophet in seinem Vaterland nichts gelte, vielmehr Samarien als sein Vaterland be-

3) Dieser Gedanke ist so ganz im Geiste der alten Harmonistik, dass es mich wundert, wenn wirklich erst Lücke (Comm. 1, S. 543 f.) auf denselben verfallen ist.

zeichnet zu werden scheinen könnte, wie er 8, 48. Σαμαρείτης gescholten wird — aber auch in Samarien hatte er nach 4, 39. eine günstige Aufnahme gefunden. Überdiefs haben wir schon oben gesehen, dafs das vierte Evangelium von einer Geburt Jesu in Bethlehem nichts weifs, sondern ihn allenthalben als Galiläer und Nazaretaner voraussezt [4]). Ergiebt sich aus der bisherigen Betrachtung nur das negative Resultat, dafs für das besprochene Diktum ein passender Zusammenhang nicht zu finden ist: so wird das Positive, wie es dessen unerachtet hieher verschlagen werden konnte, sich vielleicht ergeben, wenn wir erst die beiden andern hier noch in Frage kommenden Stellen erwogen haben werden.

Der Ausspruch 13, 20: ὁ λαμβάνων ἐάν τινα πέμψω, ἐμὲ λαμβάνει· ὁ δὲ ἐμὲ λαμβάνων λαμβάνει τὸν πέμψαντά με hat Matth. 10, 40. eine fast wörtliche Parallele. Vorangegangen war bei Johannes die Vorherverkündigung des Verraths und die Erklärung Jesu gegen die Jünger, dafs er ihnen diefs im Voraus habe sagen wollen, damit sie, wenn sich seine Vorhersage erfülle, an ihn als Messias glauben möchten. Wie hängt nun damit jener Ausspruch zusammen? und wie mit dem Folgenden, wo alsbald wieder vom Verräther die Rede wird? Man sagt, Jesus wolle auf die hohe Würde eines messianischen Lehrgesandten aufmerksam machen, welche der Verräther verscherze [5]): aber eben dieser negative Gedanke des Verlierens, auf welchen hier Alles ankommt, ist im Texte durch nichts angedeutet. Andere nehmen an, durch die Schilderung ihres hohen Werthes habe Jesus den durch die Erwähnung des Verräthers niedergeschlagenen Jüngern neuen Muth machen wollen [6]): aber dann durfte er nicht unmittelbar darauf wieder vom Ver-

4) s. oben, S. 273 f.

5) Paulus, L. J. 1, b, S. 138.

6) Lücke, 2, S. 478.

räther fortfahren. Noch Andere vermuthen ausgelassene Mittelglieder [7]): kaum besser, als wenn Kuinol. an ein Glossem aus Matth. 10, 40. denkt, das ursprünglich zu V. 16. gemacht, hierauf aber hieher, an den Schluss des Abschnitts, verwiesen worden sei. Hiebei ist übrigens die Hinweisung auf V. 16. ein brauchbarer Fingerzeig. Auch dieser Vers nämlich, wie der 20te, hat seine Parallele in der Instruktionsrede bei Matthäus (10, 24.); waren dem Verfasser des vierten Evangeliums aus dieser einige Stücke auf traditionellem Wege zugekommen: so konnte leicht eines das andere in seiner Erinnerung hervorrufen. V. 16. war von dem ἀπόστολος und dem πέμψας αὐτόν die Rede, ebenso hier, V. 20, von denen, welche Jesus senden werde, und dem, der ihn gesandt habe. Freilich jenes, um Demuth zu empfehlen, dieses um zu ermuthigen, also dem Sinne nach nicht zusammenhängend, sondern nur den Worten nach: so dass wir also den Verfasser des vierten Evangeliums, sobald er traditionelle Aussprüche Jesu aus dem Gedächtnifs berichtet, demselben Gesetze der Ideenassociation folgen sehen, wie die Synoptiker. Das Natürlichste wäre hiebei zwar gewesen, den 20ten Vers unmittelbar nach dem 16ten zu stellen; indefs der Gedanke an den Verräther drängte sich vor, und der doch nur lexikalisch in der Erinnerung des Evangelisten wiedererweckte V. 20. konnte ja ebensogut auch etwas später stehen.

Die dritte hier in Betracht kommende Stelle, 14, 31, steht zwar noch tiefer als die zuletzt beleuchtete, im Bereich der Leidensgeschichte: kann aber, da sie sich, wie jene, ganz abgesehen von diesem Zusammenhang untersuchen läfst, hier ebenso unbedenklich mitgenommen werden. In dieser Stelle erinnern die Worte: ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν an das ἐγείρεσθε ἄγωμεν, durch welches Jesus Matth. 26, 46. Marc. 14, 42. seine Jünger auffordert, mit ihm dem

7) Theilen, S. 251.

Verräther entgegenzugehen. In dem Zusammenhang bei Johannes fallen diese Worte deſswegen auf, weil der in denselben enthaltenen Aufforderung zum Weggehen keine Folge gegeben wird, sondern Jesus, wie wenn er so etwas gar nicht gesagt hätte, unmittelbar (15, 1.) fortfährt: ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή κ. τ. λ., und erst nach lange noch fortgesetzten Reden 18, 1. mit seinen Jüngern aufbricht. Mit seltener Übereinstimmung jedoch haben die Ausleger der verschiedensten Farben jene Worte dahin erklärt, daſs Jesus zwar im Sinne gehabt habe, nunmehr wegzugehen und sich nach Gethsemane zu begeben, daſs ihn aber die Liebe und der Drang, seinen Jüngern noch Mehreres mitzutheilen, festgehalten habe; so sei zwar das Eine, wozu er aufforderte, das ἐγείρεσθε, in Vollzug gekommen, aber stehend im Speisesaale habe er sofort noch weiter gesprochen, bis erst später (18, 1.) auch dem ἄγωμεν ἐντεῦθεν Folge gegeben worden sei [2]). Die Möglichkeit eines solchen Hergangs wird zugegeben werden müssen, so wie, daſs im Andenken eines Jüngers das Bild dieses letzten Abends mit allen seinen Einzelheiten gar wohl so lebhaft sich erhalten konnte, daſs er auch Jesu Aufstehen und rührendes Verweilen an gehöriger Stelle miterzählte. Aber, wer aus lebendiger Erinnerung heraus erzählte, der muſste gerade das Anschauliche an der Sache, das Aufbrechen, und wie doch noch verweilt wurde, herausheben, nicht aber die bloſsen Worte, welche ohne Beifügung jener Umstände durchaus unverständlich bleiben. Auch hier entsteht also die Vermuthung, daſs dem vierten Evangelisten eine Reminiscenz aus der evangelischen Tradition aufgestiegen, und von ihm eben da, wo sie ihm einfiel, freilich nicht im besten Zusammenhang, eingefügt worden sei, und sie wird ebendadurch zur Wahrscheinlichkeit, als sich nachweisen

2) Paulus, L. J. 1, b. S. 175; Lücke, 2, S. 526 f. Tholuck, S. 275; Olshausen, 2, S. 554. Ilgen, Einl. in das N. T. 2, S. 209.

läſst, was ihn gerade hier an jenen Ausspruch erinnern konnte. In den synoptischen Parallelen steht die Aufforderung: ἐγείρεσθε ἄγωμεν mit der Ankündigung im Zusammenhang: ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα, καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν — ἰδοὺ ἤγγικεν ὁ παραδιδούς με, also mit der Verkündigung des Nahens der feindlichen Macht, vor welcher sich jedoch Jesus nicht fürchtet, sondern mit jener entschlossenen Aufforderung der Gefahr entgegengeht. Von dem Herannahen einer feindlichen Macht hatte Jesus auch im Zusammenhang der johanneischen Stelle gesprochen, wenn er sagte: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Hiebei kann es keinen Unterschied begründen, daſs hier die in dem Verräther und den von ihm Geführten wirksame Macht, dort aber der von derselben getriebene Verräther als das sich Nähernde namhaft gemacht ist: sondern, wuſste der Verfasser aus der Überlieferung, daſs Jesus mit der Hinweisung auf die nahende Gefahr ein entschlossenes ἐγείρεσθε ἄγωμεν verbunden hatte, so muſste ihm dieſs bei der Erwähnung des feindlich nahenden ἄρχων τοῦ κόσμου einfallen, und er fügte, weil er Jesum und seine Jünger noch in der Stadt und im Hause hatte, sie also bis zum Zusammentreffen mit der feindseligen Macht noch eine bedeutende Ortsveränderung vornehmen lassen muſste, dem ἄγωμεν noch das ἐντεῦθεν hinzu. Wie ihm aber dieses traditionelle Diktum nur unwillkührlich in den Gang derjenigen Gedanken, welche er Jesu als Abschiedsreden in den Mund zu legen gedachte, zwischeneingeschlüpft war, so wurde es auch alsbald wieder ignorirt, und dem noch nicht erschöpften Strome der Abschiedsreden nachwie vorher freier Lauf gelassen.

Sehen wir von hier aus auf die oben noch ausgesezte Stelle 4, 44. zurück, so zeigt sich nunmehr leicht, wie der Evangelist veranlaſst sein konnte, das Zeugniſs von der Mißachtung des Propheten im Vaterland an so wenig passender Stelle einzurücken. Es war ihm aus der Über-

lieferung bekannt, und er scheint es, weil er von einer ungünstigen Berührung Jesu gerade mit Nazaret nichts wußte, auf Galiläa überhaupt bezogen zu haben. Da ihm ferner eine besondre Scene, durch welche es veranlaßt sein konnte, nicht bekannt war, so brachte er es unter, wo es ihm einmal bei Erwähnung von Galiläa einfiel, auf eine Weise freilich, bei der er sich kaum etwas Bestimmtes gedacht haben dürfte.

Wir haben also das Resultat: So gut dem Verfasser des vierten Evangeliums in den Reden Jesu der Zusammenhang geräth, wo er es mit eigenen Gedanken zu thun hat: so übel geht es ihm damit nicht selten, wenn es darauf ankommt, wirkliche, traditionelle Aussprüche Jesu gehörigen Ortes einzuschalten. Hier, wo er dieselbe Aufgabe mit den Synoptikern zu lösen hat, geht es ihm auch ebenso wie diesen, ja noch schlimmer, wenn man will, je sparsamer seine ganz anderartige Darstellung für ächtüberlieferte Redetheile Berührungspunkte bot, und je weniger er, sonst aus Einem Gusse zu bilden gewohnt, in solcher musivischen Arbeit bewandert war.

§. 79.

Die neueren Verhandlungen über die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden. Resultat.

Durch die bisherige Untersuchung der Reden Jesu im vierten Evangelium werden wir nun hinreichend ausgerüstet sein, um uns in dem Streite, welcher neuerlich über dieselben geführt worden ist, ein Urtheil zu bilden. Die neuere Kritik nämlich hat diese Reden theils nach ihrer inneren Beschaffenheit, mit Beziehung auf gewisse allgemein anerkannte Maßstäbe der Glaubwürdigkeit, theils nach ihrem äusseren Verhältniß zu andern Reden und Darstellungen, verdächtig gefunden: wogegen es aber nicht an zahlreichen Vertheidigern derselben gefehlt hat.

In Bezug auf die innere Beschaffenheit entsteht die,

doppelte Frage: entsprechen jene Reden, so wie sie vor uns liegen, den Gesetzen 1) der Wahrscheinlichkeit, und 2) der Behaltbarkeit? In ersterer Hinsicht wird von den Freunden des vierten Evangeliums bemerkt, seine Reden zeichnen sich durch ein besonderes Gepräge der Wahrheit und Zuverläfsigkeit aus, die Gespräche, die es Jesum mit Menschen der verschiedensten Gattungen führen lasse, seien durchaus treue Charakterschilderungen, welche den strengsten Anforderungen der psychologischen Kritik Genüge thun [1]). Dem ist von der andern Seite entgegengesezt worden, wie es vielmehr höchst unwahrscheinlich sei, dafs einerseits Jesus zu Personen von den verschiedensten Bildungsstufen so ganz auf dieselbe Weise, zu den Galiläern in der Synogoge zu Kapernaum nicht verständlicher, als zu dem διδάσκαλος τῆ Ἰσραήλ in Jerusalem gesprochen, dafs den Inhalt seiner Reden fast durchweg nur die Eine Lehre von seiner Person und deren Erhabenheit gebildet haben, die Form derselben aber wie absichtlich darauf berechnet gewesen sein sollte, die Leute irre zu machen und von ihm zurückzustofsen. Ebenso andrerseits bei den Zuhörern und Mitunterrednern hat man die Angemessenheit ihrer Zwischenreden nicht selten vermifst. Hier ist, wie wir gesehen haben, kein Unterschied zwischen einem samarischen Weibe und dem gebildetsten Pharisäer: dieser so gut wie jene mufs die geistig gemeinten Reden Jesu fleischlich mifsverstehen, und diese Mifsverständnisse sind nicht selten so grell, dafs sie allen Glauben übersteigen, jedenfalls aber so einförmig, dafs sie einer stehenden Manier ähnlich sehen, in welcher der Verfasser des vierten Evangeliums willkührlich des Contrastes wegen die mit Jesu sich Unterhaltenden gezeichnet zu haben scheint [2]). Und hienach weifs ich wirklich

1) Wegscheider, Einleit. in das Evang. Joh. S. 271. Tholuck, Comm. S. 20.

2) So Eckermann, theol. Beiträge, 3, 2, S. 228; (Vogel) der

nicht, was sich diejenigen unter Wahrscheinlichkeit denken, welchen die Reden Jesu bei Johannes das Gepräge derselben zu tragen scheinen.

Was fürs Andere die Gesetze der Behaltbarkeit betrifft, so ist man so ziemlich darin einverstanden, dass diejenige Art von Reden, wie sie das johanneische Evangelium, im Unterschied von den einzeln stehenden oder zusammengereihten Sinnsprüchen und Parabeln der übrigen, berichtet, nämlich zusammenhängende Demonstrationen oder fortlaufende Dialogen, zu demjenigen gehöre, was sich am schwersten behalten und treu wiedergeben lässt [3]). Wenn solche Reden nicht protokollarisch nachgeschrieben werden, so ist für ein treues Wiedergeben nicht zu stehen. Wirklich hat daher Dr. Paulus einmal den Einfall gehabt, es mögen vielleicht bei den Tempel- oder Synagogengerichten zu Jerusalem eine Art von Geschwindschreibern als Protokollisten angestellt gewesen sein, aus deren Akten dann nach Jesu Tode die Christen Abschriften gesammelt hätten [4]), und auf ähnliche Weise meinte Bertholdt, unser Evangelist habe noch bei Lebzeiten Jesu die meisten seiner Reden aramäisch aufgezeichnet und diese Aufzeichnungen bei der weit späteren Abfassung seines Evangeliums zum Grunde gelegt [5]). So leicht das Unhistorische dieser modernen Hypothesen in

---

Evangelist Johannes und seine Ausleger vor dem jüngsten Gericht, 1, S. 28 ff., bei Weisschneider, a. a. O. S. 281; Bartscheiden, Probabil. S. 33. 45.

3) de Wette, Einl. in das N. T. §. 103. Theiler, S. 19. Lücke, 1, S. 198 f.

4) Commentar, 4, S. 275 f.

5) Verosimilia de origine evangelii Joannis, opusc., S. 1 ff. und Einleit. in das N. T. S. 1302 ff. Dieser Ansicht giebt Weisschneider, a. a. O. S. 270 ff. Beifall, und auch Hug, 2, 263 f. und Theiler, S. 21., glauben die Annahme früherer Aufzeichnungen nicht ganz ausschliessen zu dürfen.

die Augen fällt [6]), so wufsten ihre Freunde doch mehrere Gründe für dieselben aufzuführen. Die prophetischen Aussprüche Jesu, sagte Bertholdt, welche seinen Tod und seine Auferstehung betreffen, finden sich bei Johannes noch unbestimmter gehalten, zum sicheren Zeichen, dafs sie noch vor dem Erfolge niedergeschrieben seien, da sie sonst so gut wie bei den Synoptikern *ex eventu* näher bestimmt worden sein würden. Wozu wir das verwandte Argument setzen können, durch welches Henke wenigstens die vorzügliche Ächtheit der johanneischen Reden beweisen zu können glaubte, dafs nämlich der vierte Evangelist nicht selten dunkle Aussprüche Jesu durch eigene Beisätze, und zwar öfters falsch, erkläre, was die gröfste Gewissenhaftigkeit im Wiedergeben der Reden Jesu beweise, da er sonst seine Deutungen in die Reden selber würde haben einfliefsen lassen [7]). Mit Recht aber ist hiegegen bemerkt worden, die Dunkelheit jener Vorhersagungen im vierten Evangelium sei dem mystischen Geiste des ganzen Werkes völlig angemessen [8]), und da überdiefs, neben der Vorliebe für das Dunkle und Räthselhafte, der Verfasser unsres Evangeliums unleugbar Geschmack besafs: so mufste er auch fühlen, dafs eine Prophezeihung nur um so pikanter und glaubwürdiger werde, je dunkler sie vorgetragen ist, weswegen er, wenn er auch lange erst nach dem Erfolg Voraussagungen desselben Jesu in den Mund legte, doch geneigt sein konnte, sie so unbestimmt zu fassen. Eben daraus erklärt sich auch, warum der Evangelist seine eigenen Erläuterungen mancher dunkeln Aussprüche Jesu gerne in der Form anfügt, dafs die Jünger Jesu erst nach seiner Auferstehung oder nach der Ausgiefsung des Geistes der-

6) Leben, 1, S. 192 f.

7) Henke, programm. quo illustratur Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum et ipse interpret.

8) Bretschneider, Probab. S. 14 f.

gleichen Reden verstanden haben (2, 22. 7, 39), weil nämlich der Gegensaz des Dunkels, in welchem damals die Jünger noch tappten, mit dem nachmals ihnen aufgegangenen Lichte mit zu den Contrasten gehörte, welche dieses Evangelium durchweg so eifrig verfolgt. Ein Anderes, was Bertholdt für seine Voraussetzung anführt, und worin ihm auch Tholuck beistimmt, ist, dafs sich in den johanneischen Reden bisweilen Sätze finden, die weder an sich bedeutend, noch mit dem übrigen Vortrag im Zusammenhang, nur äusserlich durch die Situation veranlafst gewesen seyn können, deren Aufbewahrung mithin nur durch die Annahme der frischesten und unmittelbarsten Aufzeichnung sich erklären lasse, wofür sich jene Kritiker namentlich auf das ἐγείρεσθε ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31) berufen. Allein die Entstehung solcher unzusammenhängenden Zwischensätze ist oben von uns auf eine Weise erklärt worden, welche die Hypothese von augenblicklicher Aufzeichnung überflüssig macht.

Mufste man daher auf andre Mittel denken, um sich der Treue der im vierten Evangelium mitgetheilten Reden Jesu zu versichern, und bleibt die oft vorgebrachte allgemeine Berufung darauf, was ein gutes Gedächtnifs, namentlich unter einfach lebenden, der Schrift ungewohnten Menschen leisten könne, im Gebiete der abstrakten Möglichkeit stehen, auf welchem, wie auch Lücke bemerkt [9]), sich immer fast gleichviel für und wider sprechen läfst: so hatte man sich näher an das dem Johannes Eigenthümliche zu halten, und berief sich in dieser Hinsicht auf sein ganz besonders enges Verhältnifs zu Jesu als Lieblingsjüngers, auf seine Begeisterung für denselben, welche gewifs auch sein Gedächtnifs habe stärken und Alles, was aus dem Munde des göttlichen Freundes gekommen war, ihm im lebhaftesten Andenken erhalten

9) a. a. O. S. 199.

müssen [10]). Unerachtet dieses ganz einzige Verhältnifs des Johannes zu Jesu eben nur aus dem johanneischen Evangelium erhellt, so liefse sich doch daraus in dem Fall ohne Cirkel auf die Glaubwürdigkeit der von ihm mitgetheilten Reden schliefsen, wenn dieses Evangelium nur auf solche Fehler angeklagt wäre, welche aus dem unvermeidlichen Erbleichen der Erinnerung fliefsen, weil die positiven Notizen über jenes Verhältnifs unmöglich aus dieser blofs negativen Ursache hervorgehen konnten. Da aber der gegen das vierte Evangelium erhobene Verdacht weit über jene Grenze hinaus auf freie Erdichtung geht: so ist in dieser Hinsicht jene nur johanneische Notiz zur Stütze für die johanneischen Reden unbrauchbar. Doch auch jenes Lieblingsverhältnifs zugegeben, so reicht es ebensowenig als die Bemerkung, dafs Johannes wahrscheinlich in früher Jugend, wo die Eindrücke sich am tiefsten einprägen, zu Jesu gekommen sei, und dafs er auch vom Tode Jesu an immer im Kreise der Erinnerung an denselben gelebt habe [11]), hin, um wahrscheinlich zu machen, dafs Johannes so lange Gedankenreihen und so verwickelte Dialogen bis auf die Zeit hin habe behalten können, in welche die Abfassung seines Evangeliums zu setzen ist. Denn darin sind die Kritiker einverstanden, dafs die Beschaffenheit des vierten Evangeliums, sein Bestreben, den gemeinen Glauben der Christen zur Gnosis zu vergeistigen, und dabei manchen indefs hervorgetretenen Verirrungen vorzubeugen, entschieden für eine spätere Abfassung in einer schon reiferen Entwicklungsperiode der Kirche, und somit auch im höheren Alter des Apostels, spreche [12]).

---

10) Weizsäcker, S. 286; Lücke, S. 198 f.

11) Weizsäcker, S. 285. Lücke, a. a. O.

12) Lücke, a. a. O. S. 124 f. 175. Baur, über den Ursprung des Evang. Matthäi, in der Tüb. Zeitschrift, 1836, 2, S. 109.

Deswegen müssen sich die Vertheidiger der in Frage stehenden Reden in lezter Instanz immer auf den übernatürlichen Beistand des den Jüngern verheissenen παράκλητος berufen, welcher dieselben an Alles, was ihnen Jesus gesagt hatte, erinnern sollte. Dieß thut Tholuck mit grosser Zuversicht [13]), Lücke mit einiger Schüchternheit [14]), und wenn ihn der Tholuck'sche Anzeiger hierüber hart angelassen hat, so müssen wir ihn darum vielmehr loben, weil in dieser Scheue das richtige Gefühl liegt theils von dem Cirkel, welchen es auch hier immerhin bildet, die Glaubwürdigkeit der johanneischen Reden aus einer eben nur in diesen Reden so vorkommenden Verheissung Jesu zu beweisen (der Matth. 10, 19 f. den Jüngern zugesagte Beistand vor Gericht ist noch lange kein ὑπομνήσειν zu die Reden Jesu Joh. 14, 26.), theils von dem Unangemessenen, in einer wissenschaftlichen Untersuchung sich auf populäre Vorstellungen, wie Beistand des heiligen Geistes, zu berufen. Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer solchen Berufung zeigt sich auch bei Tholuck indirekt darin, dafs er neben dem Paraklet sich doch noch auf frühzeitige Aufzeichnungen beruft, und bei Lücke ohnehin darin, dafs er dennoch die wörtliche Authentie der Reden Jesu bei Johannes aufgiebt, und nur auf ihrer Glaubwürdigkeit im Wesentlichen beharrt, aus Gründen, welche übrigens mehr in dem Verhältnifs dieser Reden zu andern Darstellungen liegen.

Dieses äussere Verhältnifs der Reden Jesu bei Johannes ist selbst wieder ein gedoppeltes, indem sich zur Vergleichung mit denselben theils diejenigen Reden darbieten, welche die Synoptiker Jesu in den Mund legen, theils die Art und Weise, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, wo er in eigner Person auftritt, zu reden pflegt.

---

13) S. 20 f.

14) S. 197: „Endlich aber, was scheuen wir uns, auch dasjenige anzuführen," u. s. f.

In ersterer Beziehung hat man die bedeutende Differenz hervorgehoben, welche zwischen den beiderseitigen Reden sowohl dem Inhalt als der Form nach stattfindet. Während Jesus in den drei ersten Evangelien sich aufs Engste an die Bedürfnisse seines hirtenlosen Volks anschliefse, und demgemäfs bald den verderblichen Satzungen der Pharisäer gegenüber den sittlichen und religiösen Gehalt des mosaischen Gesetzes, bald im Gegensaz gegen die sinnlichen Messiashoffnungen der Zeit das reingeistige Wesen seines Reichs und die Bedingungen des Eintritts in dasselbe auseinandersetze: drehe er sich im vierten Evangelium immer nur, und oft auf unfruchtbar speculative Weise, um die Lehre von seiner Person und höhern Natur, so dafs dem mannichfaltigen, bald theoretischen, bald praktischen Inhalt der synoptischen Reden Jesu in den johanneischen ein einseitiger Dogmatismus entgegenstehe [15]). Dafs dieſs kein totaler Gegensaz sei, sondern sowohl in den synoptischen Reden johanneischartige Bestandtheile, als umgekehrt, sich finden, wird man besonnenen Kritikern zugeben müssen [16]): aber auch nur das bedeutende Vorwiegen des dogmatischen Elements auf der einen, des praktischen auf der andern Seite bedarf einer gründlichen Erklärung. Gewöhnlich nimmt man hier den Zweck zu Hülfe, welchen Johannes bei Abfassung seines Evangeliums gehabt haben soll, die drei ersten Evangelien zu ergänzen und die von ihnen gelassenen Lücken auszufüllen. Allein, wenn doch Jesus bald auf die eine Weise, bald auf die andere sprach, warum nahmen sich die Synoptiker fast durchaus nur die praktisch populären, Johannes fast ohne Ausnahme nur die dogmatisch speculativen Bestandtheile seiner Reden heraus? Jenes weifs man auf eine Weise zu erklären, die an und für

15) Bretschneider, Probab. S. 2. 3. 31 ff.

16) de Wette, Einl. in das N. T. §. 103; Hase, L. J. §. 7.

sich befriedigen könnte. In der mündlichen Überlieferung, bemerkt man, aus welcher die drei ersten Evangelien geflossen seien, habe von den Reden Jesu nur das Einfache und Gemeinverständliche, das Kurzgefaſste und Schlagende, als das Behaltbarste, sich fortpflanzen können, das Tiefere aber und feiner Ausgesponnene verloren gehen müssen [17]. Daſs nun aber der Verfasser des vierten Evangeliums in der Nachlese, welche er nach dieser Voraussetzung anstellte, fast alles jener praktischen Tendenz Angehörige übergeht, da doch gewiſs nicht alle Reden Jesu von dieser Art bereits durch die Synoptiker aufbehalten waren, dieſs läſst sich doch nur aus einer Vorliebe des Evangelisten für dergleichen Reden erklären, welche nicht allein in dem objektiven Bedürfniſs seiner Zeit und Umgebung, sondern auch in der subjektiven Richtung seines eignen Geistes ihren Grund gehabt haben muſs. Dieſs geben selbst die der Ächtheit dieses Evangeliums günstigsten Kritiker zu [18]: nur glauben sie, jene Vorliebe habe sich bloſs negativ durch Weglassen, nicht aber auch positiv durch Zusetzen geäussert.

In formeller Hinsicht ist auf die Differenz zwischen der gnomischen oder paraboliſchen Form der Belehrungen Jesu bei den Synoptikern und der dialektischen bei Johannes aufmerksam gemacht worden [19]. Die Parabel nun allerdings fehlt dem oben Bemerkten zufolge im vierten Evangelium ganz, und man muſs sich wundern, da doch Lukas neben Matthäus noch so manches schöne Gleichniſs eigen hat, wie nicht Johannes nach beiden noch eine bedeutende Nachlese zu machen gewuſst haben sollte? Daſs es an einzelnen Gnomen und Sentenzen, welche den synoptischen ähnlich sind, im vierten Evangelium nicht durch-

17) Lücke, a. a. O. S. 100. Reuss, a. a. O.
18) Tholuck, S. 21.
19) Bretschneider, a. a. O.

aus fehle, müssen wir zwar zugeben: aber ebenso sollte man von der andern Seite eingestehen, dafs im Ganzen für einen palästinischen Volkslehrer jener vorwiegend gnomische und parabolische Vortrag, den ihm die Synoptiker leihen, besser als der dialektische bei Johannes passe [20]).

Entscheidend aber ist nun das Verhältnifs der Reden Jesu bei Johannes zu der eigenen Denk- und Schreibart des Evangelisten. Hier nämlich haben wir eine Ähnlichkeit zwischen beiden gefunden [21]), welche sich, da auch die Reden Dritter, namentlich des Täufers, in diesem Evangelium den gleichen Ton haben, nicht durch die Voraussezung erklären läfst, der Jünger habe sich ganz in die Denk- und Redeweise des Meisters hineingebildet [22]), sondern nur daraus, dafs der Evangelist der in seiner Schrift redenden Hauptperson seine eigene Sprache geliehen hat. Wenn der neueste Commentator des Johannes diefs nicht blofs von der Färbung des Ausdrucks anerkennt, sondern auch in Bezug auf den Inhalt erläuternde Erweiterungen des Evangelisten zu finden glaubt, welcher, wie er sich ausdrückt, in den längeren und schwierigeren Reden Jesu seine Hand dazwischen habe [23]): so fragt sich, da derselbe diefs nicht ausdrücklich anzeigt, was uns versichern kann, dafs nicht allenthalben seine Hand im Spiele, ja, dafs nicht alle Reden, die er mittheilt, nur Gebilde seiner eigenen Hand seien? Der Ton und Ausdruck giebt keinen Fingerzeig, da dieser durchweg sich gleich und eingestandnermafsen von ihm geliehen ist: der Inhalt ebensowenig, denn der ist ebenfalls, wo der Evangelist selber redet, kein wesentlich andrer, als wo er Jesum reden läfst: wo liegt

20) de Wette, a. a. O. §. 105.

21) vgl. hiezu Schulze, der schriftst. Charakter und Werth des Johannes. 1805.

22) so Strosser — de doctrina et dictione Joannis apostoli, ad Jesu magistri doctrinam dictionemque exacte composita. 1797.

23) Lücke, Comm. z. Joh. 1, S. 200 f.

also die Bürgschaft, dafs nicht, wie der Verfasser der Probabilien angenommen hat, die Reden Jesu vom vierten Evangelisten frei fingirt sind?

Lücke führt einige Punkte auf, welche bei dieser Annahme unerklärlich wären [24]). Erstlich das fast wörtliche Zusammentreffen des Johannes mit den Synoptikern in einzelnen Aussprüchen Jesu. Allein da der vierte Evangelist doch innerhalb der christlichen Gemeinde stand, so mufs ihm auch eine Überlieferung zu Gebot gestanden haben, aus welcher er, wenn er auch im Ganzen freibildend verfuhr, doch einzelne markirte Aussprüche ziemlich unverändert schöpfen konnte. Das Andre, was Lücke vorbringt, besagt noch weniger. Dafs nämlich Johannes, wenn er einmal Lust und Talent hatte, Reden Jesu zu erdichten, noch häufiger längere Reden eingemischt haben müfste, dafs die Abwechslung kürzerer Aussprüche mit längeren Vorträgen bei jener Voraussetzung unerklärlich sei, dieſs folgt doch nur dann, wenn man den Verfasser des vierten Evangeliums als einen Geschmacklosen sich vorstellt, welchem sein Gefühl nicht sagte, dafs zu der einen Veranlassung zwar eine längere, zu der andern aber eine kürzere Rede sich schicke, und dafs überhaupt eine Abwechslung von ausführlichen Vorträgen und concisen Sentenzen den besten Eindruck hervorzubringen geeignet sei. Gewichtiger ist, was Paulus bemerkt, wenn der vierte Evangelist die Reden Jesu frei componirt hätte, so würde er mehr von seinen eigenen, im Prolog geäusserten Ansichten hineingebracht haben, wogegen nun die Gewissenhaftigkeit, mit welcher er sich enthalte, seine Logologie Jesu in den Mund zu legen, ein Beweis für die Treue sei, mit welcher er sich in Aufzeichnung jener Reden an das Gegebene gehalten habe [25]). Allein der

24) a. a. O. S. 199.

25) In der Recens. der zweiten Aufl. von Lücke's Commentar, im Lit. Blatt der allg. m. Kirchenzeitung 1834, no. 18.

wesentliche Inhalt der Lehre des Prologs ist in den folgenden Reden Jesu enthalten, der Form derselben aber als Logologie war sich der Verfasser zu bestimmt als einer Jesu fremden bewufst.

Bleibt es somit dabei, dafs wir an den johanneischen Reden Jesu im Ganzen freie Compositionen des Evangelisten haben, ist aber oben zugegeben worden, dafs er manches Diktum Jesu aus der ächten Überlieferung geschöpft habe: so möchten wir das Leztere doch nicht weit über diejenigen Stellen hinaus ausdehnen, bei welchen es sich durch synoptische Parallelen wahrscheinlich machen läfst. Wie nämlich im Gedächtnifs behaltene Reden eines Andern sich in der Aufzeichnung gestalten, sehen wir an den drei ersten Evangelien: indem sie aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang kommen, und in immer kleinere Stücke zersplittern, verlieren diese doch ihre Gediegenheit und Härte nicht, und geben, wenn sie wieder gesammelt werden, den Anblick einer Mosaikarbeit, in welcher der Zusammenhang der Theile ein blofs äusserer, und jeder eigentliche Übergang ein Sprung ist. Die Reden Jesu im vierten Evangelium bieten gerade die umgekehrte Erscheinung dar. Die milden, nur wegen der Tiefe des Sinnes, in welcher sie liegen, bisweilen dunkeln Übergänge, wo sich ein Gedanke aus dem andern herausspinnt, und der folgende Satz so häufig nur eine erläuternde Umbildung des vorhergehenden ist [26]), verrathen eine weiche, widerstandlose Masse, wie niemals die über-

26) Treffender kann man diese Eigenthümlichkeit der johanneischen Reden nicht bezeichnen, als Erasmus in der seiner Paraphrase vorausgeschickten epist. ad Ferdinandum: habet Joannes suum quoddam dicendi genus, ita sermonem velut ansulis ex sese cohaerentibus contexens, nonnunquam ex contrariis, nonnunquam ex similibus, nonnunquam ex iisdem subinde repetitis, — — ut orationis quodque membrum semper excipiat prius, sic ut prioris finis sit initium sequentis etc.

lieferte fremde Rede, sondern nur der eigene Gedankenvorrath demjenigen sich darbietet, der ihn frei und selbstständig in Worte fasst. Das Überlieferte an diesem Gedankenvorrath können ebendeswegen, jene auch bei den früheren Evangelisten sich findenden Aussprüche abgerechnet, nicht sowohl bestimmte, in sich geschlossene Dikta Jesu, als vielmehr nur gewisse Grundgedanken seiner Reden, übrigens in alexandrinischem oder überhaupt hellenistischem Geiste weitergebildet, gewesen sein, namentlich die Begriffsgruppen von πατήρ und υἱός, von φῶς und σκότος, ζωή und θανατος, ἄνω und κάτω, σὰρξ und πνεῦμα, ferner einige symbolische Bezeichnungen, wie ἄρτος τῆς ζωῆς, ὕδωρ ζῶν, welche nebst andern ähnlichen die Faktoren bilden, durch deren verschiedene Zusammensetzung von geschickter Hand sämmtliche Reden Jesu bei Johannes, übrigens eben dieser einfachen Grundbestandtheile wegen nicht ohne eine gewisse Einförmigkeit, sich construiren liessen.

Achtes Kapitel.

Begebenheiten aus dem öffentlichen Leben Jesu

(mit Ausschluss der Wundergeschichten).

§. 80.

Vergleichung der Erzählungsweise der verschiedenen Evangelisten im Allgemeinen.

Vergleichen wir, ehe wir uns zur Betrachtung des Einzelnen wenden, zuvor den allgemeinen Charakter und Ton der Geschichtserzählung in den verschiedenen Evangelien: so treten hier Differenzen theils zwischen Matthäus und den beiden andern Synoptikern, theils zwischen sämmtlichen drei ersten Evangelisten und dem vierten hervor.

Unter den Vorwürfen, mit welchen die neuere Kritik das Matthäusevangelium überhäuft hat, nimmt eine Hauptstelle der des Mangels an Anschaulichkeit, an individualisirender Lebendigkeit ein, ein Mangel, aus welchem man, da sich sonst der Augenzeuge gerade im Wiedergeben des Bestimmten und Einzelnen zeige, schliefsen zu dürfen glaubte, der Verfasser sei kein Augenzeuge gewesen [1]). Und gewifs, wenn man in diesem Evangelium die Unbestimmtheit seiner Zeit-, Orts- und Personalangaben, das so häufig wiederkehrende τότε, παράγων

1) Schulz, über das Abendmahl, S. 303 ff. Strauss, über den Urspr. S. 58. 73. u. a. Schleiermacher, über den Urspr. S. 75.

ἐκεῖθεν, ἀνθρωπος u. dgl. liest, wenn man an die zahlreichen Angaben in Bausch und Bogen, wie, dass Jesus alle Städte und Flecken durchzogen (9, 35. 11, 1. vgl. 4, 23.), dass man ihm alle Kranke gebracht und er sie alle geheilt habe (4, 24 f. 14, 35 f. vgl. 15, 29 ff.), und endlich an die trockene Kürze auch so mancher einzelnen Erzählungen sich erinnert: so wird man die Behauptung dieser Kritik nicht misbilligen können, das Alles sehe ganz so aus, wie wenn vor geraumer Zeit geschehene Begebenheiten durch lange mündliche Überlieferung sich mehr und mehr ins Allgemeine und Unbestimmte umgeformt hätten.

Nun aber wird von der neueren Kritik Matthäus nicht blos an diesem reinen Massstab des von einem Augenzeugen zu Erwartenden, sondern auch an dem gegebenen der Darstellung seiner Mitevangelisten gemessen. Unter diesen findet man nicht nur ohnehin den Johannes, theils in den wenigen Parallelen, theils in seiner ganzen Darstellungsweise, dem Matthäus an Anschaulichkeit entschieden überlegen [2]), sondern auch die beiden andern Synoptiker, vorzüglich Markus, geben, wie man behauptet, in der Regel eine weit klarere und vollständigere Darstellung [3]). Die Sache verhält sich wirklich so, und man sollte sie nicht mehr leugnen. Was das vierte Evangelium betrifft, so fehlen zwar natürlich auch ihm allgemeine Zusammenfassungen, wie dass Jesus während des Festes viele Zeichen gethan, und daher Viele an ihn geglaubt haben (2, 23 f.) und andere dergleichen (3, 22. 7, 1.) nicht, auch die Personen bezeichnet er nicht selten unbestimmt: doch einigemale giebt er, wo Matthäus nur von Einem oder Einigen spricht, die Namen an (12, 3. 4. vgl. mit Matth. 26, 7. 8. und 18, 10. vgl. mit Matth. 26, 51;

2) Hug, Einl. in das N. T. 2, S. 212 ff.

3) s. die obengenannten drei Kritiker an mehreren Orten, auch Olshausen a. v. St.

auch 6, 5 ff. mit Matth. 14, 16 f.); in Bezug auf das Lokal weifs man in der Regel genau, in welcher Ortschaft oder Gegend eine Begebenheit vorgefallen; von der fleissigen Chronologie dieses Evangeliums ist schon oben die Rede gewesen, und was die Hauptsache ist, seinen Erzählungen ist eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit eigen, welche man, wie sie sich z. B. in der Erzählung vom Blindgebornen und von der Wiedererweckung des Lazarus zeigt, im ersten Evangelium vergeblich sucht. Auch bei den zwei mittlern Evangelisten fehlt es an unbestimmten Bezeichnungen der Zeit (z. B. Marc. 8, 1. Luc. 5, 17. 8, 22.) des Ortes (Marc. 3, 13. Luc. 6, 12.) und der Personen (Marc. 10, 17. Luc. 13, 23.) nicht, ebensowenig an Angaben, dafs Jesus alle Städte bereist und alle Kranke geheilt habe (Marc. 1, 32 ff. 38 f. Luc. 4, 40 f.): nicht selten jedoch finden sich bei ihnen die von Matthäus nur allgemein angegebenen Verhältnisse individualisirt, indem nicht allein Lukas, wie wir schon gesehen haben, von Reden Jesu die bei Matthäus verschwiegene besondere Veranlassung hervorhebt, sondern er und Markus auch Personen, welche jener nur unbestimmt zu bezeichnen weifs, bei Amt oder Namen nennen (Matth. 9, 18. Marc. 5, 22. Luc. 8, 41. Matth. 19, 16. Luc. 18, 18. Matth. 20, 30. Marc. 10, 46); vor Allem aber in anschaulicher Schilderung der einzelnen Begebenheiten ist Lukas und noch mehr Markus dem Matthäus entschieden überlegen: man vergleiche nur von dem bereits Vorgekommenen die Erzählungen des Matthäus und des Markus von der Hinrichtung des Täufers (Matth. 14, 3 ff. Marc. 6, 17 ff.), und von dem noch nicht Dagewesenen vor Allem die Erzählung von dem (oder den) Besessenen aus Gadara (Matth. 8, 28 ff. parall.).

Daraus hat nun die neueste Kritik für den Verfasser des vierten Evangeliums eine Bestätigung seiner angeblichen Autopsie, für die der beiden mittleren Evangelien wenigstens so viel entnehmen zu können geglaubt,

dafs sie den Thatsachen näher als der erste Evangelist gestanden haben müssen. Allein daraus, dafs keiner, der durchweg nicht anschaulich erzählt, ein Augenzeuge sein kann, folgt nicht, dafs alle anschaulich Erzählenden Augenzeugen sind, sondern nur dafs einige. Wie deswegen überall, wo über denselben Gegenstand ein ausführlicherer und ein kürzerer Bericht vorhanden ist, die Meinungen getheilt sein können, ob jener oder dieser der ursprüngliche sei [4]; so hat man insbesondre in Bezug auf solche Berichte, bei welchen eine Einmischung der Tradition anzunehmen ist, eine zweifache Funktion derselben zu unterscheiden: die eine, vermöge welcher sie das Bestimmte der concreten Wirklichkeit in ein Unbestimmtes, das Individuelle in ein Allgemeines verflüchtigt, und die andre, nicht minder wesentliche, an die Stelle der verlorengegangenen geschichtlichen Wirklichkeit eine willkührliche Ausmalung treten zu lassen [5]. Schreibt man nun die Unbestimmtheit in der Darstellung des Matthäusevangeliums auf Rechnung der ersteren Funktion der Sage, so fragt es sich: darf man die Bestimmtheit und Anschaulichkeit in den übrigen ohne Weiteres als Zeichen zum Grunde liegender Autopsie betrachten, und mufs man nicht vielmehr zusehen, ob sie nicht aus jener zweiten Funktion der Sage abzuleiten sei? Dafs man das Erstere so entschieden voraussetzt, ist in der That nur ein Nachgeschmack der altorthodoxen Ansicht, dafs unsre sämmtlichen Evangelien unmittelbar, oder wenigstens durch eine reine Vermittlung, von Augenzeugen herrühren. Dieser Voraussetzung hat die neuere Kritik ihre Allgemeinheit benommen, und die Wahrscheinlichkeit, dafs eines oder das andere unsrer Evangelien durch mündliche Überlieferung alterirt sein möge, eingeräumt. Dabei nimmt sie

4) vgl. Saunier, über die Quellen des Markus, S. 42 ff.

5) Baur, über den Urspr. des Ev. Matth. a. a. O. S. 70 f.

ganz richtig an, dafs ein Evangelium, dessen Schilderungen fast durchaus der Anschaulichkeit ermangeln, nicht von einem Augenzeugen in oben bezeichneter Weise herrühren könne, sondern in der Überlieferung gelitten haben müsse. Dafs nun aber die übrigen, ausführlicher und anschaulicher erzählenden Evangelien auf Augenzeugenschaft beruhen, folgt nur unter der Voraussetzung, dafs unter unsern Evangelien jedenfalls etliche autoptische seien. Denn allerdings, wenn unter mehreren Erzählungen beiderlei vorausgesezt werden: so sind die anschaulicheren auf Augenzeugen zurückzuführen. Allein jene Voraussetzung selbst hat lediglich den subjektiven Grund, dafs von der alten Annahme lauter unmittelbar oder mittelbar autoptischer Berichte leichter zu der beschränkten Einräumung zu gelangen war, dafs vielleicht einem, als zu der allgemeinen, dafs möglicherweise auch allen dieser Charakter abgehen möge. Consequenterweise aber fällt mit der orthodoxen Ansicht vom Kanon die Präsumtion rein autoptischer Berichte nicht blofs für ein oder das andre, sondern für sämmtliche Evangelien weg, es mufs die Möglichkeit des Gegentheils bei allen vorausgesezt, und, wie es sich wirklich verhalte, erst aus der Beschaffenheit der Berichte ermittelt werden. Von diesem Standpunkt, dem einzig kritischen, die Sache angesehen, ist es nun ebensowohl möglich, dafs die drei übrigen Evangelisten die Anschaulichkeit, die sie vor Matthäus voraushaben, einer weiteren Ausschmückung durch die Sage, als dafs sie dieselbe einem näheren Verhältnifs zur ursprünglichen Augenzeugenschaft verdanken.

Sehen wir in dieser Beziehung, um nichts anticipiren zu müssen, auf die bereits gewonnenen Resultate zurück: so ist uns die bestimmtere Bezeichnung der Veranlassungen zu manchen Reden Jesu, wie wir sie bei Lukas dem Matthäus gegenüber finden, als spätere Zuthat erschienen; die Nennung bestimmter Personen bei Markus (13, 3.

vgl. 5, 37. Luc. 8, 51.) schien uns auf einem eigenen Schlufs des Referenten zu beruhen, und bei Johannes haben wir sogar fingirte Personen zu finden geglaubt; nunmehr aber, am Eingang zu den einzelnen Erzählungen, wo wir stehen, wollen wir die schon erwähnten allgemeinen Anfangs-, Schlufs- und Übergangsformeln der verschiedenen Evangelien aus dem angegebenen Gesichtspunkt noch betrachten. Hier nämlich finden wir zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern den Unterschied der gröfseren und geringeren Anschaulichkeit auf eine Weise ausgeprägt, welche uns am besten belehren kann, was es mit dieser Anschaulichkeit auf sich hat.

Wenn Matthäus (8, 16 f.) nur allgemein angiebt, dafs am Abend nach der Heilung der Schwiegermutter des Petrus viele Dämonische zu Jesu gebracht worden seien, welche er, sammt andern Kranken, alle geheilt habe: so setzt Markus (1, 32.) höchst anschaulich, wie wenn er es selbst gesehen hätte, hinzu, dafs die ganze Stadt sich vor der Thüre des Hauses, in welchem Jesus war, versammelt habe; ein andermal läfst er so viel Volks zusammenströmen, dafs es das ganze Vorhaus sperrte (2, 2.); zwei weitere Male macht er das Getümmel so grofs, dafs Jesus und seine Jünger nicht einmal zum Essen kommen können (3, 20. 6, 31.), und Lukas läfst gar einmal Myriaden Volks zusammenkommen, in solchem Gedränge, ὥστε κατατεῖν ἀλλήλους (12, 1.). Alles höchst anschauliche Züge offenbar, aber deren Mangel dem Matthäus nur zur Ehre gereichen kann; denn was sind sie anders, als sagenhafte Übertreibungen, wie sie nach Schleiermacher's Bemerkung [6]) namentlich der Erzählung des Markus nicht selten ein fast apokryphisches Ansehen geben? Wenn dann in detaillirten Erzählungen, wie uns im Folgenden die Beispiele zahlreich genug vorkommen werden, während Matthäus einfach

6) Über den Lukas, S. 74 u. sonst.

wiedergiebt, was Jesus bei einer gewissen Gelegenheit gesprochen, die beiden andern uns auch von dem Blicke zu sagen wissen, mit welchem er das Gesprochene begleitet habe (Marc. 3, 5. 10, 21. Luc. 6, 10.), wenn von einem blinden Bettler bei Jericho Markus uns den Namen und Vatersnamen anzuführen sich beeifert (10, 46.), und wenn in allen diesen Beziehungen vornehmlich der vierte Evangelist in dem Rufe steht, mit unnachahmlicher Anschaulichkeit zu erzählen: so können wir bereits ahnen, was uns die Untersuchung der einzelnen Erzählungen bestimmter zeigen wird, dafs wir hier jene andre Funktion der Überlieferung vor uns haben, welche wir mit Einem Wort die ausmalende nennen können. Ob nun diese Ausmalung noch in der mündlichen Sage allmählig von selbst entstanden, oder als absichtliche Zuthat der Aufzeichner unsrer Evangelien anzusehen sei, darüber läfst sich streiten, und höchstens in Bezug auf einzelne Stellen bis zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit kommen: jedenfalls indessen steht nicht blofs eine durch eigene Zuthat des Referenten ausgeschmückte Erzählung der ursprünglichen Wahrheit ferner als eine von solchem Zusatz freie, sondern auch die Sage selbst scheint eher in früheren Perioden ihrer Bildung kurz und nur auf Hervorhebung der Hauptmomente, seien diese nun Dikta oder Fakta, gerichtet zu sein, später aber sich mehr auf gleichmäfsige Veranschaulichung aller, auch der Nebenzüge zu legen, als umgekehrt: so dafs auch in dieser Hinsicht das nähere Verhältnifs zur Wahrheit auf Seiten des ersten Evangeliums bliebe.

Wie die Differenz gröfserer oder geringerer Anschaulichkeit der Schlufs- und Übergangsformeln mehr zwischen Matthäus und den übrigen Synoptikern stattfindet: so eine andre Differenz in Bezug auf jene Formeln zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes. Während nämlich die meisten synoptischen Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu panegyrisch auslaufen: so bei Johannes die mei-

sten, so zu sagen, polemisch. Zwar berichten auch die drei ersten Evangelisten nicht selten schliefslich von dem Anstofs, den Jesus bei Engherzigen erregt, und von den Anschlägen, welche seine Feinde gegen ihn gemacht haben (Matth. 8, 34. 12, 14. 21, 46. 26, 3f. Luc. 4, 28f. 11, 53 f.), und umgekehrt schliefst auch der vierte einige Rede- und Wunderakte mit der Bemerkung, dafs dadurch Viele an ihn gläubig geworden seien (2, 23. 4, 39. 53. 7, 31. 40 f. 8, 30. 10, 42. 11, 45.). Doch aber herrschen bei jenen für die Zeit vor dem jerusalemischen Aufenthalt Jesu im Ganzen Formeln vor, wie, dafs weit und breit der Ruf Jesu erschollen sei (Matth. 4, 24. 9, 26. 31. Marc. 1, 28. 45. 5, 20. 7, 36. Luc. 4, 37. 5, 15. 7, 17. 8, 39.), dafs das Volk seine Lehre bewundert (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. 11, 18. Luc. 19, 48. u. s.), seine Wunderthaten angestaunt habe (Matth. 8, 27. 9, 8. 14, 33. 15, 31. u. s.) und deswegen ihm allenthalben nachgezogen sei (Matth. 4, 25. 8, 1. 9, 36. 12, 15. 13, 2. 14, 13. u. s.): im vierten Evangelium dagegen findet sich häufiger die Bemerkung, die Juden haben Jesu nach dem Leben getrachtet (5, 18. 7, 1.); die Pharisäer haben ihn festnehmen wollen, oder Diener ausgesendet, ihn zu greifen (7, 30. 32. 44. vgl. 8, 20. 10, 39.); es seien Steine gegen ihn aufgehoben worden (8, 59. 10, 31.), und selbst in den meisten jener Stellen, wo von einer günstigen Stimmung des Volks berichtet wird, stellt dies der vierte Evangelist so dar, dafs nur ein Theil des Volks so gestimmt gewesen sei, ein andrer aber auf die entgegengesetzte, feindselige Weise. Besonders gerne aber macht er bemerklich, wie vor der letzten Katastrophe alle List und Gewalt der Feinde Jesu vergeblich gewesen sei, weil ἡ ὥρα αὐτοῦ noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20.); dafs die mehrmals gegen ihn ausgeschickten Schergen, überwältigt von der Macht seiner Rede und der Erhabenheit seiner Person, jedesmal wieder unverrichteter Sache abgezogen seien (7, 32. 44 ff.); dafs Jesus durch die erbitterten Rotten unversehrt hindurchge-

schritten sei (8, 59. 10, 39. vgl. hiezu Luc. 4, 30.). Gewiſs ist, wie schon oben bemerkt, hier nicht an ein natürliches, sondern nur an ein solches Entkommen zu denken, worin Jesu höhere Natur, seine Unverletzlichkeit, so lange er nicht selbst sein Leben lassen wollte, sich bewährte. Dieſs giebt aber zugleich Licht über den Zweck, welchen der vierte Evangelist bei der besondern Hervorhebung dieser Züge hat: sie helfen ihm nämlich die Zahl jener Contraste vermehren, mittelst welcher er in seiner ganzen Schrift die Person und Würde Jesu zu heben sucht. Wie im Gegensaz gegen den rohen Unverstand der Juden Jesu tiefe Weisheit als des göttlichen λόγος nur um so glänzender leuchtete: so erschien seine Güte der versteckten Bosheit seiner Feinde gegenüber in um so rührenderem Lichte; das Bedeutende seiner Erscheinung hob sich, je mehr Streit unter dem Volke über ihn war, und seine Macht, als dessen, der das Leben in ihm selber hatte, trat um so ehrfurchtgebietender hervor, je öfter seine Feinde und deren Werkzeuge ausgiengen, ihn zu greifen, aber wie durch eine höhere Macht gebunden, keine Hand an ihn zu legen vermochten, je unbegreiflicher er selbst durch die Reihen der zu seinem Untergang gerüsteten Widersacher unverletzt hindurchgieng. So sehr man also dem vierten Evangelisten gerade auch dieſs nachrühmt, daſs die Opposition der pharisäischen Partei gegen Jesum nur durch ihn in ihrer Entstehung und allmähligen Steigerung anschaulich werde: so entsteht doch eben hier gar sehr die Frage, ob dieser Pragmatismus ein natürlicher oder ein gemachter sei? Etwas Gemachtes ist jedenfalls daran, indem das bezeichnete Evangelium den Grund, warum die Feinde Jesu so lange nichts gegen ihn ausrichteten, auf die beschriebene Weise im Übernatürlichen sucht, wogegen die Synoptiker mit ächtem Pragmatismus den natürlichen Grund hervorheben, daſs die jüdischen Hierarchen das Volk haben fürchten müssen, welches Jesu als einem Propheten angehangen habe (Matth. 21,

46. Marc. 12, 12. Luc. 20, 19.). Folgte somit der vierte Evangelist seinem dogmatischen Interesse so weit, dafs er dem für Jesum unschädlichen Ausgang jener früheren Nachstellungen und Angriffe willkührlich einen Grund unterschob, wie er ihm eben paſste: wer bürgt uns dann dafür, dafs er nicht auch — so wie wir ihn bereits kennen — jenem Interesse zulieb ganze Scenen der Art frei arrangirt hat? Nicht als ob es unwahrscheinlich wäre, dafs der letzten Katastrophe des Schicksals Jesu manche vergebliche Anschläge und Angriffe seiner Feinde vorangegangen seien: nur das können wir nicht wissen, ob diese Auftritte gerade diejenigen und so beschaffen waren, wie das johanneische Evangelium uns berichtet.

§. 81.

Einzelne Anekdotengruppen. Beschuldigung eines Bundes mit Beelzebul und Zeichenforderung.

Unsrer kritischen Absicht zufolge werden uns hier nur solche Erzählungen interessiren, bei welchen der Einfluſs der Sage sich nachweisen läſst, und da dieser sich vornehmlich auch darin zeigt, dafs eine Erzählung durch die andre alterirt, oder gar die eine in der andern bloſs variirt ist, so werden wir, zumal uns die Chronologie ihre Dienste versagt hat, die in Betracht kommenden Anekdoten nach ihrer Verwandtschaft zusammenstellen.

So, um bei dem Einfacheren zu beginnen, hat schon Schulz darüber sich beschwert, dafs Matthäus von zwei Fällen erzähle, in welchen Jesu ein Bündniſs mit Beelzebul vorgeworfen, und ein Zeichen von ihm verlangt worden sei, was beides Markus und Lukas nur je Einmal geschehen lassen [1]). Was jenen Vorwurf betrifft, so hat das erstemal (Matth. 9, 32 ff.) Jesus einen Dämonischstummen geheilt: darüber verwundert sich das Volk, die Pharisäer

1) a. a. O. S. 111.

aber bemerken, er treibe die Dämonen aus durch den ἄρχων der Dämonen. Dafs Jesus etwas darauf erwiedert hätte, davon meldet hier Matthäus nichts. Das zweitemal (12, 22 ff.) ist es ein dämonischer Blindstummer, welchen Jesus heilt, worüber wieder das Volk erstaunt, die Pharisäer aber äussern, er thue dieſs durch Hülfe des Beelzebul, des ἄρχων der Dämonen, worauf sofort Jesus das Absurde dieſer Beschuldigung aufdeckt. Dafs nun jene Beschuldigung gegen Jesum bei seinen Dämonenaustreibungen zu wiederholten Malen erhoben worden sei, ist an sich ganz wohl glaublich. Nur dieſs macht bedenklich, dafs der Dämonische, welcher jene Äusserung veranlafste, beidemale ein κωφος (nur das einemal noch τυφλὸς dazu) gewesen sein soll. Der Dämonischen waren doch so vielerlei, alle Arten von Krankheiten wurden dem Einfluſs böser Geister zugeschrieben: warum soll nicht auch an die Heilung eines Besessenen andrer Art, sondern zweimal an die eines dämonisch Stummen jene Beschuldigung sich geknüpft haben? Die Schwierigkeit vergrössert sich, wenn wir die Erzählung des Lukas (11, 14 f.) dazunehmen, welche, was die vorangestellte Beschreibung des Hergangs betrifft, der ersten, nicht der zweiten bei Matthäus entspricht; denn wie dort, ist auch bei Lukas der Dämonische nur stumm, genau mit derselben Formel wird seine Heilung, und ebenso entsprechend die Verwunderung des Volks ausgedrückt, in welchen Beziehungen allen die zweite Erzählung des Matthäus der des Lukas weit ferner steht. Nun verbindet aber Lukas mit der Heilung dieses Stummen, welche Matthäus von Seiten Jesu still vorübergehen läſst, dieselben Reden Jesu, wie Matthäus mit der Heilung seines Blindstummen, so dafs Jesus bei diesen zwei aufeinander gefolgten Fällen das Gleiche müſste geredet haben. Dieſs geht über das Wahrscheinliche zu weit hinaus, und verbunden mit der Unwahrscheinlichkeit einer zweimaligen gleichen Beschuldigung gerade bei Gelegenheit eines dä-

monisch Stummen führt es von selbst auf die Frage, ob hier nicht ein und derselbe Vorfall sich in der Sage verdoppelt haben möge? Wie dieſs zugegangen sein kann, darüber giebt uns Matthäus selbst Aufschluſs, indem er den Dämonischen das einemal nur einfach stumm, das andremal zugleich blind sein läſst. Eine auffallende Kur muſste es wohl sein, an welche sich theils jene Bewunderung des Volks, theils dieser verzweifelte Angriff der Feinde Jesu knüpfte: bald mag daher für das geheilte Subjekt die bloſse Stummheit nicht genügt haben, und es in der steigernden Sage auch noch des Gesichtes beraubt worden sein. Gieng nun aber neben dieser neuen Formation der Sage auch noch die ältere her: was Wunder, wenn ein mehr gewissenhafter als kritischer Sammler, wie der Verfasser des ersten Evangeliums, beides als verschiedene Geschichten neben einander aufnahm, nur daſs er, um die Wiederholung zu vermeiden, das einemal die Reden Jesu wegliefs? [2]).

Schnitt Matthäus 9, 34. die Rede Jesu weg, so konnte er auch die Zeichenforderung, welche eine Abfertigung von Seiten Jesu erforderte, erst bei seiner zweiten Erzählung von der Beschuldigung wegen Beelzebuls damit verbinden, und auch in diesem Stücke ist Lukas, welcher die Zeichenforderung gleichfalls an jene Beschuldigung

2) Wie Schleiermacher (S. 175.) von der Rede über die Blasphemie des πνεῦμα ἅγιον bei Matthäus (12, 31 f.), welche sich an das vorangegangene ἐγὼ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια (V. 28.) trefflich anschliesst, den Zusammenhang vermissen kann, ist doch immer noch erklärlicher, als dass er (S. 185 f.) diesen Ausspruch bei Lukas (12, 10.) besser eingefügt findet. Denn zwischen dem hier vorangeschickten Satze, dass, wer des Menschen Sohn vor den Menschen verleugne, von ihm vor den Engeln verleugnet werden werde, und dem in Rede stehenden findet doch kein anderer Zusammenhang statt, als dass das ἀρνεῖσθαι τὸν υἱὸν τῷ ἀνθρώ-

knüpft, mit der späteren Stelle des Matthäus parallel. 3). Nun aber hat Matthäus nicht blofs wie Lukas Eine Zei-

---

πα dem Referenten das εἰπεῖν λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου in Erinnerung brachte. Hiefür ist die Probe, dass nun zwischen diesem Ausspruch und dem folgenden, dass seinen Jüngern vor Gericht das Nöthige durch das πνεῦμα ἅγιον werde eingegeben werden, die Verbindung ebenso äusserlich durch den Ausdruck πνεῦμα ἅγιον vermittelt ist. Was bei Matthäus (V. 33—37.) noch folgt, ist zum Theil schon in der Bergrede da gewesen, steht aber auch hier in besserem Zusammenhang, als Schleiermachern anerkennen will.

3) Dass Lukas Beschuldigung und Zeichenforderung unmittelbar hinter einander aussprechen und hierauf von Jesu nacheinander beantworten lässt, findet die neuere Kritik ungleich wahrscheinlicher, als wenn Matthäus zuerst die Beschuldigung und deren Beantwortung, dann die Zeichenforderung und deren Zurückweisung giebt, sofern es sich nämlich schwer denken lasse, dass, nachdem Jesus sich gegen jenen Vorwurf lange genug verantwortet, nun die nämlichen Leute, welche denselben vorgebracht, oder doch ein Theil von ihnen, noch ein Zeichen begehrt haben sollten (Schleiermacher, S. 175; Schneckenburger, über den Urspr. S. 52 f.). Indess ebensogut lässt sich andrerseits das unwahrscheinlich finden, dass Jesus, nachdem er länget in einer gewaltigen Rede gegen das Bedeutendere, die Beschuldigung wegen Beelzebuls, gesprochen, und sogar nach einer Unterbrechung, die ihn zu einer ganz anderartigen Äusserung veranlasste (Luc. 11, 27 f.), noch auf die minder bedeutende Zeichenforderung sollte zurückgekommen sein. — Was sich hierauf bei Matthäus (V. 43—45.) anschliesst, die Rede von den verstärkt wiederkehrenden Dämonen, scheint bei Lukas (11, 24 ff.) in Verbindung mit den Äusserungen gegen den Vorwurf einer Austreibung der Dämonen durch Beelzebul passender zu stehen, als bei Matthäus erst nach den Reden gegen die Zeichenforderung. Sehen wir indessen genauer zu, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass Jesus an die ihm gewaltsam abgedrungene Apologie seiner Dämonenaustreibungen gegen Feinde eine so ruhige, rein theoretische Ausführung, welche,

chenforderung, in Verbindung mit jenem Vorwurf, sondern noch eine andere (16, 1 ff.) nach der zweiten Speisung, welche auch Markus (8, 11 f.) hat, der dagegen die erstere wegläßt. Hier treten Pharisäer (bei Matthäus in der unwahrscheinlichen Begleitung von Sadducäern) zu ihm, und ersuchen ihn um ein σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, worauf ihnen Jesus eine Antwort giebt, deren Schlußsatz: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ, εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου bei Matthäus wörtlich mit dem Anfang der früheren Abweisung, 12, 39. zusammenstimmt. Ist schon dieß, daß Jesus jene Zumuthung zweimal mit derselben räthselhaften Hinweisung auf Jonas und auch sonst mit denselben Worten abgefertigt habe, unwahrscheinlich genug: so sind die in der zweiten Stelle des Matthäus dem zuletztangeführten Satze vorangehenden Worte (V. 2 und 3.) vollends unbegreiflich. Denn wie Jesus auf die Forderung eines wunderbaren Zeichens am Himmel seinen Gegnern erwiedern kann, daß sie zwar auf die natürlichen Zeichen am Himmel sich gut verständen, desto schlechter aber auf die

---

wo nicht für ihn interessirte, doch empfängliche Zuhörer voraussetzt, geknüpft haben sollte, und wir finden hier in letzter Beziehung keinen andern Zusammenhang, als daß beide Reden von Austreibung der Dämonen handeln. Durch diese Ähnlichkeit ließ sich der Referent im dritten Evangelium verführen, die Verbindung zwischen den Reden gegen die oftgenannte Beschuldigung und gegen die Zeichenforderung, welche, als die zwei stärksten Proben des böswilligen Unglaubens seiner Feinde betreffend, in der Überlieferung zusammengefügt gewesen zu sein scheinen, zu sprengen, eine Gewaltsamkeit, deren der erste Evangelist sich enthielt, und die ihm durch jene Verdächtigung der Dämonenaustreibungen Jesu in das Gedächtniss gerufene Rede von der Wiederkehr der Dämonen zurückbehielt, bis er zuvor auch die Zurückweisung der Zeichenforderung mitgetheilt hatte.

geistigen Zeichen dieser messianischen Zeit, das ist so dunkel, dafs aus der Verzweiflung an einem Zusammenhang die sonst unbegründete Auslassung der Verse 2 und 3 [4]) hervorgegangen scheint. Lukas, der diesen Vorwurf Jesu, dafs seine Zeitgenossen besser die Zeichen der Witterung als der Zeit verstehen, nur zum Theil mit andern Worten, gleichfalls hat (12, 54 f.), stellt denselben in andern Zusammenhang, und ohne Zweifel in bessern, indem nach den Reden von dem Feuer, das er anzünden, und der Entzweiung, welche er herbeiführen werde, Jesus nun ganz schicklich zum Volke sagen kann: von den unverkennbaren Vorzeichen einer so grofsen Revolution, wie sich durch mich eine vorbereitet, nehmet ihr keine Notiz, so schlecht verstehet ihr euch auf die Zeichen der Zeit [5]). Sehen wir von hier auf Matthäus zurück, so zeigt sich uns leicht, wie er zu seiner Darstellung kommen konnte. Zur Verdopplung der Zeichenforderung mag ihn die Variation veranlafst haben, welche er vorfand, dafs das geforderte Zeichen bald als σημεῖον schlechtweg, bald als σημ. ἐκ τοῦ οὐρανοῦ bestimmt zu werden pflegte. Und wenn er nun wufste, dafs Jesus die Juden von dem διακρίνειν τὸ πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ auf die διάκρισις der σημεῖα τῶν καιρῶν verwiesen hatte: so lag ihm die Vermuthung nicht allzu ferne, dafs die Juden diese Abfertigung vielleicht durch das Verlangen eines σημεῖον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ veranlafst haben mögen. So begegnet uns hier Matthäus wie sonst öfters Lukas mit einer gemachten Einleitung einer Rede Jesu, zum Beleg für den von Sieffert aufgestellten [6]), aber zu wenig berücksichtigten Satz, dafs es in der Natur solcher traditionellen Berichte, wie wir sie an den drei ersten Evangelien haben, liege, dafs der

4) s. Gaisford, Comm. crit. z. d. St.

5) Etwas anders Schleiermacher, S. 190 f.

6) Über den Ursprung, S. 115.

eine Zug in diesem, der andre im andern sich besser erhalten zeige, somit bald dieser bald jener im Nachtheil gegen die übrigen sei.

§. 82.

Besuch der Mutter und der Brüder Jesu, und die seligpreisende Frau.

Sämmtliche Synoptiker wissen uns von einem Besuche der Mutter und der Brüder Jesu zu erzählen, bei dessen Anmeldung Jesus, auf seine Jünger deutend, den Ausspruch gethan habe, dafs die seinem Worte Folgsamen seine Mutter und Brüder seien (Matth. 12, 46 ff. Marc. 3, 31 ff. Luc. 8, 19 ff.). Matthäus und Lukas sagen von dem Zwecke dieses Besuches nichts, also auch nicht, ob jene scheinbar abweisende Äusserung Jesu durch etwas Besonderes veranlafst war. Markus hat hierüber eine unerwartete Auskunft, indem er uns (V. 21.) zu wissen thut, dafs, während Jesus unter einem Volkszulauf, der ihn selbst am Essen verhinderte, zu lehren gepflegt habe, seine Verwandten, in der Meinung, er sei verrückt, ausgegangen seien, um sich seiner zu bemächtigen und ihn in Familiengewahrsam zu nehmen [1]). Nachdem er hierauf, wie es scheint, blofs der Ähnlichkeit wegen, welche zwischen dem die Verwandten betreffenden ἔλεγον, ὅτι ἐξέστη, und dem οἱ γραμματεῖς ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει κ. τ. λ. (vgl. Joh. 10, 20) stattfindet, diesen Vorwurf sammt Jesu Antwort, aber ohne die Veranlassung durch eine Dämonenaustreibung, eingeschaltet hat, läfst er die indefs angekommenen Verwandten Jesu, als welche jetzt näher seine Mutter und Brüder namhaft gemacht sind, bei ihm angemeldet werden, und ihn hierauf die obige Antwort ertheilen.

---

1) Den Beweis für diese Deutung der Ausdrücke: οἱ παρ' αὐτοῦ, κρατῆσαι und ἐξέστη führt Fritzsche, Comm. in Marc. p. 97 ff.

Diese Notiz des Markus ist den Auslegern sehr willkommen, um die Härte, welche in der Entgegnung Jesu auf die Anmeldung seiner nächsten Verwandten zu liegen scheint, aus der verkehrten Absicht ihres Besuchs zu erklären und zu rechtfertigen. Allein auch abgesehen davon, dafs bei der gewöhnlichen historischen Auffassung der Kindheitsgeschichte Jesu sich schwer erklärt, wie seine Mutter nach solchen Ereignissen später so weit an ihrem Sohne irre werden konnte, so fragt es sich doch sehr, ob wir jene Notiz des Markus annehmen dürfen? Bedenkt man, wie sie theils neben der augenscheinlichen Übertreibung steht, dafs Jesus und die Seinigen des Volkszudrangs wegen nicht einmal zum Essen haben kommen können, theils in ihrer Abgebrochenheit sich selbst nicht minder wunderlich ausnimmt: so wird man kaum umhinkönnen, dem Urtheil Schleiermacher's beizutreten, dafs in diesem Zusaz kein Aufschlufs über das damalige Verhältnifs Jesu zu seiner Familie zu suchen sei, derselbe vielmehr zu jenen Übertreibungen gehöre, welche Markus sowohl in den Eingängen einzelner Begebenheiten, als in den allgemeinen Darstellungen so gerne anbringe [2]). Er wollte die abweisende Antwort Jesu auf die Anmeldung seiner Verwandten begreiflich machen, glaubte deswegen ihrem Besuche eine für Jesum unerwünschte Absicht unterlegen zu müssen, und weil er nun von den Pharisäern wufste, dafs sie ihn unter Einflufs des Beelzebul gestellt haben, so schrieb er auch jenen eine ähnliche Ansicht zu.

Legen wir diese Notiz des Markus bei Seite, so bietet zwar die Vergleichung der sehr ähnlichlautenden drei Berichte an sich keine Ausbeute [3]), wohl aber mufs uns

2) Über den Lukas, S. 121.

3) Wenn Schleiermachers (über den Ursprung, S. 54.) in dem εἷς τις und dem ἐκτείνας τὴν χεῖρα bei Matthäus gegen-

die verschiedene Verbindung auffallen, in welche die Evangelisten diese Begebenheit setzen: Matthäus und Markus nämlich nach der Vertheidigung gegen den Verdacht eines höllischen Beistands und vor der Parabel vom Säemann; wogegen Lukas den Besuch um ein Ziemliches vor jene Beschuldigung, die Parabel aber noch vor den Besuch stellt. Merkwürdiger Weise dagegen hat Lukas an derselben Stelle, nach der Vertheidigung gegen den Vorwurf eines Teufelsbundes, wo die beiden andern den Besuch der Verwandten Jesu einfügen, einen Vorfall, welcher auf ein ganz ähnliches Diktum, wie jene Anmeldung, ausläuft. Nach der Widerlegung jenes Vorwurfs nämlich und der Belehrung über die Wiederkehr der Dämonen, bricht eine Frau aus der Menge bewundrungsvoll in eine Seligpreisung der Mutter Jesu aus, worauf Jesus, wie oben bei der Anmeldung seiner Mutter, erwiedert: selig vielmehr diejenigen, welche das Wort Gottes hören und beobachten! [4]) Schleiermacher nun sieht auch hier

über dem εἶπον und περιβλεψάμενος κύκλῳ des Markus eine gemachte Anschaulichkeit finden will: so ist diess eine merkwürdige Probe der willkührlichen Scharfsichtigkeit zu Ungunsten des Matthäus, welche in der neuesten Kritik dieses Evangeliums eine so grosse Rolle spielt. Denn wer sieht nicht, wenn nun umgekehrt Matthäus das εἶπον hätte, wie es alsbald zu den Zügen verwischter Anschaulichkeit gezählt werden würde? an dem ἐκτείνας τὴν χεῖρα aber ist vollends gar nichts zu entdecken, was diesem Ausdruck mehr als dem περιβλεψάμενος das Gepräge des Gemachten geben sollte, vielmehr könnte umgekehrt diese letztere Formel aus der schon erwähnten Liebhaberei des Markus für Bezeichnung des Augenspiels abgeleitet, und somit als willkührliche Zuthat betrachtet werden.

4) Antwort auf die Anmeldung, 8, 21:
μήτηρ μου καὶ ἀδελφοί μου οὗτοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν.

Antwort auf die Seligpreisung, 11, 28:
μενοῦνγε μακάριοι (sc. οὐχ ἡ μήτηρ μου, ἀλλ') οἱ ἀκούοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ φυλάσσοντες αὐτόν.

den Bericht des Lukas vor; von der kleinen Zwischenhandlung mit der seligpreisenden Frau namentlich glaubt er, sie verrathe eine frische und lebendige Erinnerung, welche sie an Ort und Stelle, wo sie vorgefallen, eingeschoben zu haben scheine, wogegen Matthäus mit der Antwort Jesu auf den Ausruf der Frau die sehr ähnliche auf die Anmeldung der Verwandten verwechselt, diese an die Stelle von jener gesetzt, und so die Scene mit der Frau übergangen habe [5]). Allein wie gerade durch die technische Erörterung über die Wiederkehr der ausgetriebenen Dämonen oder auch durch die vorangegangenen Strafreden die Frau sich zu einer so begeisterten Ausrufung hingerissen fühlen konnte, ist schwer begreiflich, und es möchte eher die der Schleiermacher'schen entgegengesetzte Vermuthung sich begründen lassen, dafs an die Stelle der Anmeldung der Verwandten der Referent im dritten Evangelium die ähnlich auslaufende Scene mit der seligpreisenden Frau gesetzt habe. Es hatte nämlich, wie wir aus Matthäus und Markus sehen, die evangelische Überlieferung, sei es aus einem historischen oder einem zufälligen Grunde, jenen Besuch und das Diktum von den geistigen Verwandten mit den Reden Jesu gegen den Vorwurf eines Verhältnisses zum Beelzebul und von der Wiederkehr der Dämonen in Verbindung gebracht, und auch Lukas, wo er an den Schlufs dieser Reden kam, wurde an jene Scene und deren Pointe, die Erhebung der geistigen Verwandtschaft Jesu, erinnert. Nun aber hatte er den Besuch bereits oben gemeldet [6]), er griff daher nach

5) a. a. O. S. 177 f.

6) Was den Evangelisten veranlasste, den Besuch nach der Parabel vom Säemann einzuschalten, muss auch nicht gerade, wie Schleiermacher meint, eine wirkliche chronologische Verbindung gewesen sein, vielmehr werden wir das ganz in seiner Art finden, dass ihm der Schluss der Auslegung jener Parabel: οἱτινες — ἀκούσαντες τὸν λόγον κατ-

der ähnlich auslaufenden Anekdote von der Frau. Dabei glaube ich aber der grofsen Ähnlichkeit beider Anekdoten wegen kaum, dafs zwei wirklich verschiedene Begebenheiten zum Grunde liegen: sondern der unvergefsliche Ausspruch Jesu, in welchem er seine geistigen Verwandten über seine leiblichen setzte, hatte in der Sage zwei verschiedene Fassungen oder Rahmen bekommen, indem es dem Einen als das Natürlichste erscheinen mochte, dafs eine solche Zurücksetzung seiner Blutsverwandten mit einer wirklichen Zurückweisung derselben verbunden, dem Andern, dafs die Erhebung der ihm geistig nahe Stehenden durch eine vorangegangne Seligpreisung derjenigen, die ihm leiblich am nächsten stand, hervorgerufen gewesen sei. Von diesen zwei Formationen geben Matthäus und Markus nur die erstere; Lukas aber, welcher diese schon bei einer früheren Gelegenheit vorweggenommen hatte, fand sich, als er an die Stelle kam, wo in der gewöhnlichen evangelischen Tradition jene Anekdote ihren Sis hatte, veranlafst, sie nunmehr in der zweiten Form hier einzufügen.

§. 83.

Die Erzählungen von Rangstreitigkeiten unter den Jüngern und von Jesu Liebe zu den Kindern.

Die drei ersten Evangelien erzählen uns von mehreren Rangstreitigkeiten, welche unter den Jüngern ausgebrochen seien, und von der Art, wie Jesus dieselben beigelegt habe. Allen ist ein Rangstreit gemein, welcher nach Jesu Verklärung und erster Leidensverkündigung unter den Jüngern zum Ausbruch gekommen sein soll (Matth. 18, 1 ff.

ἰσχυσι καὶ παρηφορῆσιν ἐν ὑπομονῇ den ähnlichen Ausspruch Jesu bei jenem Besuche: ἀγοί εἰσιν οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες αὐτόν in die Erinnerung rief.

Marc. 9, 33 ff. Luc. 9, 46 ff.), wobei sich zwar Differenzen in den Erzählungen finden, aber die Identität derselben durch die in allen vorkommende Aufstellung eines Kindes verbürgt ist, da so etwas, wie auch Schleiermacher bemerkt [1]), sich nicht leicht wiederholt. Matthäus und Markus haben einen Rangstreit gemein, welcher durch die beiden Söhne des Zebedäus angeregt wurde, indem diese sich (nach Markus) oder ihre Mutter ihnen (nach Matthäus) die zwei ersten Stellen neben Jesu im messianischen Reich ausbat (Matth. 20, 20 ff. Marc. 10, 35 ff.) [2]). Von einer solchen Bitte der Zebedaiden weifs das dritte Evangelium nichts, wohl aber hat es ohne diesen Anlafs noch einen weiteren Rangstreit, bei welchem ähnliche Reden fallen, wie sie die beiden ersten an jene Bitte angeknüpft haben. Bei dem letzten Mahle nämlich, das Jesus vor seinem Leiden mit seinen Jüngern hielt, läfst Lukas unter den Jüngern eine φιλονεικία ausbrechen, wer von ihnen der gröfste sei, welche Jesus sofort durch dieselben Gründe, zum Theil

1) a. a. O. S. 132.

2) Es ist consequent in dem Tone der neueren Kritik über den Matthäus gesprochen, wenn Schulz (üb. d. Abendm. S. 320.) in Bezug auf die bemerkte Differenz zwischen den beiden ersten Evangelisten äussert, er zweifle keinen Augenblick, dass jeder aufmerksame Leser sich ohne Bedenken der Darstellung des Markus zuwenden werde, welcher, ohne Erwähnung der Mutter, die ganze Verhandlung zwischen Jesus und den beiden Aposteln vorgehen lasse. Allein, was die historische Wahrscheinlichkeit betrifft, so möchte ich wissen, warum eine Frau, welche zu den Begleiterinnen Jesu gehörte (Matth. 27, 56.), eine solche Bitte nicht sollte haben wagen dürfen; was aber die psychologische, so hat das Gefühl der Kirche in der Wahl der Perikope auf den Jakobustag wohl mit Recht für die Darstellung des Matthäus entschieden, da eine so feierliche Bittscene aus dem Stegreif ganz in der Art eines Weibes und näher einer für ihre Söhne sich verwendenden Mutter ist.

mit denselben Worten, niederzuschlagen sucht, wie nach Matthäus und Markus die über die Bitte der Zebedaiden unter den Jüngern entstandene ἐγκάκησις, worunter ein Ausspruch sich findet, den Lukas selbst und Markus auch bei der Aufstellung des Kindes schon fast ebenso gehabt haben, und welchen Matthäus, ausser bei der Bitte der Salome, auch noch in der grofsen antipharisäischen Rede hat (vgl. Luc. 22, 26. Marc. 9, 35. Luc. 9, 48. Matth. 20, 26 f. 23, 11.). So glaublich es nun auch sein mag, dafs bei den weltlichen Messiashoffnungen der Jünger öfters Rangstreitigkeiten unter ihnen zu dämpfen waren, so ist es doch keineswegs wahrscheinlich, dafs z. B. die Sentenz: wer unter euch der gröfste sein will, sei Aller Diener, 1) bei der Aufstellung des Kindes, 2) aus Anlafs der Bitte der Zebedaiden, 3) in der antipharisäischen Rede, und 4) bei dem letzten Mahle gesprochen worden sei. Sondern hier findet augenscheinlich eine traditionelle Verwirrung statt, sei es nun, dafs, wie Sieffert in solchen Fällen gerne annimmt, mehrere ursprünglich verschiedene Vorgänge in der Sage assimilirt, d. h. hier dieselben Reden irrig bei verschiedenen Anlässen wiederholt, oder dafs aus Einem Falle durch die Sage mehrere gemacht, d. h. hier zu denselben Reden verschiedene Veranlassungen erdacht worden sind. Zwischen diesen beiden Möglichkeiten wird darnach entschieden werden müssen, ob die verschiedenen Fakta, an welche die analogen Demuthsreden sich knüpfen, eher das unselbstständige Ansehen blofser Rahmen für die Reden, oder das selbstständige von Vorgängen haben, welche ihre Wahrheit und Bedeutsamkeit in sich selbst tragen.

Hier nun wird vor Allen der Bitte der Zebedaiden nicht abgesprochen werden können, für sich schon etwas so Bestimmtes und Merkwürdiges zu sein, dafs sie gar nicht darnach aussieht, nur als Einfassung der folgenden Reden sich angesetzt zu haben, und ebenso wird man über die Aufstellung des Kindes urtheilen müssen: so dafs wir

also vorerst zwei für sich bestehende Fälle von Rangstreitigkeit hätten. Wollen wir jedem dieser beiden Fälle die zu ihm gehörigen Reden zutheilen, so gehören die Aussprüche, welche Matthäus bei der Aufstellung des Kindes hat: wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder u. s. w. und: wer sich erniedrigt, wie dieſs Kind u. s. w., unverkennbar zu diesem Anlaſs, und andrerseits die vom Herrschen und Dienen in der Welt und im Reich Jesu scheinen der Bitte der beiden Jünger um die Herrscherstühle im messianischen Reich, womit Matthäus sie verbindet, ganz angemessen zu sein; wogegen das Diktum vom Ersten und Letzten, Gröſsten und Kleinsten, welches Markus und Lukas auch schon bei der Kinderscene haben, Matthäus mit Recht für die Scene mit den Zebedaiden aufgespart zu haben scheint. Anders als mit den bisher besprochenen beiden Anlässen verhält es sich mit dem Wetteifer Luc. 22, 24 ff. Dieser knüpft sich weder an eine besondre Veranlassung, noch läuft er in eine markirte Scene aus (wenn wir nicht aus Johannes, der übrigens keines Wettstreits gedenkt, die Fuſswaschung herübernehmen wollten, wovon jedoch erst in der Leidensgeschichte die Rede werden kann) sondern er wird nur eingeleitet durch ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, fast mit denselben Worten, wie Lukas bereits den ersten Rangstreit (9, 46.) eingeführt hatte, und veranlaſst Jesum zu Reden, welche, wie schon erwähnt, Matthäus und Markus ihn bei den früheren Rangstreitigkeiten führen lassen, so daſs also für diese hier nichts Eigenthümliches übrig bleibt, als nur die Stelle beim letzten Mahle, welche aber auch nicht die sicherste ist. Denn daſs unmittelbar nach den für die Jünger so demüthigenden Reden vom Verräther ihnen der Hochmuth alsbald wieder so stark sollte gewachsen sein, ist ebenso schwer zu glauben, als es bei Gegeneinanderhaltung der Verse 23. und 24. leicht zu entdecken ist, wie der Referent ohne geschichtlichen Grund verführt werden konnte,

einen Rangstreit hieherzustellen. Unverkennbar nämlich waren es die Worte: καὶ αὐτοὶ ἤρξαντο συζητεῖν πρὸς ἑαυτούς, τὸ, τίς ἄρα εἴη ἐξ αὐτῶν ὁ τῶν μέλλων πράσσειν; welche ihm das ähnliche: ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ, τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων, d. h. es waren die Streitreden über den Verräther, welche ihm die Streitreden über den Vorrang in die Erinnerung riefen. Einen solchen Streit hatte er zwar bereits gemeldet, aber mit demselben, Eine Sentenz abgerechnet, nur jene Reden, zu welchen Jesum das Kind veranlafste, in Verbindung gebracht: nun waren ihm noch die andern übrig, welche die beiden ersten Evangelisten an die Bitte der Zebedaiden knüpfen, ein Anlafs, der dem Referenten im Lukasevangelium nicht präsent gewesen zu sein scheint, weswegen er die dazu gehörigen Reden hier mit der unbestimmten Angabe eines ausgebrochenen Rangstreits einfügt. Indefs, die chronologische Stellung auch der zwei zuerst genannten Rangstreitigkeiten, beidemale nach einer Leidensverkündigung, welche doch, wie die Voraussagung des Verraths, solche irdische Hochmuthsgedanken scheint haben niederschlagen zu müssen, hat so wenig Wahrscheinlichkeit, dafs der Fingerzeig willkommen sein mufs, welcher in der evangelischen Darstellung selbst über die Art liegt, wie die Referenten auf unhistorische Weise zu einer solchen Anordnung gekommen sind. In Jesu Antwort auf die Bitte der Salome nämlich war die Hinweisung auf das ihm und seinen Jüngern bevorstehende Leiden das Hervorstechendste: daher schlofs sich durch die natürlichste Ideenassociation an die Leidensverkündigung die Erzählung von dem auf das bevorstehende Leiden verwiesenen Ehrgeiz der beiden Jünger an. Bei der ersten Rangstreitigkeit aber geht die voranstehende Leidensverkündigung nach den beiden mittleren Evangelisten in die Bemerkung aus, dafs die Jün-

3) vgl. Schleiermachers, a. a. O. S. 233.

ger die Rede Jesu nicht verstanden, und doch, Jesum darüber zu fragen, sich gefürchtet (also ohne Zweifel über den Sinn der Rede unter sich gesprochen und gestritten) haben, und hier schloſs sich nun sehr natürlich der gleichfalls hinter Jesu Rücken geführte Streit über den Vorrang an. Auf die Erzählung des Matthäus übrigens findet diese Erklärung ihre Anwendung nicht ebenso, da bei ihm zwischen die Leidensverkündigung und den Wetteifer die Anekdote von dem erzangelten Stater eingeschoben ist.

Mit diesen Rangstreitigkeiten hängt durch Vermittelung des bei einer derselben aufgestellten Kindes noch eine andre Anekdote zusammen, die nämlich, wie die Leute Kinder zu Jesu bringen, um sie von ihm segnen zu lassen, die Jünger es hindern wollen, Jesus aber das freundliche ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ. spricht und bemerkt, daſs nur Kindern und ihresgleichen das Himmelreich beschieden sei (Matth. 19, 13 ff. Marc. 10, 13 ff. Luc. 18, 15 ff.). Diese Erzählung hat mit der von dem inmitten der Jünger aufgestellten Kinde viele Ähnlichkeit. 1) Beidemale stellt Jesus die Kinder als Muster vor und erklärt, daſs nur Kinderähnliche in das Reich Gottes kommen können; 2) beidemale erscheinen die Jünger in einem Gegensatz gegen die Kinder, und endlich 3) sagt Markus beidemale, Jesus habe die Kinder in die Arme genommen (ἐναγκαλισάμενος). Wollte man deſshalb nur Einen Vorfall als zum Grunde liegend vermuthen, so müſste jedenfalls die letztere Erzählung als die der Wahrheit nähere festgehalten werden, weil das Wort Jesu: ἄφετε τὰ παιδία κ. τ. λ., welches in seiner durch alle drei Berichte hindurch sich gleich bleibenden Originalität den Stempel der Ächtheit unverkennbar an sich trägt, nicht wohl bei jener andern Gelegenheit gesprochen werden konnte, wogegen die angeblich aus Anlaſs des Rangstreits gethanen Aussprüche von den Kindern als Demuthsmustern gar wohl bei der unsrigen im Rückblick auf frühere Rangstreitigkeiten vorgetragen sein könnten.

Eher möchte indefs hier der Ort sein, eine Assimilation ursprünglich verschiedener Fälle anzunehmen, da wenigstens Markus sein *ἐναγκαλισάμενος* offenbar nur der Ähnlichkeit beider Scenen wegen bei beiden gleicherweise angebracht hat.

§. 84.

Die Tempelreinigung.

Wenn Johannes (2, 14 ff.) Jesum bei seinem ersten, die Synoptiker (Matth. 21, 12 ff. parall.) bei seinem letzten Aufenthalt in Jerusalem eine Tempelreinigung vornehmen lassen, so dachten die älteren und denken auch noch manche neuere Ausleger [1]) an zwei verschiedene Begebenheiten, zumal ausser der chronologischen Differenz auch in der Darstellung des Vorgangs sich zwischen den drei ersten Evangelisten und dem vierten einige Abweichung findet. Während nämlich in Bezug auf das Verfahren Jesu bei jenen nur überhaupt von einem *ἐκβάλλειν* die Rede ist, heifst es bei diesem, er habe sich zu diesem Behufe ein *φραγέλλιον ἐκ σχοινίων* gemacht; ferner während er dort gegen alle Verkäufer auf gleiche Weise verfährt, scheint er hier einigen Unterschied zu machen und die Taubenhändler etwas milder zu behandeln, auch ist bei Johannes davon nicht die Rede, dafs er mit den Verkäufern auch die Käufer ausgetrieben hätte. Auch in der Rede Jesu bei diesem Anlafs findet sich die Differenz, dafs die Synoptiker sie genau in Form eines Citats aus dem A. T., Johannes aber nur als ungefähre Anspielung darauf giebt. Besonders aber im Erfolg zeigt sich der Unterschied, dafs nach dem vierten Evangelium Jesu sogleich Einsprache gethan wird, wovon die Synoptiker nichts berichten, sondern erst Tage darauf die jüdischen Hierarchen eine Frage an Jesum richten las-

1) Paulus, Comm. 4, S. 168. und exeg. Handb. 3, 2, S. 133; Tholuck, Comm. S. 72 f.

sen, welche Bezug auf die Tempelreinigung zu haben scheint (Matth. 21, 23 ff.), auf welche Jesus auch ganz anders antwortet, als nach dem vierten Evangelium auf jene Einsprache. Die Wiederholung einer solchen Execution sucht man durch die Bemerkung erklärlich zu machen, dafs, da auf die erste Austreibung hin der Unfug schwerlich unterblieb, bei jeder Erneuerung desselben Jesus auch zu wiederholtem Einschreiten veranlafst gewesen sei; dafs aber näher die johanneische Tempelreinigung eine frühere als die synoptische sei, davon glaubt man die Spur eben auch darin zu entdecken, dafs bei jener Jesu alsbald Einsprache gethan wurde, bei dieser hingegen seines inzwischen gestiegenen Ansehens wegen nicht mehr.

Allein bei allen Abweichungen ist doch die Übereinstimmung der beiden Erzählungen überwiegend. Derselbe Unfug, dieselbe gewaltsame Art, ihm durch ἐκβάλλειν der Leute und ἀναστρέφειν der Tische zu steuern, ja auch im Wesentlichen dieselbe Rede zur Begründung dieses Verfahrens, welche, wenn gleich nicht mit ebensovielen Worten, doch auch bei Johannes eine Hinweisung auf Jes. 56, 7. Jer. 7, 11. enthält. Jedenfalls müfste man dieser bedeutenden Ähnlichkeiten wegen mit Strauss [2]) annehmen, die zwei sich ursprünglich weniger ähnlichen Vorfälle seien in der Überlieferung assimilirt, die Züge des einen auf den andern übergetragen worden. Allein soviel scheint klar: die Synoptiker wissen nichts von einer frühern Hergebenheit dieser Art, so wenig als von einem früheren jerusalemischen Aufenthalt Jesu überhaupt, und ebenso scheint der vierte Evangelist die Tempelreinigung nach dem letzten Einzug Jesu in die Hauptstadt nicht deswegen übergangen zu haben, weil er sie als aus den übrigen bekannt voraussetzte, sondern weil er den einzigen Akt dieser Art, der ihm überhaupt bekannt war, in eine

2) Über den Urspr., S. 102 ff.

frühere Zeit setzen zu müssen glaubte. Wissen so sämmtliche Evangelisten nur je von Einem Vorfall dieser Art: so berechtigen uns weder die kleinen Abweichungen in der Beschreibung, noch die bedeutende in der Stellung der Begebenheit, zwei verschiedene Vorfälle vorauszusetzen, da ja namentlich chronologische Differenzen in den Evangelien keineswegs selten, und bei traditionell entstandenen Schriften auch ganz natürlich sind. Mit Recht hat daher nach älteren Vorgängen der neueste Ausleger des Johannes sich für die Identität beider Geschichten erklärt [3]).

Auf welcher Seite hiebei der Irrthum, namentlich in chronologischer Beziehung, liege, darüber kann man im Voraus wissen, wie sich die jetzige Kritik entscheiden wird, nämlich zu Gunsten des vierten Evangeliums. Die Peitsche, die abgestufte Behandlung der verschiedenen Klassen von Händlern, die freiere Anspielung auf die A. T.liche Stelle, sind nach Lücke ebensoviele Kennzeichen des Augen- und Ohrenzeugen; in Bezug auf die Chronologie sei ohnehin anerkannt, dafs die Synoptiker sie gar nicht beobachten, sondern nur Johannes, weswegen es, nach Sieffert [4]), das Gewisse gegen das Ungewisse aufgeben hiefse, wenn man die johanneische Erzählung der synoptischen gegenüber fallen lassen wollte. Allein, was jene Anschaulichkeit betrifft, so hat auch Markus in seinem καὶ ἐν ἱερῷ, ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ (V. 16.) einen solchen Zug vor den übrigen voraus, der sich überdiefs einer Stütze in der jüdischen Sitte erfreut, welche nicht erlaubte, den Tempelvorhof zum Durchweg zu machen [5]). Setzt man dennoch von diesem Zuge voraus, dafs er zu der willkührlichen Ausmalung gehöre, wie sie Markus auch sonst liebt [6]): was berechtigt dann,

3) Lücke, 1, S. 433 ff.
4) a. a. O. S. 109; vgl. Schleiermacher, S. 26 f.
5) Lightfoot, S. 652, aus Bab. Jevamoth, f. 6, 2.
6) Lücke, S. 438.

ähnliche malerische Züge, wenn man sie bei dem vierten Evangelisten findet, als Kennzeichen seiner Autopsie zu betrachten? Sich dabei auf seine anerkannte Augenzeugenschaft zu berufen [7]), ist doch eine gar zu grelle *petitio principii*, wenigstens auf dem Standpunkt einer vergleichenden Kritik, auf welchem es lediglich nach der inneren Wahrscheinlichkeit entschieden werden muſs, ob nicht auch die malerischen Züge des vierten Evangeliums bloſse Ausmalung sind. Wenn hier die verschiedene Behandlung der verschiedenen Menschenklassen ein für sich wahrscheinlicher, die freiere Bezugnahme auf das A. T. wenigstens ein indifferenter Zug ist: so verhält es sich mit dem auffallendsten Zug der johanneischen Erzählung ganz anders. An dem Flechten und Anwenden der Strickpeitsche hat schon Origenes, als an einem gar zu gewaltthätigen und ordnungswidrigen Schritte, Anstoſs genommen [8]), und die Milderung neuerer Erklärer, daſs Jesus dieselbe nur gegen das Vieh gebraucht habe [9]), ist theils gegen den Text, welcher mittelst des φραγέλλιον πάντας austreiben läſst, theils kann auch sie nicht abhalten, das Anwenden einer Geiſsel überhaupt für eine Person von Jesu Würde unschicklich, und jedenfalls nur geeignet zu finden, das ohnehin Tumultuarische der Handlung auf unwillkommene Weise zu vermehren [10]). Solche Schwierigkeiten hat der dem Markus eigenthümliche Zug nicht gegen sich, und doch soll er verworfen, der des Johannes aber angenommen werden. Gewiſs nicht, wenn sich auch noch andeuten läſst, wie der vierte Evangelist zu freier Fiktion dieses Zuges veranlaſst sein konnte. Er faſste aber, wie das ihm eigenthüm-

7) Lücke, S. 437; Strauss, S. 110.
8) Comm. in Joh. Tom. 10, §. 17, Opp. t. p. 132. ed. Lommatzsch.
9) Kuinöl, e. d. St.
10) Bretschneider, Probab., p. 43.

liche Citat V. 17. zeigt, den Akt Jesu vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines heiligen ζῆλος auf: Versuchung genug, in Ausmalung der Scene Alles möglichst zelotisch anzulegen.

In Bezug auf die chronologische Differenz dürfen wir uns nur erinnern, wie der vierte Evangelist die Anerkennung Jesu als des Messias von Seiten der Jünger und die Belegung des Simon mit dem Namen Petrus viel zu frühe gesezt hat, um von der allgemeinen Präsumtion seiner vorzüglichen chronologischen Genauigkeit, welche man zu Gunsten seiner Stellung der Tempelreinigung geltend macht, zurückzukommen. Für diesen besondern Fall aber wird man nicht Einen Grund aufzubringen im Stande sein, um dessen willen die fragliche Begebenheit besser in die Zeit des ersten, als in die des lezten von Jesu besuchten Pascha taugen sollte, wohl aber ist in entgegengesezтem Sinn nicht Ungegründetes geltend gemacht worden. Zwar, wenn man es unwahrscheinlich fand, daſs Jesus so frühe schon, wie er nach der Deutung des Johannes durch den Ausspruch vom abzubrechenden und wiederaufzubauenden Tempel gethan hätte, auf seinen Tod und seine Auferstehung hingewiesen haben sollte [11]: so werden wir seinesorts sehen, daſs eben diese Beziehung auf den Tod nur durch den Evangelisten in jene Worte hineingetragen ist. Das aber ist kein unerheblicher Grund gegen die johanneische Stellung der Begebenheit, daſs Jesus bei seinem besonnenen Takte schwerlich so frühe schon einen so gewaltsamen Akt seiner messianischen Auktorität werde ausgeübt haben [12]. Denn nicht nur gab er sich in jener ersten Zeit noch gar nicht als den Messias, und unter andrer als messianischer Auktorität hätte damals kaum ein solcher Schritt gewagt werden mögen, sondern er traf auch von Anfang

11) So englische Ausleger, bei Lücke, 1, S. 433 f. Anm.
12) Englische Ausleger a. a. O.

an noch weit mehr auf gütliche Weise mit seinen Volksgenossen zusammen, weswegen kaum zu glauben ist, dafs er gleich Anfangs, ohne in Güte einen Versuch zu machen, so kriegerisch aufgetreten sein sollte. In die lezte Woche seines Lebens hingegen passt ein solcher Auftritt vollkommen. Damals, nach seinem messianischen Einzug in Jerusalem, legte er es absichtlich darauf an, durch Alles, was er that und sprach, dem Widerspruch seiner Feinde zum Troz, sich als den Messias zu geben; damals stand Alles schon so auf der Spitze, dafs durch einen solchen Schritt nichts mehr zu verlieren war.

Was die Begebenheit an sich betrifft, so hat schon Origenes unglaublich gefunden, dafs dem einzelnen Manne von noch immer sehr bestrittenem Ansehen eine solche Menge von Menschen so ohne Widerstand sollte gewichen sein, wobei er sich nur dadurch zu helfen wufste, dafs er sich auf die höhere Macht Jesu berief, vermöge deren er den Grimm seiner Gegner plözlich zu dämpfen oder doch unschädlich zu machen im Stande gewesen sei, weswegen denn Origenes diese Austreibung den gröfsten Wundern Jesu an die Seite sezt [13]). Wenn neuere Ausleger das Wunder ablehnen [14]), so hat doch nur Paulus die Bemerkung des Origenes gehörig erwogen, dafs einer einzelnen Person nach dem gewöhnlichen Gang solcher Dinge die Menge sich entgegengesezt haben würde. Man mag von der Überraschung durch das Plözliche des Auftretens Jesu [15]) (wenn er nach Johannes vorher eine Geifsel aus Stricken sich zurecht machte, brauchte er schon einige Zeit zur Vorbereitung), auf die Gewalt des auf seiner Seite stehenden Rechts [16]) (aber auf der Seite derer, die er angrif,

13) Comm. in Joh. Tom. 10, 16. p. 331 f. ed. Lommatzsch.
14) Lücke, a. d. St.
15) Lücke, S. 413.
16) Derv. ebend. und Tholuck, S. 70.

war das Herkommen), endlich auf den unwiderstehlichen Eindruck von Jesu Persönlichkeit [17]) (auf Wucherer und Viehhändler, auf Thiermenschen, wie sie Paulus nennt!), sagen, was man will: von einem einzelnen Manne hätte sich diese Überzahl, welche des Schutzes der Priesterschaft gewiss sein konnte, nicht ohne Weiteres aus dem Tempel werfen lassen. Daher nimmt nun Paulus an, dass mit Jesu eine grosse Zahl Andrer, welche gleichfalls durch den Marktunfug sich gestört fanden, gemeinschaftliche Sache gemacht, und ihren vereinigten Kräften die Käufer und Verkäufer haben weichen müssen [18]). Allein dadurch wird die Sache erst vollends misslich. Denn nun wird, was Jesus veranlasst, ein offener Tumult, und man begreift weder, wie man diess mit seiner sonstigen Abneigung gegen alles Revolutionäre vereinigen, noch auch, wie man sich erklären soll, dass die Feinde Jesu es nicht zur Anklage gegen ihn benützt haben. Denn dass sie im Gewissen sollten gehalten gewesen sein, ihm hierin Recht zu geben, ist um so weniger anzunehmen, da, einer rabbinischen Nachricht zufolge [19]), die Juden an einem solchen Markt im Vorhof der Heiden (und dieser ist doch unter dem ἱερόν nur zu verstehen [20])) so wenig Anstoss genommen zu haben scheinen, dass ihnen das Fehlen desselben als eine traurige Verödung des Tempels erschien. Diesemnach ist es nicht zu verwundern, dass Origenes den historischen Werth dieser Erzählung durch ein τίνι καὶ αὐτῇ γεγένηται in Zweifel zieht, und höchstens zugiebt, dass der Evangelist, um einen Gedanken allegorisch darzustellen, καὶ γεγενημένῳ συνεχρήσατο πράγματι [21]).

---

17) Olshausen, 1, S. 785.
18) Comm. 4, S. 164.
19) Hieros. Jom tobh f. 61, 3, bei Lightfoot, S. 411.
20) Lücke, Comm. 1, S. 419.
21) a. a. O. Vgl. auch Wolfius, Diss. 1.

Doch um gegen die Übereinstimmung aller vier Evangelisten die Realität dieser Geschichte mit Entschiedenheit anfechten zu können, müfsten zu den bisher aufgeführten negativen Gründen noch genügende positive kommen, aus welchen ersichtlich wäre, wie die urchristliche Sage auch ohne geschichtlichen Grund zur Erdichtung einer solchen Scene kommen konnte. An solchen aber scheint es denn doch zu gebrechen. Denn was wir in dieser Beziehung allein besitzen, ist theils die von den Synoptikern citirte Doppelstelle aus Jesaias und Jeremias, den Tempel nicht zur Mördergrube zu machen, theils die Stelle Malach. 3, 1—3., nach welcher man erwartete, dafs Jehova in der messianischen Zeit plötzlich in den Tempel kommen, dafs Niemand vor seinem Anblick bestehen, und dafs er eine Reinigung mit dem Volk und dem Cultus vornehmen werde. Allerdings ist hier Einiges von der unwiderstehlichen reformatorischen Thätigkeit Jesu im Tempel, wie sie unsere Evangelien darstellen; aber dafs sich diese gerade auf den Markt im Tempelhof beziehen solle, ist in allen diesen Stellen so wenig angedeutet, dafs doch wohl eine wirkliche Opposition Jesu gegen diesen Mifsbrauch der Anlafs scheint gewesen sein zu müssen, warum die Erfüllung jener Weissagungen durch Jesum gerade als Austreibung der Käufer und Verkäufer dargestellt wurde.

§. 83.

Die Erzählungen von der Salbung Jesu durch ein Weib.

Von einer Salbung Jesu durch ein Weib während eines Gastmahls erzählen uns sämmtliche Evangelisten (Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff. Luc. 7, 36 ff. Joh. 12, 1 ff.), mit Abweichungen freilich, welche besonders zwischen Lukas und den übrigen bedeutend sind. Erstens nämlich, die Chronologie betreffend, setzt Lukas den Vorgang in die frühere Zeit des Lebens Jesu, vor seine Abreise aus

Galiläa, die übrigen dagegen in die letzte Woche seines Lebens; zweitens, den Charakter der salbenden Frau anlangend, ist diese nach Lukas eine γυνὴ ἁμαρτωλός, nach den beiden andern Synoptikern aber eine unbescholtene Person, welche Johannes sogar als die Bethanische Maria näher bestimmt. Mit diesem zweiten Punkte hängt das zusammen, dafs der Vorwurf der Anwesenden bei Lukas der Zulassung einer so verrufenen Person, bei den übrigen nur der Verschwendung des Weibes gilt; mit beiden das, dafs Jesus in seiner Vertheidigung dort die dankbare Liebe der Frau im Gegensatz gegen die stolze Lieblosigkeit des Pharisäers, hier seinen baldigen Tod im Gegensatz gegen die immer zu habenden Armen hervorhebt. Geringere Differenzen sind noch, dafs als die Ortschaft, in welcher das Gastmahl und die Salbung vor sich geht, von den zwei ersten und dem vierten Evangelisten Bethanien (was nach Joh. 11, 1. eine κώμη war), bei Lukas unbestimmt eine πόλις genannt wird; ferner, dafs der Vorwurf nach jenen dreien von Seiten der Jünger, nach Lukas von dem Gastgeber kommt. Daher denn nun bei den meisten Erklärern die Unterscheidung von zwei Salbungen, deren eine Lukas, die andere die übrigen Evangelisten erzählen [2]).

Allein es fragt sich, wenn man den Lukas mit den drei übrigen einstimmig zu machen verzweifelt, ob die Übereinstimmung von diesen unter sich so entschieden ist, und nicht vielmehr von der Unterscheidung zweier Salbungen noch weiter zur Unterscheidung von dreien oder gar vieren fortgegangen werden mufs? Zu vieren nun freilich wird es wohl nicht reichen, da Markus von Matthäus nur durch einige Züge seiner wohlbekannten Ver-

2) So Paulus, exeg. Handb. 1, b, S. 766. L. J. 1, a, S. 292. Theiler, Lücke, Olshausen, z. den St.; Hase, L. J. §. 85. Anm.

anschaulichung abweicht; wohl aber finden sich zwischen diesen beiden auf der einen und Johannes auf der andern Seite Differenzen, welche sich denen zwischen Lukas und den übrigen an die Seite stellen dürfen. Die erste betrifft das Haus, in welchem das Gastmahl vor sich gegangen sein soll; nach den zwei ersten Evangelisten nämlich im Hause eines sonst unbekannten Σίμων ὁ λεπρός: der vierte nennt zwar den Gastgeber nicht ausdrücklich, da er aber Martha als die aufwartende, und ihren Bruder Lazarus als Mitspeisenden namhaft macht, so ist nach ihm ohne Zweifel das Haus dieses Letzteren als das Lokal des Gastmahls zu denken [2]). Auch die Zeit des Vorgangs ist nicht ganz dieselbe, sondern nach Matthäus und Markus geht die Scene nach dem feierlichen Einzug in Jerusalem, höchstens zwei Tage vor dem Pascha vor: nach Johannes dagegen vor dem Einzug, schon 6 Tage vor dem Pascha [3]). Die Frau ferner, welche nach Johannes die Jesu so eng verbundene Maria von Bethanien ist, wissen die beiden ersten Evangelisten nur unbestimmt durch γυνή zu bezeichnen [4]), auch lassen sie dieselbe nicht wie die Maria in das Haus und zu der Familie des Wirths gehören, sondern, man weifs nicht woher, zu dem bei Tische liegenden Jesus kommen. Auch der Akt der Salbung ist im vierten Evangelium ein anderer als in den beiden ersten. Nach diesen nämlich gieſst die Frau ihre Nardensalbe über Jesu Haupt aus, nach Johannes dagegen salbt sie ihm die Füſse, und trocknet dieselben mit ihren Haaren [5]),

2) Diese Differenz ist auch dem Origenes aufgefallen, welcher überhaupt eine kritische Vergleichung dieser vier Erzählungen gegeben hat, wie man sie in neueren Commentaren in dieser Schärfe vergeblich sucht; s. dessen in Matth. Commentarior. series, Opp. ed. de la Rue, 3, S. 892 f.

3) s. Origenes, a. a. O.

4) Ders. ebend.

5) Ders. ebend.

was der ganzen Scene eine andre Farbe giebt. Endlich wissen die beiden Synoptiker auch davon nichts, dafs eben Judas es gewesen sei, welcher den Tadel gegen die Frau aussprach, sondern Matthäus legt ihn den Jüngern, Markus den Anwesenden überhaupt in den Mund [6]).

So ist also zwischen der Erzählung des Johannes und der des Matthäus und Markus ein kaum geringerer Unterschied, als zwischen dem Berichte dieser drei zusammen und dem des Lukas: wer hier zwei verschiedene Begebenheiten voraussetzt, ist nur dann consequent, wenn er dies auch dort thut, und so mit Origenes einstweilen drei verschiedene Salbungen statuirt. Dennoch aber, sobald man sich diese Consequenz näher ansieht, mufs man über dieselbe bedenklich werden. Denn wie unwahrscheinlich ist es doch, dafs Jesus dreimal, jedesmal bei einem Gastessen, allemal von einer Frau, aber jedesmal wieder von einer andern, kostbar gesalbt worden sein, und dafs es sich hiebei jedesmal gefügt haben sollte, dafs Jesus diese Handlung der Frau gegen Angriffe der Zuschauer zu vertheidigen hatte? [7]) Wie läfst sich namentlich das denken, dafs, wenn Jesus bei einem, und selbst bei zwei früheren Anlässen die ihm erwiesene Ehre der Salbung so entschieden in Schutz genommen hatte, die Jünger oder einer derselben sie doch immer wieder sollten getadelt haben? [8]).

Mufs man sich hiedurch getrieben finden, auf Reduktionen bedacht zu sein: so wird es allerdings immer am nächsten liegen, mit den Erzählungen der beiden ersten Synoptiker und der des Johannes den Anfang zu machen, denn sie haben nicht allein den Ort der Handlung, Bethanien, gemein, sondern auch im Allgemeinen

---

6) Ders. ebend.

7) vgl. Schleiermachers, über den Lukas, S. 111.

8) Origenes und Schleiermacher a. a. O.

die Zeit, die letzte Woche des Lebens Jesu; hauptsächlich aber ist Rede und Gegenrede auf beiden Seiten nahezu dieselbe, und bei diesen Ähnlichkeiten wird man über die Differenzen theils durch den Drang der Unwahrscheinlichkeit eines wiederholten Vorfalls dieser Art, theils durch die Wahrscheinlichkeit hinweggehoben, dafs bei der traditionellen Fortpflanzung der Anekdote dergleichen Abweichungen sich eingeschlichen haben mögen. Hat man aber auf dieser Seite in Betracht der Ähnlichkeiten unerachtet der Differenzen im Bericht die Identität des Vorfalls zugegeben: so können auch auf der andern Seite die der Erzählung des Lukas eigenthümlichen Abweichungen nicht mehr hindern, sie mit der der drei übrigen Evangelisten für identisch zu erklären, sobald sich nur einige erhebliche Ähnlichkeiten zwischen beiden hervorstellen. Und diese sind wirklich vorhanden, indem Lukas bald mit Matthäus und Markus gegen Johannes, bald mit diesem gegen jene auffallend zusammenstimmt. Dem Gastgeber giebt Lukas denselben Namen, wie die zwei ersten Evangelisten dem Hauswirth, nämlich Simon, nur dafs ihn jener durch φαρισαῖος, diese durch ὁ λεπρός, näher bezeichnen. Auch darin stimmt Lukas mit den übrigen Synoptikern gegen Johannes überein, dafs nach ihrer gemeinsamen Darstellung die salbende Frau eine nicht zum Hause gehörige Ungenannte ist, ferner darin, dafs sie dieselbe mit einem ἀλάβαστρον μύρου auftreten lassen, während Johannes nur von einer λίτρα μύρου, ohne Angabe des Gefäfses, spricht. Mit Johannes hingegen stimmt Lukas auf merkwürdige Weise in der Art der Salbung gegen die beiden andern Evangelisten zusammen. Während nämlich diesen zufolge die Salbe auf das Haupt Jesu ausgegossen wird, salbt nach Lukas die Sünderin, wie nach Johannes die Maria, Jesu vielmehr die Füfse, und selbst der auffallende Zug findet sich bei beiden fast mit den gleichen Worten angegeben, dafs sie mit ihren

Haaren seine Füfse getrocknet habe [9]), nur dafs bei Lukas, wo die Frau als Sünderin gehalten ist, noch die Benetzung der Füfse durch ihre Thränen sammt dem Küssen derselben hinzukommt. — Ohne Zweifel haben wir also hier nur Eine Geschichte in drei ziemlich abweichenden Formen, was schon die eigentliche Ansicht des Origenes war, und neuerlich von Schleiermacher angenommen worden ist.

Dabei sucht man dann aber möglichst wohlfeilen Kaufes abzukommen, und die Abweichungen der verschiedenen Evangelisten wenigstens vor dem Schein des Widerspruchs zu bewahren. Was zuerst die Differenzen zwischen den beiden ersten Evangelisten und dem letzten betrifft, so hat man vor Allem die verschiedene Zeitangabe durch die Voraussetzung auszugleichen gesucht, dafs das Bethanische Mahl zwar wirklich, wie Johannes berichtet, 6 Tage vor Ostern gehalten worden sei, dafs aber Matthäus, welchem Markus nachgeschrieben, keine dem widersprechende, sondern vielmehr gar keine Zeitbestimmung habe; denn dafs er jenes Mahl erst nach dem Ausspruch Jesu: ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται einrücke, beweise nicht, dafs er dasselbe der Zeit nach später stellen wolle, vielmehr hole er hier, ehe er auf den Verrath des Judas komme, die Begebenheit nach, bei welcher dieser den schwarzen Entschlufs dazu fafste, nämlich das Mahl, bei welchem ihn die Verschwendung der Maria ärgerte, und die abweisende Antwort Jesu erbitterte [10]). Allein treffend hat die neueste Kritik gezeigt, wie einestheils in der milden und ganz allgemeinen Rede Jesu nichts persönlich Erbitterndes für den Judas liegen konnte, und wie anderntheils die zwei ersten Evangelien

9) Luc. 7, 38: τοὺς πόδας αὐτοῦ — ταῖς θριξὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξήρασεν. Joh. 12, 3: ἐξήραξε ταῖς θριξὶν αὐτῆς τοὺς πόδας αὐτοῦ.

10) Kuinöl, Comm. in Matth. p. 687.

als Tadler der Salbung nicht den Judas, sondern die Jünger oder die Umstehenden überhaupt nennen; da sie doch, wenn sie die Scene bei der Salbung lediglich als Motiv der Verrätherei des Judas hier nachholten, diesen namentlich hervorheben mufsten [11]). Folglich bleibt hier ein chronologischer Widerspruch zwischen den beiden ersten Synoptikern und Johannes, welchen auch Olshausen anerkennt [12]).

Der weiteren Differenz, rücksichtlich der Person des Gastgebers, hat man auf verschiedene Weise auszuweichen gesucht. Da Matthäus und Markus nur von der οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ sprechen, so haben Einige den Hauseigenthümer Simon von dem Gastgeber, welcher ohne Zweifel Lazarus gewesen sei, unterschieden, und angenommen, dafs nun beiderseits ohne Irrthum der vierte Evangelist diesen, die zwei ersten jenen namhaft machen [13]). Allein wer bezeichnet denn ein Gastmahl durch den Namen des Hauseigenthümers, wenn dieser nicht irgendwie zugleich der Gastgeber ist? Weil übrigens Johannes den Lazarus nicht ausdrücklich als den Wirth, sondern als einen der συνανακειμένων bezeichnet, und, dafs er zugleich der Gastgeber gewesen, lediglich daraus geschlossen wird, dafs seine Schwester, Martha, διακονεῖ: so haben Andre den Simon als den entweder wegen Aussatzes abgesonderten, oder bereits verstorbenen Gatten der Martha betrachtet, bei welcher sich damals auch ihr Bruder Lazarus aufgehalten habe [14]). Doch dieses Verhältnifs ist so rein fingirt, dafs selbst der Verfasser der natürlichen Geschichte es nicht hat aufnehmen mögen, sondern lieber den Simon zum reichen Vetter des Lazarus macht, in

---

11) Schleiermacher, über den Ursprung, S. 125 f.
12) bibl. Comm. 2, S. 277.
13) s. bei Strauß, a. a. O. S. 688, auch Tholuck, S. 219.
14) Paulus, ex. Handb. 2, S. 382. 3, b, S. 466.

dessen verwandtem Hause die geschäftige Martha es sich nicht habe nehmen lassen, für Küche und Keller zu sorgen [15]). Hiegegen indefs ist mit Recht bemerkt worden, dafs in einem fremden, wenn auch verwandten Hause Martha schwerlich aufgewartet haben würde, dafs also durch diesen Zug Martha, und sofern von einem Gemahl derselben nichts bekannt ist, ihr Bruder, als Geber des Mahls bezeichnet seien, welcher letztere nur deswegen als ἀνακείμενος aufgeführt werde, um die Realität seiner Wiederbelebung durch Jesum in volles Licht zu setzen [16]) Wir haben also hier einen zweiten Widerspruch anzuerkennen.

Die Abweichung in Bezug auf die Art der Salbung, welche den zwei ersten Evangelisten zufolge das Haupt, nach dem vierten die Füfse Jesu betraf, hat man nach der älteren trivialen Ausgleichung, dafs vielleicht beides der Fall gewesen sei, neuestens durch die Annahme beizulegen versucht, dafs Maria zwar wirklich nur die Absicht gehabt haben soll, Jesu die Füfse zu salben (Johannes), dafs aber, da sie zufällig das Gefäfs zerbrach (συντρίψασα, Mark.), auch das Haupt Jesu mit Salbe übergossen worden sei (Matth.) [17]); eine Ausgleichung, wel-

15) 3. Band, S. 347; ebenso Olshausen, a. a. O.

16) Lücke, 2, S. 417; Tholuck, S. 220.

17) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. f. S. 60. So wenig übrigens in der Darstellung bei Markus eine Spur ist, dass das συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον ein unabsichtliches Zerbrechen bezeichne, so wenig kann es doch mit Paulus (ex. Handb. 3, b, S. 471.) und Fritzsche (in Marc. p. 602.) ohne die härteste Ellipse von dem blossen Aufbrechen des Verschlusses der Mündung verstanden werden, sondern es kann, ungezwungen erklärt, nur ein Zerbrechen des Gefässes selbst bedeuten. Fragt man hiegegen mit Paulus: wozu das (kostbare) Gefäss verderben? oder mit Fritzsche: wozu eine Verletzung der eigenen Hand und vielleicht auch des Hauptes Jesu riskiren? so

ehe dadurch in's Komische fällt, dafs, da man nicht denken kann, wie die zu einer Fufssalbung sich anschickende Frau das Salbengefäfs über das Haupt Jesu bringen konnte, man sich ein Aufwärtsspritzen der Salbe, wie eines schäumenden Getränkes, vorstellen müfste. So dafs auch hier der Widerspruch bleibt, und zwar nicht blofs zwischen Matthäus und Johannes, wo ihn auch Schneckenburger anerkennt, sondern auch Markus ist mit Johannes nicht zu vereinigen.

Am leichtesten glaubte man mit den beiden Abweichungen rücksichtlich der Person der salbenden Frau und ihres Tadlers fertig zu werden. Dafs, was Johannes nur dem Einen Judas zuschreibt, Matthäus und Markus auf sämmtliche Jünger oder Anwesende übertragen, glaubte man einfach durch die Annahme zu erklären, während die übrigen ihre Mifsbilligung nur durch Gebärden zu erkennen gaben, habe Judas den Sprecher gemacht [18]). Allerdings nun mufs das ἔλεγον, da ihm bei Markus ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς vorangeht, bei Matthäus γνοὺς δὲ ὁ Ἰησοῦς folgt, nicht nothwendig ein lautes Reden sämmtlicher Jünger bezeichnen; da indefs die zwei ersten Evangelisten unmittelbar nach diesem Mahl den Verrath des Judas berichten, so hätten sie gewifs den Verräther auch dort schon namhaft gemacht, wenn er sich ihres Wissens bei jenem habsüchtigen Tadel besonders hervorgethan hätte. Dafs aber Johannes die salbende Frau, deren Namen die Synoptiker nicht nennen, als die Maria von Bethanien bezeichnet, ist nach der gewöhnlichen Ansicht nur ein Beispiel, wie der

---

ist das ganz richtig bemerkt für die Handlung der Frau, nur nicht für die Erzählung des Markus. Denn dass diesem ein solches Zugrunderichten auch des köstlichen Gefässes zu der edeln Verschwendung der Frau mitzugehören schien, das ist ganz in seiner, uns längst bekannten, übertreibenden Art.

18) Bynäus, in Matth. p. 889.

vierte Evangelist die früheren ergänzt [19]). Allein, da jene beiden auf die Handlung der Frau so grofses Gewicht legen, dafs sie, was Johannes nicht hat, ihr Unvergefslichkeit ankündigen lassen, so würden sie sicher auch den Namen der Thäterin angegeben haben, wenn er ihnen bekannt gewesen wäre, so dafs also in jedem Falle soviel bleibt: sie wissen von der Frau nicht, wer, und namentlich nicht, dafs sie die Bethanische Maria war.

Also, wenn man die Identität auch nur dessen, was die beiden ersten und was der letzte Evangelist erzählen, anerkennt, mufs man eingestehen, dafs man auf der einen oder andern Seite ungenaue und durch die Überlieferung entstellte Berichte hat. — Doch nicht allein zwischen diesen, sondern auch zwischen Lukas und den übrigen, sucht, wer ihren Berichten nur Eine Begebenheit unterlegt, den Schein des Widerspruchs möglichst zu entfernen. Schleiermacher, dessen höchste Instanz Johannes ist, der aber doch auch seinen Lukas nirgends fallen lassen will, kommt hier, wo sie so stark abweichen, in eine eigene Klemme, aus der er sich besonders geschickt ziehen zu können geglaubt haben mufs, da er ihr nicht, wie ähnlichen sonst, durch die Annahme zweier zum Grunde liegenden Begebenheiten ausgewichen ist. "So viel zwar sieht er sich gedrungen, zu Gunsten des Johannes dem Lukas zu vergeben, dafs sein Gewährsmann hier kein Augenzeuge sei, woraus sich geringere Abweichungen, wie namentlich in Bezug auf die Lokalität, erklären; die scheinbar bedeutenderen Differenzen dagegen, dafs nach Lukas die Frau eine Sünderin ist, nach Johannes Maria von Bethanien, dafs nach jenem der Wirth, nach den übrigen die Jünger Einwendungen machen, und dafs die Erwiederung Jesu beiderseits eine ganz andere ist, — diese haben nach Schleiermacher darin ihren Grund, dafs der Vorgang sich aus zwei Gesichtspunkten fassen liefs. Die

19) so Paulus, ex. Handb. 3, b. S. 466. und viele Andere.

eine Seite des Vorgangs nämlich sei das Murren der Jünger und namentlich des Judas gewesen, und diese Seite habe Matthäus aufgefaßt; die andre Seite, die Verhandlung Jesu mit dem pharisäischen Wirthe, stelle Lukas dar, und Johannes berichtige beide Darstellungen. Was hier am entschiedensten einer Vereinigung des Lukas mit den übrigen widerstrebt, seine Bezeichnung der Frau als ἁμαρτωλος, läßt Schleiermacher als eine falsche Folgerung des Referenten aus der Anrede Jesu an die Maria: ἀφίωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι, fallen. Dieß nämlich habe Jesus mit Bezug auf eine uns unbekannte Verschuldung, wie sie auch dem Reinsten begegne, zu Maria sagen können, ohne sie vor den Anwesenden, die sie ja hinlänglich gekannt haben, zu compromittiren, und nur der Referent habe daraus und aus den weiteren Reden Jesu irrig geschlossen, es habe sich hier von einer Sünderin im gemeinen Sinne des Wortes gehandelt, weßwegen er dann auch die Gedanken des Wirthes V. 39. unrichtig ergänzt habe [20]). Allein nicht blos von ἁμαρτιας schlechtweg, sondern von πολλαις ἁμαρτιαις spricht Jesus in Bezug auf die Frau, und wenn auch dieß ein unrichtiger Zusaz des Referenten sein soll, sofern es auf die Bethanische Maria nicht paßt, so hat er die ganze Rede Jesu, von V. 40—48., welche sich um den Gegensaz von πολὺ und ὀλίγον ἀφίναι und ἀγαπᾷν dreht, entweder verfälscht, oder falsch gestellt, und es ist auf dieser Seite besonders vergeblich, zwischen den abweichenden Berichten Frieden stiften zu wollen.

Sind demnach die vier Erzählungen nur unter der Voraussetzung zu vereinigen, daß mehrere derselben bedeutende traditionelle Umbildungen erfahren haben: so fragt es sich jezt, welche von ihnen dem ursprünglichen Faktum am nächsten stehe? Daß hier die neuere Kritik einstimmig für den Johannes entscheidet, kann uns nach

20) Über den Lukas, S. 111 ff.

unsern bisherigen Wahrnehmungen nicht mehr befremden, und ebensowenig die Beschaffenheit der Gründe, aus welchen es geschieht: nämlich vermöge des Cirkelschlusses, dafs die Erzählung des Augenzeugen Johannes ohne Weiteres als die richtige vorausgesetzt werden müsse [21]), welcher indefs bisweilen noch durch den falschen Obersatz weiter begründet wird, dafs, wer nur ausführlicher und anschaulicher erzähle, der genauere Referent, der Augenzeuge sei [22]). Von solchen Anschaulichkeiten wird man wohl leicht geneigt sein, dem Markus sein *συντρίψασα* als Ausmalung zurückzugeben: hat aber nicht auch Johannes in seiner Angabe von einem Pfunde Narden einen an Übertreibung grenzenden Zug, so dafs die Extravaganz, welche Olshausen in Bezug auf einen so unverhältnifsmäfsigen Verbrauch von Salbe der Liebe Maria's zuschreibt, auf die Phantasie des Evangelisten zu übertragen wäre, womit dann auch die Angabe: *ἡ δὲ οἰκία ἐπληρώθη ἐκ τῆς ὀσμῆς τοῦ μύρου* auf gleiche Rechnung käme? Bemerkenswerth ist auch, dafs die Zahlbestimmung des Werthes der Salbe zu 300 Denaren nur Johannes und Markus geben, wie auch bei der wunderbaren Speisung gleichfalls diese beiden den Anschlag der nöthigen Lebensmittel auf 200 Denare gemein haben. Hätte blofs Markus diese näheren Bestimmungen, wie schnell wären sie, wenigstens von Schleiermacher, für Zusätze aus den eigenen Mitteln des Erzählers erklärt: was, wie nun die Sachen stehen, dieses Urtheil selbst als Vermuthung nicht aufkommen läfst, ist es etwas Anderes, als das Vorurtheil für das vierte Evangelium? Hat man doch selbst die Hauptsalbung der beiden Synoptiker, weil Johannes statt derselben eine Fufssalbung hat, für ungewöhnlich und zum Mahle nicht passend ausgegeben [23]), während, wie auch der neueste

21) Strauss, a. a. O. S. 123 f.

22) Schulz, a. a. O. S. 329 f.

23) Schleiermacher, a. a. O. S. 60.

Commentator des vierten Evangeliums einräumt, umgekehrt das Salben der Füfse mit kostbarem Oel das minder Gewöhnliche war [24]).

Ganz besonders dankbar ist man aber dem Augenzeugen Johannes dafür, dafs er den Namen sowohl der salbenden Frau als des tadelnden Jüngers der Vergessenheit entrissen hat [25]). Da in Bezug auf die Frau die Auskunft, die Synoptiker haben ihren Namen wohl gewufst, ihn aber aus Rücksicht auf mögliche Gefahr für die Familie des Lazarus verschwiegen, und erst der später schreibende Johannes habe wagen können, ihn zu nennen [26]), einem aus der Mode gekommenen Pragmatismus in Bezug auf das Leben Jesu angehört, so bleibt es dabei, dafs die ersten Evangelisten von dem Namen der Frau nichts gewufst haben, und es fragt sich, wie dieſs möglich war? Da Jesus der That des Weibes ausdrücklich Verewigung verhiefs, so mufste die Tendenz entstehen, auch ihren Namen aufzubewahren, und wenn dieser nun mit dem bekannten und vielfach genannten der Bethanischen Maria zusammentraf, so ist nicht einzusehen, wie dieses Band in der Überlieferung wieder gelöst, und jene salbende Frau zur Unbekannten werden konnte. Fast noch unbegreiflicher aber ist, wie, wenn der habsüchtige Tadel der Frau wirklich von dem nachmaligen Verräther ausgesprochen worden war, dieſs in der Überlieferung vergessen, und derselbe den Jüngern überhaupt zugeschrieben werden konnte. Wenn von einer sonst unbekannten Person namentlich etwas erzählt wird, oder auch von einer bekannten etwas, das mit ihrem anderweitigen Charakter nicht sichtbar zusammenhängt, so ist es natürlich, dafs sich in der Überlieferung der Name verliert: wenn aber

---

24) Lücke, 2, S. 417; vgl. Lightfoot, horae, S. 468. 1031.

25) Schulz, a. a. O.

26) so Grotius, Heumann.

das erzählte Wort oder Werk einer Person so ganz mi
ihrem sonst bekannten Charakter übereinstimmt, wie hi
der habsüchtige und zugleich heuchlerische Tadel mit dem
Charakter des Verräthers, wie da die Sage diesen Name
verlieren kann, das gestehe ich nicht einzusehen. Zumal
da die Geschichte, bei welcher jener Tadel ausgesproche
wurde, besonders nach ihrer Stellung bei den zwei erste
Evangelisten, so nahe mit dem Zeitpunkt des Verrath
zusammenfiel, und so eine Beziehung dieses Schritts au
jene Äusserung fast aufgedrungen war. So sehr in der
That, dafs, wenn jene Äusserung versteckten Geizes auch
nicht wirklich von Judas gethan worden war, man sich
doch später versucht finden mufste, sie ihm als Beitrag
zu seiner Charakteristik und zur Erklärung seines nach-
maligen Verrathes zuzuschreiben. So dafs sich hier die
Sache umkehrt, und die Frage entsteht, ob wir nicht,
statt den Johannes zu loben, dafs er uns diese bestimmte
Notiz erhalten hat, vielmehr die Synoptiker rügen müs-
sen, dafs sie sich einer so nahe liegenden, aber unhisto-
rischen Combination enthalten haben. Anders werden wir
auch über die Bezeichnung der salbenden Frau als Maria
von Bethanien nicht urtheilen können, als dafs, so unbe-
greiflich die Trennung jener That von ihrem berühmten
Namen ist, wenn sie ursprünglich ihr angehört haben
soll, ebenso leicht die sich fortbildende Sage dazu kommen
konnte, eine Handlung ergebener Liebe gegen Jesum,
wenn sie auch ursprünglich einer andern, minder bekann-
ten Person angehörte, derjenigen zuzuschreiben, deren
inniges Verhältnifs zu Jesu dem dritten und vierten Evan-
gelium zufolge frühzeitig grofsen Ruhm in der ersten Ge-
meinde erlangt hatte.

Doch auch von einer andern Seite noch sehen wir
uns veranlafst, eher die Erzählungen des Matthäus und
Markus, welche die Frau nicht nennen, als die des Jo-
hannes, der sie als die Bethanische Maria bezeichnet, für

den Grundstock der vorliegenden Anekdotengruppe anzusehen. Da nämlich von unserer Annahme der Identität aller vier Erzählungen aus sich auch das erklären lassen muſs, wie die Darstellung der Sache bei Lukas habe entstehen können: so ist, die johanneische Erzählung als die der Wahrheit nächste vorausgesezt, nicht wenig befremdend, wie in der Sage die salbende Frau in doppelter Absteigung von der hochgefeierten Maria Lazari zur namenlosen Unbekannten, und von dieser gar zur berüchtigten Sünderin herabgesezt werden konnte, und weit natürlicher scheint es hier, die indifferente Darstellung der beiden ersten Synoptiker in die Mitte zu stellen, aus deren zweideutiger Ungenannten gleicherweise in aufsteigender Linie eine Maria, wie in absteigender eine Sünderin gemacht werden konnte.

Da die Möglichkeit der ersteren Umwandlung im Allgemeinen schon anerkannt ist, so fragt sich zunächst, worin eine Veranlassung liegen konnte, die salbende Frau ohne historischen Grund nach und nach als Sünderin zu fassen? Hier läſst sich in der Erzählung selbst nur der Zug auffinden, welchen die zwei ersten Synoptiker nicht, wohl aber Johannes mit Lukas gemein hat, daſs die Frau die Füſse Jesu gesalbt habe. Dieser Zug, wie er dem sierten Evangelisten zu dem empfindsamen, hingebenden Wesen der Maria, die er auch sonst (11, 32.) Jesu zu Füſsen fallen läſst, zu gehören schien: so mochte er von einem andern, wie von Lukas geschieht, als Gebärde des Büſsens genommen werden, was die Auffassung der Frau als Sünderin begünstigen konnte. Doch auch nur begünstigen, nicht veranlassen: nach einer Veranlassung müssen wir uns noch anderswo umsehen.

§. 86.

Die Erzählungen von der Ehebrecherin und von Maria und Martha.

Das johanneische Evangelium erzählt uns 8, 1—11.

von einer im Ehebruch ergriffenen Frau, welche die Pharisäer und Schriftgelehrten zu Jesu brachten, um sein Gutachten über das gegen sie zu beobachtende Verfahren einzuholen, worauf Jesus durch Aufregung des Gewissens der Kläger die Frau befreite, und mit einer Ermahnung entliefs. Über die Ächtheit dieser Perikope waltet vieler Streit, und man möchte ihre Unächtheit für erwiesen achten, wenn nicht selbst in den gründlichsten Untersuchungen hierüber [1]) immer die Absicht durchblickte, welche Paulus offen gesteht, den bedenklichen Vermuthungen über die Entstehung des vierten Evangeliums auszuweichen, welche bei der Voraussetzung, dafs die Perikope ein ächter Bestandtheil desselben sei, aus den vielen Unwahrscheinlichkeiten, die sie enthält, erwachsen. Für's erste nämlich, wenn die Schriftgelehrten zu Jesu sagen: ἐν τῷ νόμῳ Μωσῆς ἡμῖν ἐνετείλατο, τὰς τοιαύτας λιθοβολεῖσθαι: so ist weder im Pentateuch diese Strafe auf den Ehebruch gesetzt, sondern unbestimmt Todesstrafe (3 Mos. 20, 10. 5 Mos. 22, 22.), noch war diefs spätere talmudische Bestimmung, sondern nach dem Kanon: *omne mortis supplicium, in scriptura absolute positum, esse strangulationem* [2]), wird im Talmud für den Ehebruch die Strafe der Erdrosselung bestimmt [3]). Ferner ist schwer einzusehen, was das Verfängliche der Jesu vorgelegten Frage hätte sein sollen [4]); denn gaben ihm die Schriftgelehrten, wie wenn sie ihn warnen, nicht versuchen wollten, die Verordnung des Gesetzes an, so konnten sie nicht erwarten, dafs er anders als dem Gesetz gemäfs entscheiden würde; wie denn auch gegen seine Entscheidung bemerkt werden

---

1) Bei Wetstein, Paulus, Lücke z. d. St.

2) Maimonides zu Sanhedr. 7, 1.

3) Mischna, tr. Sanhedr. c. 10.

4) s. die Ausführung dieses und der folgenden Punkte bei Paulus und Lücke z. d. St.

kann, dafs, wenn nur der völliger Reinheit sich Bewufste sollte richten und strafen können, alle bürgerliche Ordnung sich auflösen würde. Sagenhaft und mysteriös mufs auch das Schreiben Jesu auf die Erde erscheinen, welches, wenn es auch die Glosse des Hieronymus: *eorum videlicet, qui accusabant, et omnium mortalium peccata*, nicht richtig erklärt, doch etwas Geheimnifsvolleres, als blofse Abweisung der Ankläger zu enthalten scheint. Kaum denkbar endlich ist es, dafs alle die gesetzeseifrigen und Jesu abgeneigten Menschen, welche die Frau zu ihm geschleppt hatten, ein so zartes Gewissen gehabt haben sollten, um auf die Schärfung desselben durch Jesum hin sich sämmtlich unverrichteter Dinge zu entfernen, und das Weib ungekränkt zurückzulassen, sondern dieſs scheint nur zur poëtischen Ausschmückung der Scene in der Sage zu gehören. So unwahrscheinlich diesen Bemerkungen zufolge werden mufs, dafs die Begebenheit gerade so, wie sie hier erzählt wird, vorgefallen sei: so wenig beweist dieſs doch, wie Bretschneider mit Recht festhält [5]), gegen die Ächtheit der Perikope, da die apostolische Abfassung des vierten Evangeliums, mithin die Unmöglichkeit, eine in sich widersprechende Erzählung als Bestandtheil desselben zu betrachten, vor Untersuchung eben aller seiner einzelnen Theile ohne unverantwortlichen Cirkel nicht vorausgesetzt werden darf. Indefs ist doch auf der andern Seite das Fehlen des Abschnitts in den ältesten Auktoritäten so bedenklich, dafs eine Entscheidung in der Sache nicht wohl gewagt werden kann.

Sehr alt mufs in jedem Falle die Erzählung von dem Zusammentreffen Jesu mit einer Sünderin sein, da sie nach Eusebius schon im Hebräerevangelium und bei Papias sich vorfand [6]). Von jeher war es gewöhnlich, diese

5) Probab. S. 72 ff.

6) Euseb. H. E. 3, 39: ἐκτίθηται δὲ (ὁ Παπίας) καὶ ἄλλην

Frau des Hebräerevangeliums und des Papias für die Ehebrecherin des Johannes zu halten. Hat man hiegegen mit Recht erinnert, die wegen vieler Sünden bei Jesus Verläumdete sei doch eine andre als die auf der Einen That des Ehebruchs Ertappte [7]): so muſs ich mich wundern, daſs meines Wissens noch Niemand auf den Einfall gekommen ist, bei der Stelle des Eusebius vielmehr an die Sünderin des Lukas zu denken, von welcher Jesus eben sagt, daſs ihr ἁμαρτίαι πολλαὶ vergeben seien. Freilich paſst zu dieser das διαβληθείσης nicht ganz, da bei Lukas nicht von wirklichen Äusserungen des Pharisäers zum Nachtheil der Frau, sondern nur von ungünstigen Gedanken, die er hatte, die Rede ist, und in dieser Hinsicht würde zu der Eusebischen Stelle hinwiederum die johanneische Erzählung besser passen, welche ein ausdrückliches Anbringen, ein διαβάλλειν, hat.

So sind wir durch einen äussern Grund, durch den Zweifel, ob eine alte Erwähnung sich auf die eine oder andere beziehe, auf die Verwandtschaft der beiden Erzählungen geführt [8]), welche aus inneren Gründen ohnehin von selber einleuchten muſs. Beidemale ein Weib, eine Sünderin, vor Jesu; diese beidemale von pharisäischer Scheinheiligkeit übel angesehen, von Jesu aber in Schutz genommen, und mit einem friedlichen πορεύου entlassen. Gerade diese Züge wuſsten wir in der Erzählung des Lukas, sofern sie nur eine Variation von der Salbungsgeschichte der übrigen Evangelisten sein sollte, in ihrer Entstehung nicht zu begreifen. Was liegt also näher, als anzunehmen, daſs sie aus der Geschichte von der losgespro-

---

ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τῷ Κυρίῳ, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.

7) Lücke, 2, S. 217. Paulus, Comm. 4, S. 410.

8) Auch sonst wurden beide verwechselt, s. Fabricii Cod. apocryph. N. T. 1, S. 337. not.

ebenen Sünderin in die Salbungsgeschichte des Lukas gekommen seien? War in der urchristlichen Sage einerseits die Kunde von einer Frau, die Jesum gesalbt hatte, deßwegen angegriffen, von Jesu aber vertheidigt, und andrerseits von einem Weibe, das wegen vieler Sünden vor ihm angeklagt, von ihm aber losgesprochen worden war: wie leicht konnten, vermittelt durch die Vorstellung einer auch als Buße zu fassenden Fußsalbung, beide Geschichten ineinanderfließen, und die salbende zugleich zur Sünderin, die Sünderin zugleich zur salbenden werden? Daß dann der Schauplaz der Lossprechung ein Gastmahl wurde, kam auch aus der Erzählung von der Salbung; der Gastgeber mußte ein Pharisäer sein, theils weil die Anklage der Sünderin von pharisäischer Seite ausgegangen sein sollte, theils hat sich aus Lukas sonst schon als Liebhaber von Pharisäermahlen gezeigt; die Reden Jesu endlich mögen zum Theil aus der ursprünglichen Erzählung von der Sünderin genommen, zum Theil von verwandten Fällen entlehnt sein. Die rein erhaltenen Geschichten hätten wir so einerseits bei den zwei ersten Evangelisten, andrerseits bei dem vierten oder wer der Verfasser der Perikope von der Ehebrecherin ist; denn ist hier gleich schon manches Sagenhafte mituntergelaufen, so ist doch von der Salbung noch nichts eingemischt.

Haben wir hiemit die eine Umgestaltung der Erzählung von der salbenden Frau, nämlich ihre Herabsetzung zur Sünderin, aus dem Einfluß einer andern verwandten Anekdote erklärt, welche in der ersten Christenheit im Umlauf war: so können wir jezt versuchsweise uns umsehen, ob nicht auch zu der entgegengesezten, übrigens für sich schon leicht erklärlichen, Umbildung der Unbekannten in die Maria von Bethanien ein ähnlicher äusserer Einfluß mitgewirkt habe? Dieser könnte nur von der Einen Geschichte ausgegangen sein, welche uns (ausser ihrem Auftreten bei der Wiederbelebung des Lazarus) von dieser Ma-

ria aufbehalten, und durch den Ausspruch Jesu: Eins ist Noth, Maria hat das beste Theil erwählt u. s. w. bekannt ist (Luc. 10, 38 ff.). In der That haben wir hier wie dort die Martha mit Aufwartung beschäftigt (Joh. 12, 2: καὶ ἡ Μάρθα διηκόνει. Luc. 10, 40: ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν); Maria zu den Füfsen Jesu sitzend, wie dort seine Füfse salbend; hier von der Schwester, wie dort von Judas, ihres unnützen Treibens wegen getadelt, und beidemale von Jesu in Schutz genommen. Wie könnten wir uns enthalten, auch hier zu sagen: war einmal neben der Erzählung von der salbenden Frau auch die von Maria und Martha im Umlauf, so lag es bei den mancherlei Berührungspunkten, welche sich beide boten, sehr nahe, dafs sie in der Sage oder durch Combination eines Einzelnen verschmolzen wurden: die Jesu Füfse salbende, getadelte und von Jesu gerechtfertigte Unbekannte wurde in die durch eine ähnliche Situation bekannte Maria verwandelt, ihrer Schwester Martha auch bei dem mit der Salbung zusammenhängenden Mahle die διακονία übertragen, und endlich der Bruder Lazarus zum Theilnehmer der Mahlzeit gemacht, — so dafs sich hier die Erzählung des Lukas auf der einen und die der zwei ersten Synoptiker auf der andern Seite als reine Anekdoten zeigen, die des Johannes aber als eine gemischte.

In der Erzählung des Lukas übrigens von Jesu Besuch bei den beiden Schwestern ist des Lazarus nicht gedacht, mit welchem doch nach Joh. 11. und 12. Maria und Martha zusammengewohnt zu haben scheinen, und Lukas spricht ganz so, wie wenn er von der Existenz oder Anwesenheit dieses Bruders, dessen auch sonst weder er noch ein andrer Synoptiker gedenkt, gar nichts wüfste. Denn wufste er etwas von ihm, und dachte er ihn damals anwesend, so konnte er nicht sagen: γυνὴ ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο τὸν Ἰ. εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, sondern er mufste wenigstens neben ihr den Bruder nennen, zumal dieser nach

Johannes ein vertrauter Freund von Jesu war. Dieſs Stillschweigen kann man auffallend finden, wenigstens ist es nirgends viel besser erklärt, als in der natürlichen Geschichte des Propheten von Nazaret, wo der bald darauf erfolgte Tod des Lazarus zu der Voraussetzung benützt ist, derselbe sei wohl um die Zeit jenes Besuchs Jesu auf einer Reise zur Stärkung seiner Gesundheit begriffen gewesen [9]). Nicht minder fällt ein andrer Punkt auf, der sich auf die Lokalität dieser Scene bezieht. Nach Johannes wohnten Maria und Martha in dem Jerusalem zunächst gelegenen Flecken Bethania; Lukas dagegen, wo er von dem Besuche Jesu bei diesen Schwestern spricht, nennt nur κώμην τινά, was sich übrigens mit der Angabe des Johannes ebenso leicht vereinigen läſst, als daſs er jenen Besuch in die Reise Jesu nach Jerusalem verlegt, da ja Bethanien dem aus Galiläa dahin reisenden auf dem Wege lag. Doch ganz am Ende dieses Weges, so daſs Jesu Besuch daselbst an den Schluſs seiner Reise fallen muſste: wogegen Lukas denselben bald nach dem Aufbruch aus Galiläa stellt, und von dem Einzug in Jerusalem durch eine Menge von Reisebegebenheiten und volle 8 Kapitel trennt. Soviel also ist klar: der Verfasser oder Redacteur des dritten Evangeliums wuſste nichts davon, daſs jener Besuch in Bethanien gemacht worden, und Maria und Martha hier wohnhaft gewesen seien, sondern nur derjenige Evangelist, welcher die Maria als die salbende Frau darstellt, nennt auch als Heimath der Maria Bethanien, wo nach den zwei ersten Synoptikern die Salbung vorgefallen ist. Natürlich, war einmal Maria zur salbenden Frau gemacht, die Salbung aber bekanntermaſsen in Bethanien vorgefallen: so muſste Maria wohl in diesem Orte wohnhaft gewesen sein, und es hat somit wahrscheinlich der umlaufenden Erzählung von dem Besuch Jesu bei Martha und Maria die salbende Frau

9) 5, S. 579 f.

ihren Namen, der Erzählung vom Bethanischen Mahle aber Maria eine Heimath zu danken.

So hätten wir eine Gruppe von 5 Geschichten, unter welchen die Erzählung der beiden ersten Synoptiker von der Salbung Jesu durch ein Weib den Mittelpunkt, die des Johannes von der Ehebrecherin und die des Lukas von Maria und Martha die äussersten Enden, die Salbung durch die Sünderin aber bei Lukas und die durch Maria bei Johannes die Mittelglieder bilden. Zwar könnte man alle fünf Erzählungen nur als verschiedene Ausmalungen Einer geschichtlichen Grundlage ansehen wollen; doch möchte ich dieses wegen der wesentlichen Verschiedenheiten weniger, und es scheint mir eher, als läge den beiden äussersten sowohl wie der mittleren jeder eine besondre Begebenheit zum Grunde, die beiden Mittelglieder aber hätten sich durch traditionelle Vermischung von jenen als secundäre Bildungen gestaltet, wie nebenstehende Tafel veranschaulichen wird.

B.	C.	A.	C.	B.
Joh. 8, 1 ff.	Luc. 7, 36 ff.	Matth. 26, 6 ff. Marc. 14, 3 ff.	Joh. 12, 1 ff.	Luc. 10, 38 ff.
Eine Sünderin wird von Pharisäern und Schriftgelehrten vor Jesum gebracht und verklagt, von ihm aber losgesprochen, und nicht mehr zu sündigen ermahnt.	Eine Sünderin salbt Jesu die Füsse; ein Pharisäer missbilligt dies; Jesus aber nimmt sie in Schutz und verkündigt ihr Vergebung ihrer Sünden.	Eine Frau in Bethanien salbt Jesu das Haupt, wird von den Jüngern angefochten, von Jesu aber in Schutz genommen.	Maria, Martha's und des Lazarus Schwester, salbt in Bethanien Jesu die Füsse, Judas tadelt sie, Jesus nimmt sie in Schutz.	Maria, Martha's Schwester, sizt Jesu zu Füssen, wird von ihrer Schwester darüber getadelt, von Jesu aber in Schutz genommen.

(Diese vier Scenen gehen bei einem Mahle vor.)

Druckfehler und Zusätze.

Seite	Linie	statt	lies
9	6	müsste	müsse
64	7 v. u.	meldet	melde
83	18	Name	Namen
96	19	von	vor
142	9	im folgenden §	in einem der folgenden §§.
174	2 d. Anm.	III, 2, 3.	III, 1, 2.
178	15 und 16	anregt	angeregt
203	7	αὰτη	αὕτη
252	3	Jerobeanus	Jerobeams
306	12	war	waren
357	4 v. u.	Gohannes	Johannes
371	7 v. u.	k nnte	könnte
382	10	Gesus	Jesus
384	3 d. Anm.	personnit	personnit
451	19	längere	längeren
461	5 d. Anm.	Tehologie	Theologie
535	14	supranaturalistischen	supranaturalistischem
622	letzte	Sondern	Also
637	26	hinter „Jesu" das Comma zu streichen	
656	3 v. u.	anzeignen	anzeigen.
690	6 d. Anm.	hinter „Reden" zu setzen „Jesu".	

Kleinere Verstösse, namentlich im griechischen Accent und Spiritus, wie auf den ersten Bogen hin und wieder ἀυτός statt αὐτός, S. 694 Lin. 8. der Anm. χείρα statt χεῖρα, wird der kundige Leser selbst verbessern.

Zu S. 102. Anm. 9 und 10. Die LXX ist hier nach der Breitingerschen Quartausgabe citirt; in andern Ausgaben sind zwar zum Theil abweichende Lesarten aufgenommen, welche aber ebenso gut zu vergleichen gewesen wären.

Zu S. 163. Wenn nach Schleiermachern (das Evangelium der Ägyptier S. 7.) und Baur (christl. Gnosis S. 760 ff.) die klementinischen Ebioniten Jesum nicht für menschlich erzeugt gehalten haben sollten, so würde gerade diess am augenscheinlichsten zu den späteren Modificationen des ebionitischen Systems gehören.

Das

Leben Jesu,

kritisch bearbeitet

von

David Friedrich Strauss,
Dr. der Philosophie.

Zweiter Band.

BIBL. VNIVERS. LIPS.
App. 3161: 2.

Mit Königl. Würtembergischem Privilegium gegen den Nachdruck.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1836.

NbR 2263
631

Vorrede.

Ich könnte mich freuen, dass ich den zweiten und lezten Band dieses Werkes so bald nach dem ersten erscheinen lassen kann, in der Hoffnung, es werden sich, nun die Übersicht des Ganzen möglich ist, manche Missverständnisse lösen, und manches harte Urtheil mildern. Allein sowohl mündlich haben über den ersten Band eben diejenigen am lautesten geschrieen, welche keine Seite in demselben gelesen hatten, als auch schriftlich bis jezt nur solche über denselben geurtheilt, mit welchen ich keine Verständigung hoffen kann, auch wenn sie diesen zweiten Theil gelesen haben werden. So will ich mich also keiner Freude hingeben, die mich doch täuschen

würde, aber ebenso wenig auch fernerhin das Geschrei der Eulen mich verdriessen lassen, die ich denn freilich allzu rücksichtslos mit ungedämpftem Licht geweckt habe.

Aus den bis jezt erschienenen Beurtheilungen über den ersten Band habe ich für den zweiten noch keinen Nutzen ziehen können, theils weil er schon grösstentheils abgedruckt war, als sie mir zu Gesicht kamen, theils wegen der Beschaffenheit der Beurtheilungen selber.

Die erste, die ich zu lesen bekam, war eine Recension von Herrn Dr. Paulus im Literaturblatt zur allgemeinen Kirchenzeitung. Dem Urheber derselben bin ich Dank schuldig für die liberale und anerkennende Weise, mit welcher er, bei durchaus abweichender Ansicht, doch meine Arbeit behandelt hat. Sein gewichtigster Einwand gegen meine Methode ist der: wenn in einer Erzählung einiges Mythische sei, so folge daraus noch nicht, dass Alles in ihr mythisch sein müsse. Das wäre ohne Zweifel ein schiefer Schluss, aber den habe ich auch nicht gemacht, sondern nur, dass dann auch Alles mythisch sein kön-

ne. Ob es sich wirklich so verhält, muss sich aus der Beschaffenheit der einzelnen Erzählungen ergeben, und daraus habe ich es auch, wenn mir Alles noch präsent ist, durchaus entschieden. Eigene Empfindungen hat es in mir erregt, des würdigen alten Landsmannes Freude über die Fortschritte der wissenschaftlichen Freiheit in Würtemberg zu lesen, vermöge welcher man daselbst dergleichen jetzt ungefährdet schreiben könne: zu einer Zeit, wo ich bereits auf meine Schrift hin von meiner Repetentenstelle am Tübinger Seminar entfernt war.

Wie von seiner Wachsamkeit nicht anders erwartet werden konnte, hat sofort auch Herr Dr. Strauss geglaubt, den verderblichen Wirkungen meiner Schrift durch ein „Vorläufig zu Beherzigendes“*) zuvorkommen zu sollen. Man hat die-

*) Der volle Titel lautet: „Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die canonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewusstsein eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther von D. Joh. Christian Friedr. Strauss. Besonders abgedruckt aus der Tübinger Zeitschrift für Theologie. Tübingen, bei Ludwig Friedrich Fues. 1835.“ (88 S.)

sem Mann schon so oft gesagt, dass es unschicklich ist, wissenschaftliche Verhandlungen auf das moralische Gebiet hinüberzuspielen, dem Gegner seine Ansichten in's Gewissen zu schieben, und den Nichtorthodoxen als Irreligiösen zu brandmarken. Dennoch hat er auch diessmal wieder den gewohnten Ton angestimmt. Es ist freilich das Leichteste, statt in die Sache einzugehen, vielmehr vorläufig um sie herum zu reden, und beiläufig den Gegner mit gehässigen Insinuationen zu verwunden, zumal wenn einem dergleichen Praktiken von sonst her schon geläufig sind. Dass aber damit nichts ausgerichtet ist, liegt am Tage. Oder ja, man richtet etwas aus damit, nämlich den Gegner bei'm grossen Publikum, das die Sache nicht versteht, recht schwarz zu machen. Dazu brauchte es dann aber keinen Doctor der Theologie, sondern man konnte es ruhig dem Gerede der Conventikel und dem Geschreibe der Tractätchengesellschaften überlassen.

Auch angeblich vom Standpunkt der Philosophie ist meine Schrift beurtheilt worden durch Herrn Prof. Fischenmayer, in einer Broschüre mit dem Titel: der

Ischariotismus unsrer Tage. Diese Ausgeburt der legitimen Ehe zwischen theologischer Ignoranz und religiöser Intoleranz, eingesegnet von einer schlafwandelnden Philosophie, fällt so sehr durch sich selbst in's Lächerliche, dass sie jedes Wort der Vertheidigung überflüssig macht. Ihr Titel überdiess ist mir zu einer fast gar zu stolzen Erinnerung Anlass geworden. An Lessing nämlich, den auch einmal Wiener Blätter als zweiten Judas Ischariot verhlatschten, weil er — freilich eine noch massivere Beschuldigung, als sie Herr E. gegen mich erhebt — für die Herausgabe der Fragmente seines Ungenannten von der Amsterdamer Judenschaft sich 1000 Dukaten sollte haben bezahlen lassen. An ihn hätte mich übrigens schon Herrn Dr. Steudel's Vorläufig zu Beherzigendes erinnern können, wenn ich es mit Vorbildern und Weissagungen leichter nähme, denn auch gegen Lessing war „Etwas Vorläufiges" erschienen vom Hauptpastor Göze, gottseligen Andenkens, was der heitere Mann, der Geschmeidigkeit wegen, lieber das vorläufige Etwas nannte. Und so will ich denn die Vorrede zu diesem zweiten Bande meines

angeblich anstössigen Werks mit den Worten schliessen, mit welchen Lessing erklärt hat, warum er es nicht bei Herausgabe der ersten Probe jener ärgerlichen Fragmente, wie ich nicht beim ersten Theile dieses Buchs, habe bewenden lassen: „darum nicht, weil ich überzeugt bin, dass diess Ärgerniss überhaupt nichts als ein Popanz ist, mit dem gewisse Leute gern allen und jeden Geist der Prüfung verscheuchen möchten; darum nicht, weil es schlechterdings zu nichts hilft, den Krebs nur halb schneiden zu wollen; darum nicht, weil dem Feuer muss Luft gemacht werden, wenn es gelöscht werden soll".

Ludwigsburg im Oktober 1835.

Der Verfasser.

Inhalt des zweiten Bandes.

Seite

(Zweiter Abschnitt.)

Neuntes Kapitel. Die Wunder Jesu - 1—251

§. 87. Jesus als Wunderthäter - - - - - - - 1
§. 88. Die Dämonischen, allgemein betrachtet - - 5
§. 89. Jesu Dämonenaustreibungen einzeln betrachtet - 21
§. 90. Heilungen von Aussätzigen - - - - - 52
§. 91. Blindenheilungen - - - - - - - - 60
§. 92. Heilungen von Paralytischen. Ob Jesus Krankheiten als Sündenstrafen betrachtet habe - - 85
§. 93. Unwillkührliche Heilungen - - - - - 91
§. 94. Heilungen in die Ferne - - - - - 103
§. 95. Sabbatheilungen - - - - - - - 122
§. 96. Todtenerweckungen - - - - - - 133
§. 97. Sturm-, See- und Fischgeschichten - - - 173
§. 98. Die wunderbare Speisung - - - - - 197
§. 99. Jesus verwandelt Wasser in Wein - - - 219
§. 100. Jesus verwünscht einen unfruchtbaren Feigenbaum 236

Zehntes Kapitel. Jesu Verklärung und letzte Reise nach Jerusalem - 252—300

§. 101. Die Verklärung Jesu als wunderbarer äusserer Vorgang - - - - - - - - - 252
§. 102. Die natürliche Auffassung der Erzählung in verschiedenen Formen - - - - - - - 256
§. 103. Die Verklärungsgeschichte als Mythus - - 263
§. 104. Abweichende Nachrichten über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem - - - - - 274

Seite

§. 105. Abweichungen der Evangelien in Hinsicht auf den Ausgangspunkt des Einzugs Jesu in Jerusalem 281

§. 106. Näherer Hergang bei dem Einzug. Zweck und historische Realität desselben - - - - - 287

Dritter Abschnitt. Geschichte des Leidens, Todes, und der Auferstehung Jesu 301—685

Erstes Kapitel. Verhältniss Jesu zu der Idee eines leidenden und sterbenden Messias; seine Reden von Tod, Auferstehung und Wiederkunft - - 303—373

§. 107. Ob Jesus sein Leiden und seinen Tod in bestimmten Zügen vorhergesagt habe? - - - - 303

§. 108. Jesu Todesverkündigung im Allgemeinen; ihr Verhältniss zu den jüdischen Messiasbegriffen; Aussprüche Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes - - - - - - - 311

§. 109. Bestimmte Aussprüche Jesu über seine künftige Auferstehung - - - - - - - 326

§. 110. Bildliche Reden, in welchen Jesus seine Auferstehung vorhergesagt haben soll - - - 329

§. 111. Die Reden Jesu von seiner Parusie. Kritik der verschiedenen Auslegungen - - - - - 341

§. 112. Ursprung der Reden über die Parusie - - 355

Zweites Kapitel. Anschläge der Feinde Jesu; Verrath des Judas; letztes Mahl mit den Jüngern - - - - 374—442

§. 113. Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden 374

§. 114. Jesus und sein Verräther - - - - - - 380

§. 115. Verschiedene Ansichten über den Charakter des Judas, und die Motive seines Verraths - - 390

§. 116. Bestellung des Paschamahls - - - - - 396

§. 117. Abweichende Angaben über die Zeit des letzten Mahles Jesu - - - - - - - - 402

Seite

§. 118. Differenzen in Betreff der Vorgänge beim letzten Mahle Jesu - - - - - - - - - 41

§. 119. Verkündigung des Verraths und der Verleugnung 42

§. 120. Die Einsetzung des Abendmahls - - - - 43

Drittes Kapitel: Gang nach dem Oelberg. Gefangennehmung. Verhör. Verurtheilung und Kreuzigung Jesu - 443—553

§. 121. Jesu Seelenkampf im Garten - - - - - 443

§. 122. Verhältniss des vierten Evangeliums zu den Vorgängen in Gethsemane. Die johanneischen Abschiedsreden und die Scene bei Anmeldung der Hellenen - - - - - - - - - 454

§. 123. Gefangennehmung Jesu - - - - - - 472

§. 124. Jesu Verhör vor dem Hohenpriester - - - 480

§. 125. Die Verleugnung des Petrus - - - - - 489

§. 126. Der Tod des Verräthers - - - - - - 498

§. 127. Jesus vor Pilatus und Herodes - - - - - 511

§. 128. Die Kreuzigung - - - - - - - - - 527

Viertes Kapitel. Tod und Auferstehung Jesu - - - - - - - - - 554—663

§. 129. Die Naturerscheinungen beim Tode Jesu - - 554

§. 130. Der Lanzenstich in die Seite Jesu - - - 565

§. 131. Begräbniss Jesu - - - - - - - - - 574

§. 132. Die Wache am Grabe Jesu - - - - - - 582

§. 133. Erste Kunde der Auferstehung - - - - - 590

§. 134. Galiläische und judäische, paulinische und apokryphische Erscheinungen des Auferstandenen - 609

§. 135. Die Qualität des Leibs und Wandels Jesu nach der Auferstehung - - - - - - - - 629

§. 136. Die Debatte über die Realität des Todes und der Auferstehung Jesu - - - - - - - - 643

Fünftes Kapitel. Die Himmelfahrt 664—685

§. 137. Die letzten Anordnungen und Verheissungen Jesu 664

§. 138. Die sogenannte Himmelfahrt als übernatürliches und als natürliches Ereigniss - - - - - 672

Seite

§. 139. Das Ungenügende der Nachrichten über Jesu Himmelfahrt. Deren mythische Auffassung - - 677

Schlussabhandlung. Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu - - - 686—744

§. 140. Nothwendiger Übergang der Kritik in das Dogma 686
§. 141. Die Christologie des orthodoxen Systems - - 689
§. 142. Bestreitung der kirchlichen Lehre von Christo - 701
§. 143. Die Christologie des Rationalismus - - - 707
§. 144. Eine ehlehtische Christologie. Schleiermachers - 710
§. 145. Die Christologie, symbolisch gewendet. Rixr. de Wette - - - - - - - - 720
§. 146. Die speculative Christologie - - - - - - 729
§. 147. Letztes Dilemma - - - - - - - - 733

Neuntes Kapitel.

Die Wunder Jesu.

§. 87.

Jesus als Wunderthäter.

Dafs das jüdische Volk zu Jesu Zeit vom Messias Wunderthaten erwartete, ist theils an sich schon natürlich, da ihm der Messias ein zweiter Moses und der gröfste Prophet war, von Moses und den Propheten aber die heilige Nationalsage Wunder aller Art erzählte; theils läfst es sich aus späteren jüdischen Schriften wahrscheinlich machen [1]); theils wird es aus den Evangelien selbst gewifs. Als Jesus einmal einen dämonischen Blindstummen (ohne natürliche Mittel) geheilt hatte, wurde das Volk dadurch auf die Vermuthung geführt: *μήτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς Δαυίδ* (Matth. 12, 23); zum Beweifs, dafs man eine wunderbare Heilkraft als Attribut des Messias betrachtete. Johannes der Täufer wurde durch das Gerücht von den *ἔργοις* Jesu zu der Frage an ihn veranlafst, ob er der *ἐρχόμενος* sei? worauf sich Jesus, zum Beleg, dafs er es sei, nur wieder auf seine Wunderthaten berief (Matth. 11, 2 ff. parall.). Auf dem Laubhüttenfest, das Jesus in Jerusalem feierte, wurden Viele vom Volk an ihn gläubig, indem sie dachten, *ὅτι ὁ Χριστὸς ὅταν ἔλθῃ,*

1) S. die im 1ten Band, Einleitung S. 73. Anm., angeführten Stellen, wozu noch genommen werden kann 4 Esdr. 13, 50. (Fabric. Cod. pseudepigr. V. T. 2, S. 286) und Sohar Exod. fol. 3, col. 12 (bei Schöttgen, horae, 2, S. 541, auch in Baumgarten's Christol. §. 33, not. 1.).

μὴ πλείονα σημεῖα τούτων ποιήσει, ὧν οὗτος ἐποίησεν (Joh. 7, 31);

Doch nicht blofs, dafs er überhaupt Wunder thun sollte, sondern auch die verschiedenen Arten von Wundern, welche der Messias verrichten würde, waren in der Volkserwartung vorherbestimmt. Auch dieſs durch alttestamentliche Vorbilder und Aussprüche. Durch Moses war dem Volke auf übernatürliche Art Speise und Trank gewährt worden (2 Mos. 16, 17): ein Gleiches erwartete man, wie die Rabbinen ausdrücklich sagen, vom Messias; auf Elisa's Bitten waren den Einen die Augen auf übernatürliche Weise verschlossen, den Andern ebenso geöffnet worden (2 Kön. 6.): auch der Messias sollte die Augen der Blinden aufthun; selbst Todte hatte der genannte Prophet und sein Lehrer wiederbelebt (1 Kön. 17. 2 Kön. 4): so konnte auch dem Messias die Macht über den Tod nicht fehlen [2]). Unter den Weissagungen war besonders Jes. 35, 5 f. auf diese Seite der Messiasvorstellung von Einfluſs. Hier war von der messianischen Zeit gesagt (LXX.): τότε ἀνοιχθήσονται ὀφθαλμοὶ τυφλῶν, καὶ ὦτα κωφῶν ἀκούσονται· τότε ἀλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλὸς, τραχὺ δὲ ἔσαι γλῶσσα μογιλάλων, was, bei Jesaias zwar in bildlichem Zusammenhang, doch bald eigentlich verstanden wurde, wie daraus erhellt, dafs Jesus den Boten des Johannes gegenüber (Matth. 11, 5.) mit offenbarer Beziehung auf diese Prophetenstelle seine Wunderthaten beschreibt.

Diese Erwartung trat auch Jesu, sofern er zunächst für einen Propheten, weiterhin für den Messias sich gab und gehalten wurde, als Forderung entgegen, wenn er nach mehreren bereits betrachteten Stellen (Matth. 12, 38. 16, 1. parall.) von seinen pharisäischen Gegnern um ein σημεῖον angegangen wurde; wenn, nach der gewaltsamen Vertreibung der Verkäufer und Wechsler aus dem Tempel

2) S. die a. a. O. des 1. Bds angeführten rabbinischen Stellen.

die Juden ein legitimirendes σημεῖον von ihm verlangten (Joh. 2, 18.), und das Volk in der Synagoge von Kapernaum, als er Glauben an sich als den von Gott gesandten forderte, zur Bedingung dieses Glaubens machte, dafs er ihm ein σημεῖον zeigen sollte (Joh. 6, 30.).

Den neutestamentlichen Nachrichten zufolge hat Jesus dieser Anforderung, welche seine Zeitgenossen an den Messias machten, mehr als genug gethan. Nicht nur besteht ein beträchtlicher Theil der evangelischen Erzählungen aus Beschreibungen seiner Wunderthaten; nicht nur riefen nach seinem Tode seine Anhänger vor Allem auch die von ihm verrichteten δυνάμεις, σημεῖα und τέρατα den Juden in das Gedächtnifs zurück (A. G. 2, 22.): sondern das Volk selbst war schon zu seinen Lebzeiten nach dieser Seite so durch ihn befriedigt, dafs viele deswegen an ihn glaubten (Joh. 2, 23. vgl. 6, 2.), dafs man ihn dem Täufer, der kein σημεῖον gethan hatte, entgegenstellte (Joh. 10, 41.), und selbst vom künftigen Messias nicht glaubte, dafs er ihn in dieser Hinsicht werde überbieten können (Joh. 7, 31.). Dafs es Jesus an Wundern hätte fehlen lassen, scheinen jene Zeichenforderungen um so weniger zu beweisen, da mehrere derselben unmittelbar nach bedeutenden Wunderakten gemacht wurden, so Matth. 12, 38. nach der Heilung eines Dämonischen, Joh. 6, 30. nach der Speisung der Fünftausend. Freilich ist eben diese Stellung schwierig; denn wie die Juden die zwei genannten nicht als rechte σημεῖα gelten gelassen haben sollten, ist nicht wohl zu begreifen, da namentlich die Dämonenaustreibungen sehr hoch gehalten wurden (Luc. 10, 17.); es müfste denn das in jenen beiden Stellen geforderte Zeichen aus Luc. 11, 16. (vgl. Matth. 16, 1. Marc. 8, 11.) als σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ näher bestimmt, und dabei an das specifisch-messianische σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ οὐρανῷ (Matth. 24, 30.) gedacht werden. Will man aber lieber die Verbindung jener Zeichenforderungen mit vorhergegangenen

Wunderacten auflösen, so kann Jesus ganz wohl zahlreiche Wunder gethan, und dennoch einige feindselige Pharisäer, welche zufällig noch bei keinem derselben Augenzeugen gewesen waren, nun auch selbst eines zu sehen verlangt haben.

Auch dafs die Antwort Jesu auf solche Wunderforderungen jedesmal ablehnend ist, beweist an sich gar nicht, dafs er nicht in andern Fällen freiwillig Wunder gethan haben könnte, wo ihm solche besser angelegt schienen. Wenn er in Bezug auf die Forderung der Pharisäer Marc. 8, 12. erklärt, es werde τῇ γενεᾷ ταύτῃ gar keines, oder Matth. 12, 39 f. 16, 4. Luc. 11, 29 f., es werde ihr kein Zeichen ausser dem σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου gegeben werden: so kann er ja unter dieser γενεά, welche er bei Matthäus und Lukas als πονηρὰ καὶ μοιχαλίς näher bestimmt, auch nur den ihm feindlichen pharisäischen Theil seiner Zeitgenossen verstanden, und versichern gewollt haben, dafs für diesen, sei es gar kein, oder nur das Zeichen des Jonas, d. h., wie er es bei Matthäus deutet, das Wunder seiner Auferstehung geschehen werde. Allein nimmt man das οὐ δοθήσεται αὐτῇ in dem Sinn, dafs seine Feinde nicht selbst ein Zeichen von ihm zu sehen bekommen sollen: so müfste es theils sonderbar zugegangen sein, wenn unter den vielen in der gröfsten Öffentlichkeit von Jesu verrichteten Wundern bei keinem sollten Pharisäer zugegen gewesen sein, theils wird dieſs Matth. 12, 24 f. parall. wo sie offenbar als gegenwärtig bei der Heilung des Blindstummen vorausgesetzt werden, ausdrücklich widersprochen. Überdieſs, wenn hier von selbstgeschehenen Zeichen die Rede sein soll, so bekamen ja die Auferstehung Jesu und den Auferstandenen seine Feinde gleichfalls nicht zu sehen, so dafs mithin jener Ausspruch nicht blos den Sinn haben kann, seine Feinde sollten vom Selbstsehen seiner Wunder ausgeschlossen werden. Möchte man daher bei dem οὐ δοθήσεται αὐτῇ an ein Geschehen zum Besten der bezeich-

neten Subjekte denken: so sind die übrigen Wunder und die Auferstehung Jesu in gleichem Sinn zu ihrem Besten geschehen oder nicht, nämlich dem Erfolg nach nicht, wohl aber dem Zwecke nach. Es bleibt also nichts übrig, als die γενεὰ von den Zeitgenossen Jesu überhaupt, und ebenso das δίδοσθαι von möglicher Wahrnehmung überhaupt, mittelbarer wie unmittelbarer, zu verstehen, so dafs Jesus hier alle Wunderthätigkeit überhaupt abgelehnt, und einzig nur auf das bevorstehende Wunder seiner Auferstehung verwiesen hat. Übel freilich scheint sich diefs mit den vielen Wundererzählungen in den Evangelien zu vertragen, zu deren Betrachtung wir jezt übergehen, indem wir aus einem Grunde, der unten von selbst erhellen wird, zuerst die Dämonenaustreibungen vornehmen.

§. 88.

Die Dämonischen, allgemein betrachtet.

Während im vierten Evangelium die Ausdrücke δαιμόνιον ἔχειν und δαιμονιζόμενος nur im Munde der Juden als Beschuldigung gegen Jesum, parallel mit μαίνεσθαι vorkommen (8, 48 f. 10, 20 f. vgl. Marc. 3, 22. 30. Matth. 11, 18.), sind in den drei ersten Dämonische, man kann sagen die gewöhnlichsten Gegenstände der heilenden Thätigkeit Jesu. Gleich wo sie die Anfänge seiner Wirksamkeit in Galiläa beschreiben, stellen die Synoptiker unter den Kranken, welche Jesus geheilt habe, die δαιμονιζόμενοι[1]) oben an (Matth. 4, 24. Marc. 1, 34.), und diese spielen durchweg in ihren summarischen Berichten von der Wirksamkeit Jesu in gewissen Gegenden eine Hauptrolle

1) Dass die ihnen bei Matthäus zugesellten σεληνιαζόμενοι nur eine besondere Art von Dämonischen sind, deren Krankheit sich nämlich nach dem Mondwechsel zu richten schien, zeigt Matth. 17, 14 ff., wo aus einem σεληνιαζόμενος ein δαιμόνιον ausgetrieben wird.

(Matth. 8, 16 f. Marc. 1, 39. 3, 11 f. Luc. 6, 18.). Auch seinen Jüngern theilt Jesus vor allem Andern die Vollmacht mit, Dämonen auszutreiben (Matth. 10, 1. 8. Marc. 3, 15. 6, 7. Luc. 9, 1.), was ihnen zu ihrer besondern Freude wirklich nach Wunsch gelang (Luc. 10, 17. 20. Marc. 6, 13.).

Ausser diesen summarischen Angaben aber werden uns auch die Heilungen mehrerer Dämonischen im Einzelnen erzählt, so dafs wir uns eine ziemlich genaue Vorstellung von dem eigenthümlichen Zustand dieser Leute machen können. Gleich bei demjenigen, dessen Heilung in der Synagoge zu Kapernaum die Evangelisten als die erste dieser Art setzen (Marc. 1, 23 ff. Luc. 4, 33 ff.), finden wir einestheils eine Alterirung des Selbstbewufstseins, vermöge deren der Besessene in der Person des Dämon redet, was sich auch bei andern Dämonischen, wie bei den Gadarenischen (Matth. 8, 29 f. parall.), wiederholt; anderntheils Krämpfe und Convulsionen mit wildem Geschrei. Dieses krampfhafte Wesen findet sich bei jenem Dämonischen, der zugleich als Mondsüchtiger bezeichnet ist (Matth. 17, 14 ff. parall.) deutlich als Fallsucht ausgebildet; denn das plötzliche Niederstürzen, oft an gefährlichen Orten, das Brüllen, Zähne knirschen und Schäumen sind bekannte Symptome der Epilepsie [2]). Die andre Seite, die Störung des Selbstbewufstseins, erscheint besonders bei dem Gadarenischen Besessenen, neben dem, dafs gleichfalls der Dämon, oder vielmehr eine Mehrheit von solchen als Subjekt aus ihnen spricht, zum menschenscheuen Wahnsinn mit Anfällen einer gegen sich und Andre wüthenden Tobsucht gesteigert [3]). Doch nicht blos Wahnsinnige und Epileptische, sondern auch Stumme (Matth. 9, 32. Luc. 11,

---

2) Vergl. die Stellen alter Ärzte bei Wetzel, bibl. Realwörterb. 1, S. 191.

3) Rabbinische u. a. Stellen bei Wetzel, a. a. O., S. 192.

14. Matth. 12, 22. ist der δαιμονιζόμενος κωφὸς zugleich τυφλὸς), und an gichtischer Verkrümmung des Körpers Leidende (Luc. 13, 11. ff.) werden mehr oder minder bestimmt als Dämonische bezeichnet.

Die in den Evangelien vorausgesetzte, auch von deren Verfassern getheilte Vorstellung von diesen Leidenden ist die, dafs ein böser, unreiner Geist (δαιμόνιον, πνεῦμα ἀκάθαρτον) oder mehrere, sich ihrer bemächtigt haben (daher ihr Zustand durch δαιμόνιον ἔχειν, δαιμονίζεσθαι bezeichnet wird), welche nun aus ihnen reden (so Matth. 8, 31. οἱ δαίμονες παρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες), und ihre Gliedmafsen nach Belieben in Bewegung setzen (so Marc. 9, 20. τὸ πνεῦμα ἐσπάραξεν αὐτὸν), bis sie bei der Heilung, mit Gewalt ausgetrieben, den Menschen verlassen (ἐκβάλλειν, ἐξέρχεσθαι). Nach der evangelischen Darstellung hatte auch Jesus diese Ansicht von der Sache. Zwar, wenn er zum Behuf der Heilung von Besessenen den in ihnen befindlichen Dämon anredet (wie Marc. 9, 25. Matth. 8, 32. Luc. 4, 35.): so könnte man dieſs allerdings mit PAULUS [4]) als Eingehen in die fixe Idee dieser mehr oder minder verrückten Personen ansehen, wozu der psychische Arzt, um wirken zu können, sich bequemen muſs, so sehr er von dem Ungrund jener Vorstellung überzeugt sein mag. Allein wenn nun Jesus auch in Privatunterhaltungen mit seinen Jüngern diesen nicht allein niemals etwas zur Untergrabung jener Vorstellung sagt, sondern vielmehr wiederholt aus der Voraussetzung eines dämonischen Grundes jener Zustände heraus spricht (so, ausser dem Auftrag: δαιμόνια ἐκβάλλετε Matth. 10, 8. noch Luc. 10, 18. ff. und besonders Matth. 17, 21. parall.: τοῦτο τὸ γένος, sc. δαιμόνιον, οὐκ ἐκπορεύεται κ. τ. λ.), wenn er in einer rein theoretischen Ausführung, vielleicht ebenfalls im engeren Kreise seiner Jünger, eine ganz den damaligen Volksvorstellungen sich anschlies-

4) ex. Handb. 1, b, S. 475; [illegible]laas, L. J., §. 60. 2te Auflage.

sende Beschreibung vom Ausgehen der Dämonen, ihrem Umirren in der Wüste und ihrer verstärkten Rückkehr giebt (Matth. 12, 43 ff.): so kann man nur ein Zurechtmachen der Vorstellungen Jesu nach den unsrigen darin sehen, wenn sonst unbefangene Forscher, wie Winer [5]), Jesum die Meinung des Volks von der Ursache dieser Krankheiten nicht theilen, sondern sich ihr nur anbequemen lassen. Um von jedem Gedanken an bloſse Accommodation abzukommen, darf man sich nur die zuletzt bemerkte Stelle genauer ansehen. Zwar hat man das Beweisende derselben dadurch zu umgehen gesucht, daſs man sie bildlich nahm, oder gar als eine Parabel bezeichnete [6]). Dabei, wenn wir *monstra* von Andeutungen, wie diejenige, welche nach Calmet noch Olshausen giebt [7]), bei Seite lassen, kommt das Wesentliche der Erklärung des vorgeblichen Bildes immer darauf hinaus, daſs oberflächliche Bekehrung zu der Sache Jesu einen nur um so schlimmern Rückfall nach sich ziehe [8]). Allein ich möchte wissen, was uns denn überhaupt berechtigt, von der eigentlichen Auffassung dieser Rede abzuweichen? In den Sätzen selbst liegt keine Andeutung, ebensowenig in der anderweitigen Darstellungsweise Jesu, welcher sonst nirgends sittliche Verhältnisse in das Bild dämönischer Zustände hüllt, sondern wo er noch, wie hier, von ἐξέρχεσθαι der bösen Geister spricht, wie Matth. 17, 21. dieſs eigentlich will verstanden wissen. Aber in dem Zusammenhang der Erzählung? Lukas (11, 24, ff.) stellt den in Frage stehenden Ausspruch hinter die Vertheidigung Jesu gegen die pharisäische Beschuldigung,

5) a. a. O. S. 191.

6) Gratz, Comm. z. Matth. 1, S. 615.

7) b. Comm. 1, S. 424. Es sei vom jüdischen Volk die Rede, das vor dem Exil durch den Teufel in Form der Abgötterei, nach demselben durch den schlimmeren des Pharisäismus besessen gewesen.

8) so Fritzsche, in Matth. [illegible] 447.

die Dämonen durch Beelzebul auszutreiben, — ohne Zweifel irrig, wie wir gesehen haben, aber doch wohl zum Beweis, dafs er sie eigentlich von wirklichen Dämonen verstanden hat. Auch Matthäus stellt den Ausspruch in die Nähe jener Beschuldigung und Apologie, doch schiebt er die Zeichenforderung nebst Jesu Gegenäusserungen dazwischen, und läfst Jesum am Schlusse die Nutzanwendung machen: οὕτως ἔσται καὶ τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ πονηρᾷ. Dadurch giebt er freilich der Rede eine bildliche Beziehung auf den sittlich-religiösen Zustand seiner Zeitgenossen, aber ohne Zweifel nur so, dafs er die vorangeschickte Beschreibung des vertriebenen und wiederkehrenden Dämons eigentlich von Besessenen gemeint hat, hierauf aber diesen Hergang auch wieder als Bild des moralischen Zustandes seiner Zeitgenossen wendet. Jedenfalls giebt Lukas, der diesen Beisaz nicht hat, die Rede Jesu, wie Paulus sich ausdrückt, als eine Warnung vor dämonischer Recidive. Dafs nun die meisten jetzigen Theologen ohne bestimmten Vorschub von Seiten des Matthäus, und in bestimmtem Widerspruch gegen Lukas, den Ausspruch blofs bildlich fassen wollen, diefs scheint nur in der Scheue seinen Grund zu haben, Jesu eine so ausgeführte Dämonologie zuzuschreiben, wie sie in den eigentlich gefafsten Worten liegt. Einer solchen aber entgeht man auch abgesehen von dieser Stelle dennoch nicht. Matth. 12, 25 f. 29. spricht Jesus von einem Reich und Haushalt des Teufels in einer Weise, welche über das blos Figürliche augenscheinlich hinausgeht, besonders aber ist die schon angeführte Stelle, Luc. 10, 18—20. von der Art, dafs sie selbst einem Paulus, der sonst den geheiligten Personen der christlichen Urgeschichte so gerne die Einsichten unsers Zeitalters leiht, das Geständnifs abnöthigt, das Satansreich sei Jesu durchaus nicht blofs Symbol des Bösen gewesen, und er habe namentlich wirkliche Dämonenbesitzungen angenommen. Denn, sagt er ganz richtig, da hier Jesus nicht zu den Kranken,

nicht zum Volk, sondern zu solchen spreche, welche selbst von dergleichen Krankheiten nach seiner Anleitung befreiten, so sei es nicht als bloſse Anbequemung erklärbar, wenn er ihr τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν bestätigend wieder aufnehme, und ihre Befähigung zur Heilung der Dämonischen als eine Gewalt über die δύναμις τοῦ ἐχθροῦ beschreibe [9]). Ebenso treffend hat derselbe Theologe an andern Orten dem Anstoſs, welchen solche, deren Bildung mit dem Glauben an Dämonenbesitzungen sich nicht verträgt, an dem Ergebniſs nehmen könnten, daſs Jesus jenen Glauben gehabt habe, durch die Bemerkung vorgebeugt, daſs selbst der ausgezeichnetste Geist eine unrichtige Zeitvorstellung beibehalten könne, sofern sie nicht gerade im Bereich seines besondern Nachdenkens liege.

Erläuternd für die neutestamentlichen Vorstellungen von den Dämonischen sind die Ansichten, welche wir bei andern mehr oder minder gleichzeitigen Schriftstellern über diese Materie finden. Die allgemeinen Begriffe von Einflüssen böser Geister auf den Menschen, welche Melancholie, Wahnsinn, Epilepsie zur Folge haben, waren zwar schon frühe bei Griechen [11]) wie bei Hebräern [12]) verbreitet: aber die bestimmtere Vorstellung, daſs die bösen Geister in den Leib des Menschen fahren und von demselben Besiz nehmen, hat sich nachweislich doch erst ziemlich spät, in Folge allgemeiner Verbreitung der orientalischen,

---

9) exeg. Handb. 2, S. 566.

10) a. a. O. 1, b, S. 483. 2, S. 96.

11) Daher wurde δαιμονῆν, κατοδαιμονῆν = μελαγχολῆν, μαίνεσθαι, gebraucht, und Hippokrates musste die Ableitung der Epilepsie von dämonischem Einfluss bestreiten. s. bei Wetstein, S. 282 ff.

12) Man vergleiche die רוּחַ רָעָה מֵאֵת יְהוָה, welche den Saul melancholisch machte, 1. Sam. 16, 14. Ihr Einfluss auf Saul wird durch בַּעֲתָתוּ, sie überfiel ihn, ausgedrückt.

namentlich persischen, Pneumatologie unter Hebräern und Griechen ausgebildet [13]). Daher denn bei Josephus die Rede von *δαιμόνια τοῖς ζῶσιν εἰσδυόμενα* [14]), *ἐγκαθιζόμενα* [15]), und dieselben Vorstellungen auch bei Lucian [16]) und Philostratus [17]).

Über die Natur und Herkunft dieser Geister finden wir in den Evangelien nichts ausdrücklich bemerkt, als dafs sie zum Haushalt des Satan gehören (Matth. 12, 26 ff. parall.), weſswegen denn, was einer von ihnen thut, auch geradezu dem Satan zugeschrieben wird (Luc. 13, 16). Durch Josephus [18]), Justin den Märtyrer [19]) und Philostratus [20]), mit welchen auch rabbinische Schriften übereinstimmen [21]), erfahren wir nun aber, dafs diese Dämonien von Hause aus eigentlich abgeschiedene Seelen böser Menschen seien, und neuere Theologen haben keinen Anstand genommen, diese Ansicht von ihrer Herkunft auch dem N. T. unterzulegen [22]). Näher bestimmen jedoch

---

13) s. Carganz, Symbolik, 3, S. 69 f.; Baur, Apollonius von Tyana und Christus, S. 144.

14) Bell. jud. 7, 6, 3.

15) Antiq. 6, 11, 2. von dem Zustand Sauls.

16) Philopseud. 16.

17) vita Apollon. 4, 20, 25., vgl. Baur, a. a. O. S. 38 f. 42. Indessen spricht auch schon Aristoteles, de mirab. 166. ed Bekk., von *δαίμονί τινι γενομένοις κατόχοις*.

18) a. a. O. des bell j.: *τὰ γὰρ καλούμενα δαιμόνια — πονηρῶν ἴσαν ἀνθρώπων πνεύματα, τοῖς ζῶσιν εἰσδύόμενα καὶ αὐτοὶνοντα τὰς βοηθείας μὴ τυγχάνοντας.*

19) Apoll. 1, 18.

20) a. a. O. 3, 38.

21) s. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 2, S. 427.

22) Paulus, exeg. Handb. 2, S. 39; L. J. 1, a, S. 217. Er beruft sich hiefür namentlich auf Matth. 14, 2., wo Herodes auf das Gerücht von Jesu Wunderthaten hin sagt: *οὗτός ἐστιν Ἰωάννης ὁ βαπτιστής, αὐτὸς ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν*' worin Paulus die rabbinische Ansicht vom עִבּוּר findet, vermöge des-

Justin und die Rabbinen vorzugsweise die Seelen der Riesen, der Abkömmlinge jener Engel, welche sich mit den Töchtern der Menschen vermischten, und die Rabbinen ferner noch die Seelen der in der Sündfluth Umgekommenen und der Theilhaber am babylonischen Thurmbau als Plagegeister für die Überlebenden [23]), womit auch die Klementinen zusammenstimmen, nach welchen gleichfalls jene zu Dämonen gewordenen Riesenseelen sich als die stärkeren an menschliche Seelen zu hängen, und in Menschenleiber zu fahren suchen [24]). Da nun in der ersteren weiter lautenden Stelle Justin den Heiden aus ihren eigenen Vorstellungen heraus die Unsterblichkeit beweisen will, so ist die Ansicht von den Dämonen als Seelen Verstorbener überhaupt, welche er dort äussert, zumal sein Schüler Tatian sich ausdrücklich gegen diese Vorstellung erklärt [25]), schwerlich als seine eigene zu betrachten; Josephus aber entscheidet für die im N. T. zum Grunde

---

sen (im Unterschied vom גלגול oder der eigentlichen Seelenwanderung, d. h. der Versetzung abgeschiedener Seelen in eben sich bildende Kinderleiber) zu der Seele eines Lebenden die eines Verstorbenen als verstärkender Zusatz sich gesellt (s. Ersamaneen, 2. S. 85 ff.). Allein, dass in dem ἠγέρθη nicht diese, sondern die Vorstellung einer wirklichen Auferstehung des Täufers liege, hat u. A. Farrarius z. d. St. gezeigt, und wenn auch jene, so wäre doch hier von einem ganz andern Verhältniss die Rede, als von dem der dämonischen Besitzung. Hier wäre es nämlich ein guter Geist, der in einen Propheten zur Verstärkung seiner Kraft übergegangen wäre, wie nach späterer jüdischer Vorstellung Seths Seele zu der des Moses, und wieder Moses und Aarons Seelen zu der des Samuel sich gesellt haben (Ersamaneen, a. a. O.), woraus aber die Möglichkeit eines Übergangs böser Seelen in Lebende noch keineswegs folgen würde.

23) Justin. Apol. 2, 5. Ersamaneen, a. a. O. S. 421 ff.

24) Homil. 8, 13 f. 9, 9 f.

25) Orat. contra Graecos, 16.

liegende Ansicht deſswegen nichts, weil sich seiner griechischen Bildung wegen sehr fragt, ob er jene Lehre in der ursprünglich jüdischen, oder in grăcisirter Gestalt wiedergiebt. Darf man nun annehmen, daſs die Dämonenlehre zu den Hebräern von Persien her gekommen sei: so waren die Dew's der Zendreligion bekanntlich vor der Menschenwelt entstandene, von Hause aus böse Geister, an welchen der Hebraismus für sich nur den letzteren, dem Dualismus angehörigen Zug, nicht aber den ersteren, zu verwischen veranlaſst sein konnte. So wurden die Dämonen in der hebräischen Ansicht die gefallenen Engel von 1 Mos. 9, die Seelen ihrer Kinder, der Riesen, und der groſsen Verbrecher vor und unmittelbar nach der Sündfluth überhaupt, welche die Volksvorstellung allmählig in das Übermenschliche hinaufgesteigert hatte; über den Kreis dieser Seelen jedoch, die man sich als den Hofstaat des Satans denken mochte, lag in den Vorstellungen der Hebräer kein Grund herabzusteigen. Ein solcher lag nur in der mit der hebräischen zusammentreffenden griechisch-römischen Bildung: diese hatte keinen Satan, also auch keinen eigenthümlichen, ihm dienenden Geisterstaat, wohl aber hatte sie ihre Manen, Lemuren u. dgl., sämmtlich abgeschiedene Menschengeister, welche die Lebenden beunruhigten. Produkt nun der Ausgleichung jener jüdischen Vorstellungen, mit diesen griechisch-römischen scheint die Darstellungsweise des Josephus und Justin, wie auch der späteren Rabbinen zu sein: daſs aber auch schon im N. T. eine solche zu finden sei, folgt hieraus nicht. Sondern, wenn wir hier diese grăcisirte Vorstellungsweise nicht positiv angezeigt finden, wie sie es denn nirgends ist, vielmehr an einigen Orten die Dämonen mit dem Satan als sein zugehöriger Haushalt in Verbindung gesezt sind: so müssen wir, bei der sonstigen (soweit keine Umbildung in christlichem Sinne eintrat) unvermischt jüdischen Denkweise der synoptischen

Evangelien, vielmehr jene rein und ursprünglich jüdische Vorstellung als die ihrige voraussetzen.

Die ältere Theologie nun hat bekanntlich, in Betracht der Auktorität Jesu und der Evangelisten, die Ansicht von einem wirklichen Besessensein jener Menschen durch Dämonen zu der ihrigen gemacht. Die neuere Theologie dagegen, besonders seit Semler [26]), in Betracht der auffallenden Ähnlichkeit, welche zwischen dem Zustand der neutestamentlichen Dämonischen und mancher natürlich Kranken unsrer Zeit stattfindet, hat angefangen, auch das Übel von jenen aus natürlichen Ursachen abzuleiten, und die im N. T. vorausgesezte übernatürliche Ursache auf Rechnung der Vorstellungen jener Zeit zu schreiben. Dafs, wo in jetziger Zeit Epilepsie, Wahnsinn und selbst eine, dem Zustand der neutestamentlichen Besessenen ähnliche Alteration des Selbstbewusstseins vorkommen, doch nicht leicht mehr an dämonischen Einfluss gedacht wird, hat seinen Grund einerseits darin, dafs der fortgeschrittenen Natur- und Seelenkunde jezt mehr Mittel und Anknüpfungspunkte zur natürlichen Erklärung jener Zustände zu Gebote stehen, theils darin, dafs man die Widersprüche, welche in der Vorstellung des Besessenseins liegen, wenigstens dunkel zu erkennen angefangen hat. Denn abgesehen von den oben auseinandergesezten Schwierigkeiten, welche die Annahme der Existenz von Teufel und Dämonen überhaupt drücken, so mag man sich das Verhältnifs zwischen dem Selbstbewufstsein und den leiblichen Organen denken wie man will, immer ist doch das schlechterdings nicht vorzustellen, wie das Band zwischen beiden so lose sein sollte, dafs ein fremdes Selbstbewufst-

26) s. dessen Commentatio de daemoniacis quorum in N. T. fit mentio, und umständliche Untersuchung der dämonischen Leute. — Schon zu Origenes Zeit gaben übrigens die Ärzte von dem Zustand der angeblich Besessenen natürliche Erklärungen, s. Orig. in Matth. 17, 15.

sein sich einschieben, und mit Verdrängung des zum Organismus gehörigen, diesen in Besiz nehmen könnte. So ergiebt sich für jeden, welcher die Erscheinungen der Gegenwart mit aufgeklärten, und doch die Erzählungen des N. Ts. noch mit orthodoxen Augen betrachtet, der Widerspruch, dafs dasselbe, was jezt aus natürlichen Ursachen kommt, zu Jesu Zeiten übernatürlich müsste verursacht gewesen sein.

Diesen undenkbaren Unterschied der Zeiten wegzubringen, und doch dem N. T. nichts zu vergeben, läugnet Olshausen, welchen wir für diesen Punkt füglich als Repräsentanten der mystischen Theologie und Philosophie jetziger Zeit betrachten können, Beides, sowohl dafs jezt alle dergleichen Zustände natürlich, als dafs damals alle übernatürlich verursacht gewesen seien. Was unsre Zeit betrifft, so fragt er, wenn die Apostel in unsre Irrenhäuser träten, wie sie manche der Kranken in denselben nennen würden [27])? Allerdings, antworten wir, würden sie viele derselben Besessene nennen, vermöge ihrer Zeit- und Volksvorstellung nämlich, und nicht vermöge apostolischer Erleuchtung, so dafs also der herumführende Mann von Fach sie mit Recht eines Bessern zu belehren suchen würde, und daraus gegen die Natürlichkeit jener Zustände in unserer Zeit lediglich nichts folgen kann. Von der Zeit Jesu behauptet der genannte Theologe, auch von den Juden seien dieselben Krankheitsformen, je nach der verschiedenen Entstehungsart das einemal für dämonisch gehalten worden, das andremal nicht, so dafs z. B. einer, der durch organische Verletzung des Gehirns wahnsinnig, oder der Zunge stumm geworden war, nicht für dämonisch gegolten haben würde, sondern nur ein solcher, dessen Zustand mehr oder minder auch psychisch veranlafst gewesen sei. Beispiele einer solchen, im Zeitalter Jesu ge-

27) b. Comm. 1, S. 296. Anm.

machten Unterscheidung bleibt uns Olshausen, wie sich von selbst versteht, schuldig. Wo hätten auch die damaligen Juden die Kenntniſs der verborgenen natürlichen Ursachen solcher Zustände hergenommen, wo die Kriterien, einen durch Mifsbildung des Gehirns entstandenen Wahnsinn oder Blödsinn von psychologisch verursachtem zu unterscheiden? Waren sie nicht ganz und gar auf die äussere Erscheinung und zwar in ihren gröberen Umrissen, angewiesen? Diese aber ist bei einem Epileptischen mit seinem plözlichen unvorhergesehenen Niederstürzen und seinen Convulsionen, bei einem Wahnsinnigen mit seinem Irrereden, namentlich wenn er, durch Rückwirkung der Volksvorstellungen auf seinen Zustand, in der Person eines Dritten spricht, von der Art, dafs sie auf eine fremde den Menschen beherrschende Macht hinweist, und dafs folglich sobald einmal der Glaube an dämonische Besitzungen im Volke gegeben ist, alle dergleichen Zustände auf solche zurückgeführt werden werden, wie wir diefs im N. T. finden; wogegen bei Stummheit und gichtischer Verkrümmung oder Lähmung die Herrschaft einer fremden Macht schon weniger entschieden indicirt ist, und diese Leiden also bald gleichfalls einem besitzenden Dämon zugeschrieben werden können, bald auch nicht, wie wir jenes bei den schon erwähnten Stummen Matth. 9, 32. 12, 22. und bei der verkrümmten Frau, Luc. 13, 11, dieses bei dem κωφὸς μογιλάλος Marc. 7, 32 ff. und bei den mancherlei Paralytischen, deren in den Evangelien gedacht wird, finden; wobei übrigens die Entscheidung für die eine oder andre Ansicht gewifs nicht von Erforschung der Entstehungsweise, sondern lediglich von der äussern Erscheinung ausgegangen ist. Haben demnach die Juden, und mit ihnen die Evangelisten, die beiden Hauptarten der hiehergehörigen Zustände auf dämonischen Einfluſs zurückgeführt, so bleibt für den, der sich durch ihre Ansicht gebunden glaubt, ohne sich doch der Bildung unsrer Zeit entziehen zu wollen,

die grelle Ungleichheit, dieselben Krankheiten in der einen Zeit sämmtlich als natürliche, in der andern sämmtlich als übernatürliche denken zu müssen.

Die schlimmste Schwierigkeit aber erwächst für den Olshausen'schen Vermittlungsversuch zwischen der jüdisch-neutestamentlichen Dämonologie und der Bildung unsrer Zeit daraus, dafs dieses letztere Element in ihm der Annahme persönlicher Dämonen widerstrebt. Dasselbe, der Bildung des gedachten Theologen durch die Naturphilosophie angehörige Streben, das im N. T. als ein Heer discreter Individuen Gedachte emanatistisch in das Continuum einer Substanz aufzulösen, welche zwar einzelne Kräfte aus sich hervortreten, diese jedoch nicht zu selbstständigen Individuen sich fixiren, sondern als Accidenzien wieder in die Einheit der Substanz zurückkehren läfst, — dieses Streben sahen wir schon in Olshausen's Angelologie hindurchleuchten, und entschiedener tritt es nun in der Dämonologie hervor. Dämonische Persönlichkeiten sind zu widrig, bei den angeblich Besessenen namentlich das, wie es Olshausen selbst ausdrückt [28]), Stecken zweier Subjekte in Einem Individuum zu undenkbar, als dafs man sich eine solche Vorstellung zumuthen könnte. Daher wird überall nur in schwebender Allgemeinheit von einem Reiche des Bösen und der Finsternifs geredet, und zwar ein persönlicher Fürst desselben vorausgesezt, aber unter den Dämonen nur die einzelnen Ausflüsse und Wirkungen verstanden, in welchen das böse Princip sich manifestirt. Daher, und hieran ist Olshausen's Ansicht von den Dämonen am bestimmtesten zu ergreifen, ist es ihm zu viel, dafs Jesus den Dämon im Gadarener um seinen Namen gefragt haben soll: so bestimmt kann doch Christus die von dem Ausleger bezweifelte Persönlichkeit jener Ausflüsse des finstern Reiches nicht vorausgesezt haben; weswegen

28) S. 293 f.

denn das τί σοι ὄνομα; (Marc. 5, 9.) als Frage nach dem Namen nicht des Dämon, sondern des Menschen aufgefaſst wird [29]), gegen allen Zusammenhang offenbar, da die Antwort: λεγεών, keineswegs als Miſsverstand, sondern als die rechte, von Jesus gewollte Antwort erscheint.

Sind nun aber die Dämonen, nach Olshausen's Ansicht, unpersönliche Kräfte, so ist es die Gesetzmäſsigkeit des Reichs der Finsterniſs in seinem Verhältniſs zum Lichtreich, was sie leitet und zu ihren verschiedenen Funktionen bewegt. Von dieser Seite müſste also, je [illegible] der Mensch wird, desto enger der Zusam[illegible] sehen ihm und dem Reiche des Bösen sich [illegible] der engste denkbare Zusammenhang, das Ein[illegible] stern Macht in die Persönlichkeit des Mensch[illegible] Besessenheit, müſste immer bei den Schlechtesten [illegible] Dieſs finden wir aber geschichtlich gar nicht so, d[illegible] monischen erscheinen in den Evangelien nur so weit [illegible] Sünder, wie alle Kranke Vergebung der Sünde nöthig haben, und die gröſsten Sünder, wie ein Judas, bleiben von der Besessenheit verschont. Die gewöhnliche Vorstellung, mit ihren persönlichen Dämonen, entgeht diesem Widerspruch. Zwar hält auch sie, wie wir dieſs z. B. in den Klementinen finden, daran fest, daſs nur durch die Sünde der Mensch dem Dämon den Zugang zu sich eröffne [30]): doch bleibt hier immer noch ein Spielraum für die individuelle Willkühr des Dämon, welcher aus nicht zu berechnenden subjektiven Gründen oft den Schlechteren vorübergehen, auf den weniger Schlechten aber Jagd machen kann [31]). Werden hingegen, wie von Olshausen, die Dä-

29) S. 302, nach dem Vorgang von Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 474.

30) Homil. 8, 19.

31) Wie sich Asmodi die Sara und ihre Männer zum Plagen und Umbringen ausersieht, nicht weil jene oder diese besonders schlecht waren, sondern weil Sara's Schönheit ihn anzog, Tob. 6, 12. 15.

monen nur als die Aktionen der Macht des Bösen in ihrem durch Gesetze geregelten Verhältnifs zur Macht des Guten betrachtet, so ist jede Willkühr und Zufälligkeit ausgeschlossen, und defswegen hat die Abweichung der Consequenz, dafs nach seiner Theorie eigentlich immer die Schlimmsten besessen sein sollten, Olshausen sichtbare Mühe verursacht. Von dem scheinbaren Kampf zweier Mächte in den Dämonischen ausgehend, ergreift er zunächst den Ausweg, dafs nicht bei denjenigen, welche sich ganz dem Bösen ergeben, und somit eine innere Einheit ihres Wesens behalten, sondern nur bei denen, in welchen noch ein inneres Widerstreben gegen die Sünde vorhanden sei, der Zustand des Besessenseins eintrete [32]). So aber, zum rein moralischen Phänomen gemacht, müfste dieser Zustand weit häufiger vorkommen, es müfste jeder heftige innere Kampf in dieser Form sich äussern, und namentlich diejenigen, welche sich später dem Bösen ganz ergeben, ihren Durchgang durch eine Periode des Kampfs, also des Besessenseins, nehmen. Daher fügt auch Olshausen noch ein physisches Moment hinzu, dafs nämlich das Böse im Menschen vorwiegend seinen leiblichen Organismus, insbesondere das Nervensystem geschwächt haben müsse, wenn er für den dämonischen Zustand empfänglich sein solle. Allein wer sieht nicht, zumal solche Zerrüttungen des Nervensystems auch ohne sittliche Verschuldung eintreten können, dafs auf diese Weise der Zustand, welchen man der dämonischen Macht als eigenthümlicher Ursache vindiciren wollte, zum grofsen Theil auf natürliche Gründe zurückgeführt, und somit dem eigenen Zwecke widersprochen wird? Daher wendet sich Olshausen von dieser Seite auch bald wieder weg, und verweilt bei der Vergleichung des δαιμονιζόμενος mit dem πονηρός, statt dafs er ihn mit dem Epileptischen und Wahnsinnigen zusammenstellen sollte,

32) S. 294.

aus deren Vergleichung allein auf den Besessenen ein Licht zurückgeworfen werden kann. Durch dieses Herüberspielen der Sache vom physiologisch-psychologischen Gebiete auf das moralisch-religiöse ist der Excurs über die Dämonischen zu einem der unbrauchbarsten geworden, die im Olshausen'schen Buche zu finden sind[13]).

Lassen wir also die unerfreulichen Versuche, die neutestamentlichen Vorstellungen von den Dämonischen zu modernisiren, und unsre jetzigen Begriffe zu judaisiren, fassen wir vielmehr auch in diesem Punkte das N. T. auf, wie es sich giebt, ohne jedoch durch die Zeit- und Volksvorstellungen in demselben uns für weitere Forschungen die Hände binden zu lassen.

Den bisher ermittelten Vorstellungen vom Wesen der Dämonischen gemäfs gestaltete sich auch das Heilverfahren mit solchen Personen, namentlich bei den Juden. Da die Krankheitsursache nicht, wie bei natürlichen Übeln als ein unpersönlicher Gegenstand oder Zustand, wie ein ungesunder Saft, eine krankhafte Spannung oder Schwäche, sondern als ein selbstbewufstes Wesen angesehen wurde: so suchte man auf dieselbe auch nicht blos mechanisch, chemisch und dergl., sondern logisch, durch das Wort, zu wirken. Man sprach dem Dämon zu, sich zu entfernen, und um diesem Zuspruch Nachdruck zu geben, knüpfte man ihn an die Namen von Wesen, welchen man Macht über das Reich der Dämonen zuschrieb. Daher als Hauptmittel gegen dämonische Besitzungen die Beschwörung[14]), sei es bei dem Namen Gottes, oder der Engel, oder eines andern übermächtigen Wesens, wie des Messias (A. G. 19, 13.), und mittelst gewisser Formeln, die man von Salomo herzuleiten pflegte[15]). Übrigens wurden hiemit auch gewisse

---

13) Er füllt S. 289—298.

14) s. die Anm. 16. angeführte Lucianische Stelle.

15) Joseph. Antiq. 8, 2, 5.

Wurzeln [36]), Steine [37]), Räucherungen und Amulete [38]) in Verbindung gesetzt, ebenfalls, wie man glaubte, aus Salomonischer Überlieferung. Da nun die Ursache von dergleichen Übeln nicht selten wirklich eine psychische war, oder doch im Nervensystem lag, auf welches sich von geistiger Seite unberechenbar einwirken läfst, so täuschte jenes psychologische Verfahren nicht durchaus, sondern es konnte oft wirklich durch die im Kranken erregte Meinung, dafs vor einer Zauberformel der ihn besitzende Dämon sich nicht länger halten könne, eine Hebung des Übels bewirkt werden, wie denn Jesus selbst zugiebt, dafs auch jüdischen Beschwörern dergleichen Kuren bisweilen gelingen (Matth. 12, 27.). Von Jesus aber lesen wir, dafs er ohne anderweitige Mittel und ohne Beschwörung bei einer andern Macht durch sein blofses Wort die Dämonen ausgetrieben habe, und es sind die hervorstechendsten Heilungen dieser Art, von welchen uns die Evangelien berichten, nunmehr in Erwägung zu ziehen.

§. 89.

Jesu Dämonenaustreibungen, einzeln betrachtet.

Unter den einzelnen Erzählungen, welche uns in den drei ersten Evangelien von den Kuren Jesu an Dämonischen gegeben werden, ragen besonders drei hervor: die Heilung eines Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum, die der von einer Menge Dämonen besessenen Gadarener, und endlich die des Mondsüchtigen, welchen die Jünger nicht im Stande gewesen waren zu heilen.

Wie nach Johannes die Wasserverwandlung, so ist nach Markus (1, 23 ff.) und Lukas (4, 33 ff.) die Heilung eines Besessenen in der Synagoge von Kapernaum das er-

---

36) Joseph. a. a. O.

37) Gittin, f. 67. 2.

38) Justin. Mart. dial. c. Tryph. 85.

ste Wunder, das sie von Jesu seit seiner Rückkehr von der Taufe nach Galiläa zu erzählen wissen. Jesus hatte mit gewaltigem Eindruck gelehrt: als auf einmal ein anwesender Besessener in der Rolle des ihn besitzenden Dämons aufschrie, er wolle mit ihm nichts zu schaffen haben, er kenne ihn als den Messias, welcher gekommen sei, sie, die Dämonen, zu verderben; worauf Jesus dem Dämon zu schweigen und auszufahren gebot, was unter Geschrei und Zuckungen von Seiten des Kranken und zum grofsen Erstaunen der Menge über solche Gewalt Jesu geschah.

Hier könnte man sich allerdings mit rationalistischen Auslegern die Sache so vorstellen: wenn der Kranke, der in einem lichten Augenblick in die Synagoge getreten war, von der gewaltigen Rede Jesu einen Eindruck bekommen, und dabei einen der Anwesenden von ihm als dem Messias hatte sprechen hören, so konnte in ihm leicht die Vorstellung sich bilden, der ihn besitzende unreine Geist könne mit dem heiligen Messias nicht zusammenbestehen, wodurch er in Paroxysmus gerathen, und seine Furcht vor Jesu in der Rolle des Dämon aussprechen machte. Sah aber Jesus einmal den Menschen so gestimmt: was war ihm näher gelegt, als, die Meinung desselben von seiner Gewalt über den Dämon zu benützen und diesem das Ausfahren zu gebieten, was dann nach den Gesetzen der Seelenheilkunde, da der Irre von seiner fixen Idee aus ergriffen wurde, gar wohl günstigen Erfolg haben konnte, weswegen Paulus diesen Fall für die Veranlassung hält, durch welche Jesus zuerst auf den Gedanken geführt worden sei, seine messianische Geltung zu Heilung von dergleichen Kranken zu benützen [1]).

Doch erhebt sich gegen diese natürliche Vorstellung von der Sache auch manche Schwierigkeit. Dafs Jesus der Messias sei, soll ihr zufolge der Kranke durch die Leute

1) exeg. Handb. 1, b. S. 423; L. J. 1, a, S. 218.

in der Synagoge erfahren haben. Davon schweigt der Text nicht blos, sondern er widerspricht einer solchen Annahme aufs Bestimmteste. Sein Wissen um Jesu Messianität hebt der aus dem Menschen redende Dämon durch das οἶδά σε τίς εἶ κ. τ. λ. deutlich als ein ihm nicht von Menschen zufällig Mitgetheiltes, sondern als ein ihm vermöge seiner dämonischen Natur wesentlich Zukommendes heraus. Ferner, wenn Jesus ihm ein φιμώθητι! zuruft, so bezieht sich dieſs eben auf das, was der Dämon zuvor von seiner Messianität ausgesagt hatte, wie ja auch sonst von Jesu erzählt wird, dafs er οὐκ ἤφιε λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν (Marc. 1, 34. Luc. 4, 41.), oder, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν (Marc. 3, 12.); glaubte also Jesus durch das dem Dämon aufgelegte Schweigen das Bekanntwerden seiner Messianität verhindern zu können, so mufs er der Meinung gewesen sein, dafs nicht der Besessene durch das Volk in der Synagoge etwas von derselben gehört habe, vielmehr umgekehrt dieses es von dem Besessenen erfahren könnte; wie denn auch in der Zeit des ersten Auftritts Jesu, in welche die Evangelisten den Vorfall verlegen, noch Niemand an seine Messianität gedacht hat.

Fragt es sich demnach, wie, ohne Mittheilung von aussen, der Dämonische Jesum als Messias durchschaut haben könne? so beruft sich Olshausen auf die unnatürlich gesteigerte Nerventhätigkeit, welche in dämonischen Personen wie in somnambülen ein verstärktes Ahnungsvermögen, eine Art von Hellsehen hervorbringe, vermöge dessen ein solcher Mensch gar wohl die Bedeutung Jesu für das ganze Geisterreich habe erkennen können [2]). Allein abgesehen von den starken Zweifeln, welchen die Wirklichkeit eines solchen Hellsehens bei Somnambülen noch unterliegt, so schreibt die evangelische Darstellung jene Kunde nicht einem Vermögen des Kranken, sondern des

2) b. Comm. 1, 296.

in ihm wohnenden Dämons zu, wie dieſs auch allein den damaligen jüdischen Vorstellungen angemessen ist. Der Messias sollte erscheinen, um das dämonische Reich zu stürzen (ἀπολέσαι ἡμᾶς, vgl. 1 Joh. 3, 8. Luc. 10, 18 f.), den Teufel sammt seinen Engeln in den Feuerpfuhl zu werfen (Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10.) [3]), und daſs nun die Dämonen denjenigen, der ein solches Gericht über sie zu üben bestimmt war, als solchen erkennen würden, ergab sich von selbst [4]). Da wir demnach einerseits eine wirkliche Existenz von Dämonen in jenen Leidenden nicht annehmen, das jedoch ebenso schwer uns denken können, daſs jene Menschen selbst vermöge einer Hellsehergabe Jesum zu einer Zeit, wo ihn sonst noch Niemand, und vielleicht er sich selbst noch nicht, für den Messias hielt, als solchen erkannt haben; andrerseits aber dieses Erkanntwerden des Messias von den Dämonen so ganz mit den volksthümlichen Vorstellungen zusammentreffen sehen: so müssen wir wohl vermuthen, daſs in diesem Punkte die evangelische Tradition mehr diesen Vorstellungen, als der historischen Wahrheit gemäſs sich gebildet habe [5]). Hiezu war um so mehr Veranlassung, je rühmlicher für Jesum eine solche Anerkennung von Seiten der Dämonen war.

---

3) vgl. Bertholdt, Christol. Jud. §§. 36. 41.

4) Nach Pesikta in Jalkut Schimoni 2, f. 56, 3. (s. Bertholdt, p. 185.) erkennt auf ähnliche Weise der Satan den unter dem Throne Gottes präexistirenden Messias mit Schrecken als denjenigen, qui me, sagt er, et omnes gentiles in infernum praecipitaturus est.

5) Fritzsche, in Marc. p. 35: In multis evangeliorum locis homines legas a pravis daemonibus agitatos, quum primum conspexerint Jesum, eum Messiam esse, a nemine unquam de hac re commonitos, statim intelligere. In qua re hac nostri scriptores ducti sunt sententia, consentaneum esse, Satanae satellites facile cognovisse Messiam, quippe insignia de se supplicia aliquando sumturum.

Wie ihm, da die Erwachsenen ihn verkannten, aus dem Munde der Kinder Lob zubereitet war (Matth. 21, 16.), wie er, falls die Menschen schwiegen, überzeugt war, dafs die Steine schreien würden (Luc. 19, 40.): so mufste es angemessen scheinen, den, welchen sein Volk, das zu retten er gekommen war, nicht anerkennen wollte, von den Dämonen anerkannt werden zu lassen, deren Zeugnifs, weil sie nur Verderben von ihm zu gewarten hatten, unparteiisch, und wegen ihrer höheren geistigen Natur zuverlässig war.

Haben wir in der zuletzt betrachteten Heilungsgeschichte eines Dämonischen eine von der einfachsten Gattung gehabt: so begegnet uns in der Erzählung von der Heilung der besessenen Gadarener (Matth. 8, 28 ff. Marc. 5, 1 ff. Luc. 8, 26 ff.) eine höchst zusammengesezte, indem wir hier, neben mehreren Abweichungen der Evangelisten, statt Eines Dämons viele, und statt des einfachen Ausfahrens derselben ein Fahren in eine Schweineheerde haben.

Nach einer stürmischen Überfahrt über den galiläischen See an das östliche Ufer begegnet Jesu nach Markus und Lukas ein Dämonischer, welcher sich in den Grabmälern jener Gegend aufhielt[6]) und mit furchtbarer Wildheit gegen sich selbst[7]) und andere zu wüthen pflegte; nach Matthäus waren es ihrer zwei. Es ist erstaunlich, wie

---

6) Ein Lieblingsaufenthalt der Rasenden, s. Lightfoot u. Schöttgen z. d. St., und der unreinen Geister, s. die rabbinischen Stellen bei Wetstein.

7) Dass das κατακόπτειν ἑαυτὸν λίθοις, welches Markus dem Besessenen zuschreibt, in lichten Augenblicken als Busse für seine Verschuldung von ihm geschehen sei, gehört zu den Unrichtigkeiten, zu welchen Olshausen durch seinen falschen, moralisch-religiösen Standpunkt in Betrachtung dieser Erscheinungen verführt wird, da doch bekannt genug ist, wie gerade in den Paroxysmen solcher Kranken die selbstzerstörende Wuth eintritt.

lange sich hier die Harmonistik mit elenden Ausflüchten, wie, dafs Markus und Lukas nur Einen nennen, weil dieser durch Wildheit sich besonders auszeichnet, oder Matthäus zwei, weil er den dem Wahnsinnigen zur Aufsicht beigegebenen Begleiter mitgezählt habe, und dergl. [8]) beholfen hat, bis man eine wirkliche Differenz zwischen beiden Relationen zugeben mochte. Hiebei hat man, in Erwägung dessen, dafs dergleichen Rasende ungesellig zu sein pflegen, der Angabe der beiden mittlern Evangelisten den Vorzug gegeben, und die Verdoppelung des Einen Dämonischen bei dem ersten daraus erklärt, dafs die Mehrheit der *δαίμονες*, von welchen in der Erzählung die Rede war, dem Referenten zu einer Mehrheit von *δαιμονιζόμενος* geworden sei [9]). Allein so entschieden ist die Unmöglichkeit, dafs zwei Rasende in der Wirklichkeit sich zusammengesellen, oder vielleicht auch nur in der ursprünglichen Sage zusammengestellt wurden, denn doch nicht, dafs hierauf allein schon ein Vorzug des Berichts bei Markus und Lukas vor dem bei Matthäus sich begründen liefse. Wenigstens wenn man fragt, welche der beiden Darstellungen der Sache leichter aus der andern, als der ursprünglichen, in der Überlieferung sich habe bilden können? so wird man die Möglichkeit auf beiden Seiten gleich grofs finden. Denn wenn auf die oben angezeigte Weise die mehreren Dämonen zu der Vorstellung auch von mehreren Dämonischen Anlafs geben konnten, so läfst sich ebenso umgekehrt sagen: in der dem Faktum näheren Darstellung des Matthäus, wo von Besessenen sowohl als von Dämonen in der Mehrzahl die Rede war, trat das specifisch Ausserordentliche dieses Falls nicht genug hervor, dafs auf

---

8) s. die Sammlung von dergleichen Erklärungen bei Fritzsche, in Matth. p. 327.

9) so Schulz, über das Abendmahl, S. 309; Paulus z. d. St.; Hase, L. J. §. 73.

Ein Individuum mehrere Dämonen kamen, und indem man, um dieses Verhältnifs hervorzuheben, sich beim Wiedererzählen so ausdrücken mufste, dafs in Einem Menschen mehrere Dämonen sich befunden haben, so konnte diefs leicht Veranlassung werden, dafs nach und nach dem Plural der Dämonen gegenüber der Besessene in den Singular gesezt wurde. Im Übrigen ist in diesem ersten Eingang die Erzählung des Matthäus kurz und allgemein, die der beiden andern ausführlich malend, woraus man gleichfalls nicht ermangelt hat, auf die gröfsere Ursprünglichkeit der lezteren zu schliefsen [10]). Gewifs aber kann ebensowohl die Ausführung, in welche sich Lukas und Markus theilen, dafs der Besessene kein Kleid an sich geduldet, alle Fesseln zerrissen, und sich selbst mit Steinen geschlagen habe, eine willkührliche Ausmalung der einfachen Bezeichnung *χαλεποὶ λίαν* sein, welche Matthäus nebst der Folge, dafs Niemand jenen Weg habe gehen können, giebt, als diese eine ungenaue Zusammenfassung von jener.

Die Eröffnung der Scene zwischen dem oder den Dämonischen und Jesus geschieht hier wie oben durch einen angstvollen Zuruf des Dämonischen in der Person des ihn besitzenden Dämons, dafs er mit Jesus, dem Messias, von welchem er nur Qualen zu erwarten hätte, nichts zu schaffen haben wolle. Die zur Erklärung der Erscheinung, dafs der Dämonische Jesum sogleich als Messias erkannt, gemachten Postulate, dafs Jesus damals wohl auch schon auf dem peräischen Ufer als Messias genannt worden sei [11]), oder dafs dem Menschen (welchem seiner Wildheit wegen Niemand nahe kommen konnte!) einige von den mit Jesu über den See Gekommenen gesagt haben, dort sei der Messias an's Land gestiegen [12]), sind gleicherweise grund-

10) Schulz, a. a. O.
11) Schleiermacher, über den Lukas, S. 127.
12) Paulus, L. J. 1, 2, S. 252.

los, als offenbar ist, wie auch hier dieselbe jüdisch-christliche Voraussetzung über das Verhältnifs der Dämonen zum Messias wie oben diesen Zug der Erzählung hervorgebracht hat [13]). Indefs tritt hier noch eine Differenz der Berichte ein. Nach Matthäus nämlich rufen die Besessenen, wie sie Jesu ansichtig werden: τί ἡμῖν καὶ σοὶ —; ἦλθες — βασανίσαι ἡμᾶς; nach Lukas fällt der Dämonische Jesu zu Füfsen, und bittet ihn: μή με βασανίσῃς· nach Markus endlich läuft er von ferne herbei, um Jesum fufsfällig bei Gott zu beschwören, dafs er ihn nicht quälen möchte. Wir haben also wieder einen Klimax: bei Matthäus ein schreckenvolles Abwehren des unerwünscht kommenden Jesus: bei Lukas eine bittende Annäherung an den gegenwärtigen; bei Markus sogar ein eiliges Aufsuchen des noch entfernten. Die Erklärer, von Markus ausgehend, müssen selbst zugeben, dafs das Herzulaufen eines Dämonischen zu Jesu, den er doch fürchtet, etwas Widersprechendes sei, weswegen sie sich durch die Annahme helfen, der Mensch, als er sich gegen Jesum hin in Bewegung setzte, sei in einem lichten Augenblick gewesen, in welchem er vom Dämon befreit zu werden wünschte, und erst durch die Erhitzung des Laufens [14]), oder durch die Anrede Jesu [15]) sei er in den Paroxysmus gerathen, in welchem er in der Rolle des Dämons um Unterlassung der Austreibung bat. Allein in den zusammenhängenden Worten bei Markus: ἰδὼν — ἔδραμε — καὶ προσεκύνησε — καὶ κράξας — εἶπε· ist keine Spur von einem Wechsel seines Zustandes zu finden, und es bleibt so das Unwahrscheinliche seiner Darstellung; denn der wirklich Besessene hätte sich, wenn er den gefürchteten Messias von ferne erkannte, eher so schnell wie möglich davongemacht, als sich ihm

13) s. Fritzsche, in Matth. S. 329.
14) Natürliche Geschichte, 2, 174.
15) Paulus, ex. Handb. 1, b. S. 473; Olshausen, S. 302.

genähert, und wenn auch dieſs, so konnte er, der sich durch einen Gott feindseligen Dämon besessen glaubte, Jesum doch gewiſs nicht bei Gott beschwören, wie Markus den Dämonischen thun läſst [16]). Kann demnach seine Darstellung hier die ursprüngliche nicht sein, so ist die des Lukas ihr zu verwandt, und eigentlich nur um die Züge des Herzulaufens und Beschwörens einfacher, als daſs wir sie für die dem Faktum nächste ansehen könnten. Sondern die am reinsten gehaltene ist ohne Zweifel die des Matthäus, deren schreckenvolle Frage: ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς; einem Dämon, der als Feind des Messiasreichs vom Messias keine Schonung zu erwarten hatte, weit natürlicher steht, als die Bitte um Schonung bei Markus und Lukas, wenn gleich Philostratus in einer Erzählung, die man als Nachbildung dieser evangelischen ansehen könnte, sich an die leztere Form gehalten hat [17]).

Während man nach dem Bisherigen glauben muſste, die Dämonen haben hier wie in der ersten Erzählung, ohne daſs etwas von Seiten Jesu vorangegangen war, ihn auf die beschriebene Weise angesprochen: so holen nun die zwei mittleren Evangelisten nach, Jesus habe nämlich dem unsaubern Geiste geboten gehabt, den Menschen zu verlassen. Es fragt sich, wann Jesus dieſs gethan haben soll. Das Nächste wäre: ehe der Mensch ihn anredete; aber mit dieser Anrede ist bei Lukas das προσέπεσε, und mit diesem weiter rückwärts das ἀναβρήξας so eng verbunden, daſs man den Befehl Jesu vor den Schrei und Fuſsfall als deren Ursache setzen müſste. Nun aber ist als Ursache davon vielmehr der bloſse Anblick Jesu angegeben, so daſs man bei Lukas nicht sieht, wo jenes Gebot

16) Dieſs finden auch Paulus S. 474. und Olshausen S. 303. auffallend.

17) Es ist dieſs die Erzählung von der Entlarvung einer Empusa durch Apollonius von Tyana, vit. Ap. 4, 35; bei Baur S. 145.

Jesu seine Stelle finden soll. Noch schlimmer ist es bei Markus, wo der Zuruf Jesu durch eine ähnliche Verkettung der Sätze sogar vor das ἐξελθε zurückgeschoben wird, so dafs Jesus sonderbarerweise schon aus der Ferne dem Dämon das ἔξελθε zugerufen haben müfste. Wenn auf diese Weise bei den beiden mittleren Evangelisten entweder die vorangeschickte zusammenhängende Darstellung oder der darauffolgende Zusatz unrichtig sein mufs: so fragt sich nur, was von beiden eher den Schein des Unhistorischen wider sich habe? Und hier hat selbst Schleiermacher eingeräumt, wenn in der ursprünglichen Erzählung von einem vorausgegangenen Gebote Jesu die Rede gewesen wäre, so würde dieses gewifs in seiner rechten Stelle vor der Bitte der Dämonen, und mit Anführung der eignen Worte Jesu gegeben worden sein; wogegen seine jetzige Stellung als Nachtrag, und ebenso seine abgekürzte Fassung in der *oratio obliqua* (bei Lukas; erst Markus wandelt sie nach seiner Weise in *oratio recta* um) sehr stark die Vermuthung begründe, dafs es auch nur ein erklärender Nachtrag des Referenten aus eigener Conjektur sei [18]). Und zwar ist es ein höchst störender, indem er der ganzen Scene nachträglich eine andre Gestalt giebt, als sie von vorne herein zeigte. Zuerst nämlich war sie auf ein zuvorkommendes Erkennen und Bitten des Dämonischen angelegt: nun aber fällt der Erzähler aus seiner Rolle, und in der Meinung, der Bitte des Dämons um Schonung müsse ein harter Befehl Jesu vorangegangen sein,

18) a. a. O. S. 128. Wenn er nun aber diese unrichtige Ergänzung von Seiten des Lukas daraus erklärt, dass sein Berichterstatter vermuthlich beim Schiff beschäftigt und etwas zurückgeblieben, dem Anfang der Scene mit dem Dämonischen nicht angewohnt habe, so ist diess ein gar zu neugieriger Scharfsinn neben der veralteten Annahme eines möglichst unmittelbaren Verhältnisses der evangelischen Berichte zu den Thatsachen.

bemerkt er nachfolgend, dafs Jesus vielmehr mit seinem Gebote zuvorgekommen.

An die Nachholung dieses Gebots schliefst sich nun bei Markus und Lukas die Frage Jesu an den Dämon an: τί σοι ὄνομα; worauf sich eine Mehrheit von Dämonen zu erkennen giebt, und als ihren Namen λεγεών bezeichnet, — eine Zwischenhandlung, von welcher Matthäus nichts hat. Wie wäre es nun, wenn, wie der vorige Zusatz eine nachträgliche Erklärung des Vorhergehenden, so diese Frage und Antwort eine vorausgeschickte Einleitung des Folgenden wäre? und ebenso nur aus den eigenen Mitteln der Sage oder des Referenten? Der sofort von den Dämonen ausgesprochene Wunsch nämlich, in die Schweineheerde zu fahren, setzt zwar auch bei Matthäus eine Mehrheit von Dämonen in jedem der beiden Besessenen voraus, weil doch die Zahl der bösen Geister beiläufig der Zahl der Schweine entsprechend gedacht werden mufs: eben dieses Entsprechen aber der beiderseitigen Anzahl schien noch besonders hervorgehoben werden zu müssen. Was nun bei Thieren eine Heerde, das ist bei Menschen und höheren Wesen ein Heer, oder genauer eine Heeresabtheilung, und da lag, wenn eine gröfsere Abtheilung bezeichnet werden sollte, nichts näher, als die römische Legion, welche Matth. 26, 53. auf die Engel, wie hier auf die Dämonen angewendet ist. — Dafs es nun aber, auch abgesehen von dieser näheren Bestimmung, mehrere Dämonen gewesen sein sollen, welche hier in Einem Individuum ihre Wohnung aufgeschlagen hatten, ist als undenkbar zu bezeichnen. Denn wenn man zwar so viel etwa noch sich vorstellig machen kann, wie Ein Dämon mit Unterdrückung des menschlichen Bewufstseins, sich eines menschlichen Organismus bemächtigen könne: so geht einem doch alle Vorstellung aus, sobald man gar viele einen Menschen besitzende dämonische Persönlichkeiten sich denken soll. Denn da dieses Besitzen nichts Andres ist, als, sich zum Sub-

jekt des Bewufstseins in einem Individuum machen, das Bewufstsein aber in der Wirklichkeit nur Eine Spitze, Einen Mittelpunkt haben kann: so ist jedenfalls das schlechterdings nicht zu denken, dafs zu gleicher Zeit mehrere Dämonen von einem Menschen sollten Besitz nehmen können, und es könnte die mehrfache Besitzung immer nur von einem successiven Wechsel des Besessenseins durch verschiedene Dämonen verstanden werden, und nicht wie hier ein ganzes Heer derselben zugleich im Menschen sein und zugleich ihn verlassen.

Darin nun stimmen weiterhin alle Erzählungen überein, dafs die Dämonen (um nicht, wie Markus sagt, ausser Landes, oder nach Lukas in den Abgrund verwiesen zu werden) Jesum um die Erlaubnifs gebeten haben, in die benachbarte Schweineheerde zu fahren, dafs ihnen dieſs von Jesu gestattet worden, und sofort durch ihre Einwirkung sämmtliche Schweine (Markus, man darf nicht fragen, aus welchen Mitteln, bestimmt ihre Zahl auf 2000) in den See gestürzt und ersoffen seien. Bleibt man hier auf dem Standpunkt der Berichte, welche durchaus wirkliche Dämonen voraussetzen, stehen, so fragt es sich: wie können Dämonen, — eingeräumt auch, dafs sie von Menschen Besitz nehmen können, — wie können sie aber, als in jedem Fall vernünftige Geister, den Wunsch haben und erreichen, in thierische Bildungen einzugehen? Jede Religion und Philosophie, welche die Seelenwanderung verwirft, mufs aus demselben Grunde auch die Möglichkeit eines solchen Überganges läugnen, und Olshausen stellt vollkommen richtig die gadarenischen Säue im N. T. mit Bileams Esel im alten als ein ähnliches σκάνδαλον καὶ παράπτωμα zusammen [19]). Diesem ist er aber durch die Bemerkung, dafs hier nicht an ein Eingehen der einzelnen Dämonen in die einzelnen Schweine, sondern an ein blofses Einwirken

19) S. 308. Anm.

sämmtlicher bösen Geister auf die Thiernatur zu denken sei, mehr ausgewichen, als dass er darüber hinweggekommen wäre. Denn das εἰσελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους, wie es dem ἐξελθεῖν ἐκ τῶν ἀνθρώπων gegenübersteht, kann doch unmöglich etwas Anderes bedeuten, als dass die Dämonen in dasselbe Verhältniss, in welchem sie bisher zu den besessenen Menschen gestanden, nunmehr zu den Schweinen getreten seien; auch konnte sie vor der Verbannung ausser Lands oder in den Abgrund nicht ein bloses Einwirken, sondern nur ein wirkliches Einwohnen in den Leibern der Thiere bewahren: so dass jenes σκάνδαλον stehen bleibt. Unmöglich also kann jene Bitte von wirklichen Dämonen, sondern nur etwa von jüdischen Wahnsinnigen vorgebracht worden sein, nach den Vorstellungen ihres Volks. Ohne leibliche Hülle zu sein, macht diesen zufolge den bösen Geistern Qual, weil sie ohne Leib ihre sinnlichen Lüste nicht befriedigen können [20]); waren sie daher aus den Menschen ausgetrieben, so mussten sie in Thierleiber zu fahren wünschen, und was taugte für ein ἀκάθαρτον besser, als ein χοῖρος ἀκάθαρτος, wie das Schwein war? [21]) So weit könnten also die Evangelisten in diesem Punkt das Faktische richtig wiedergeben, indem sie nur ihrer Vorstellung gemäss den Dämonen zuschrieben, was vielmehr die Kranken aus ihrem Wahne heraus sprachen. Nun aber, wenn es weiter heisst, die Dämonen seien in die Schweine gefahren, berichten da die Evangelisten nicht eine offenbare Unmöglichkeit? Paulus meint, auch hier, wie sonst immer, identificiren die Evangelisten die besessenen Menschen mit den sie besitzenden Dämonen, und schrei-

20) Clem. hom. 9, 10.

21) Fritzsche, in Matth. p. 332. Nach Eisenmenger 2, 467 ff. halten sich, der jüdischen Vorstellung gemäss, die Dämonen überhaupt gern an unreinen Orten auf, und in Jalkut Rubeni f. 10, 2. (bei Wetstein) findet sich der Satz: Anima idolatrarum, quae venit a spiritu immundo, vocatur porcus.

ben also das εἰσελθεῖν εἰς τοὺς χοίρους den letzteren zu, während doch in der Wirklichkeit nur die ersteren ihrer fixen Idee gemäfs auf die Schweine losgerannt seien [23]). Hier liefse sich zwar des Matthäus ἀπῆλθον εἰς τοὺς χοίρους, für sich genommen, etwa noch von einem Losrennen auf die Heerde verstehen; aber nicht nur mufs Paulus selbst einräumen, dafs das εἰσελθόντες der beiden andern Synoptiker ein wirkliches Hineingehen in die Schweine bezeichne, sondern es hat auch Matthäus, wie die beiden andern, vor dem ἀπῆλθον ein ἐξελθόντες οἱ δαίμονες (sc. ἐκ τῶν ἀνθρώπων), wodurch also die in die Schweine fahrenden Dämonen von den Menschen, aus welchen sie vorher wichen, deutlich genug unterschieden sind [24]). So erzählen also unsre Berichterstatter hier nicht blos wirklich Vorgefallenes, gefärbt durch die Vorstellungsweise ihrer Zeit, sondern hier haben sie einen Zug, der gar nicht auf diese Weise vorgefallen sein kann.

Neuen Anstofs macht die Wirkung, welche die Dämonen in den Schweinen hervorgebracht haben sollen. Kaum in dieselben gefahren nämlich sollen sie die ganze Heerde angetrieben haben, sich in den See zu stürzen, wobei man mit Recht fragt, was denn die Dämonen nun durch das Fahren in die Thiere gewonnen haben, wenn sie diese alsbald vernichteten, und sich somit der so sehr erbetenen leidlichen Interimswohnung selbst wieder beraubten [25])? Die Vermuthung, die Absicht der Dämonen bei Vernichtung der Schweine sei gewesen, die Gemüther der Eigenthümer durch diesen Verlust gegen Jesum einzunehmen, was auch erfolgt sei [26]), ist zu weit hergeholt; die andre, dafs der mit Geschrei auf die Heerde los-ge-

23) s. a. O. S. 474. 485. Ebenso Winer, b. Realw. 1, S. 192.
24) Fritzsche, in Matth. S. 330.
25) Paulus, s. a. O. S. 473 f.
26) Olshausen, S. 387.

sende Dämonische sammt den im Schrecken davonlaufenden Hirten die Schweine scheu gemacht und in's Wasser gejagt habe [26]), würde, wenn sie auch nicht nach dem Obigen dem Text zuwider wäre, doch nicht hinreichen, um das Ertrinken einer Heerde von 2000 Stücken nach Markus, oder überhaupt nur einer grossen Heerde, nach Matthäus, zu erklären. Die Ausflucht, dass wohl nur ein Theil der Heerde ersoffen sei [27]), hat in der evangelischen Erzählung nicht den mindesten Halt. — Vermehrt wird für diesen Punkt die Schwierigkeit durch die nahe liegende Reflexion auf den nicht geringen Schaden, welchen das Ertrinken der Heerde den Eigenthümern brachte, und dessen mittelbarer Urheber Jesus gewesen wäre. Die Orthodoxen, wenn sie Jesum in irgend einer Wendung dadurch rechtfertigen wollen, dass durch Zulassung des Überganges der Dämonen in die Schweine die Heilung des Besessenen möglich gemacht worden sei, und dass doch gewiss Thiere getödtet werden dürfen, damit die Menschen lebendig werden [28]), bedenken nicht, dass sie hiedurch auf die für ihren Standpunkt inconsequenteste Weise die absolute Macht Jesu über das dämonische Reich beschränken. Die Auskunft aber, Jesus habe, sofern die Schweine Juden gehörten, diese für ihre gewinnsüchtige Übertretung des Gesetzes strafen wollen [29]), überhaupt habe er aus göttlicher Vollmacht gehandelt, welche oft zu höheren Zwecken Einzelnes zerstöre, und durch Blitz, Hagel und Überschwemmung vieler Menschen Habe vernichten lasse [30]), worüber Gott

---

26) Paulus, S. 474.

27) Paulus, S. 485; Winer, a. a. O.

28) Ostervey, a. a. O.

29) Ders. ebendas.

30) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in seinen Studien, J. 1, S. 51 f.

der Ungerechtigkeit anzuklagen, allein wäre [31]), — dieß ist wieder die auf orthodoxem Standpunkt unerlaubteste Vermischung des Standes der Erniedrigung Christi mit dem seiner Erhöhung, ein schwärmerisches Hinausgehen über das besonnene paulinische *γενόμενον ὑπὸ νόμον* (Gal. 4, 4.) und *ἑαυτὸν ἐκένωσε* (Phil. 2, 7.), welches uns Jesum völlig entfremdet, indem es ihn auch in Bezug auf die sittliche Beurtheilung seiner Handlungen über das Maafs des Menschlichen hinaushebt. Es blieb daher nur noch übrig, das vom Standpunkt der natürlichen Erklärung vorausgesezte Hineinrennen der Dämonischen unter die Schweine und deren dadurch herbeigeführten Untergang als etwas Jesu selbst Unerwartetes, für das er also auch nicht verantwortlich sei, darzustellen [32]): im offensten Widerspruch gegen die evangelische Darstellung, welche Jesum die Erfolge, sofern er sie auch nicht geradezu bewirkt, doch aufs Bestimmteste vorhersehen läßt [33]). Es scheint daher auf Jesu die Beschuldigung eines Eingriffs in fremdes Eigenthum liegen zu bleiben, wie denn Gegner des Christenthums diese Erzählung sich längst gehörig zu Nutze gemacht haben [34]); wenigstens wäre Pythagoras in ähnlichem Falle weit billiger verfahren, da er die Fische, deren Loslassung er von den Fischern, die sie gefangen hatten, auswirkte, ihnen baar bezahlt haben soll [35]).

Bei diesem Gewebe von Schwierigkeiten, welche namentlich der Punkt mit den Schweinen in die vorliegende Erzählung bringt, ist es kein Wunder, daſs man in Bezug auf diese Anekdote früher als bei den meisten andern aus dem öffentlichen Leben Jesu angefangen hat, die durchgängige historische Realität der Erzählung zu bezweifeln,

31) Olshausen, s. a. O.

32) Paulus.

33) s. Ullmann.

34) s. B. Wegscheider, Dist. 1, S. 32 ff.

35) Jamblich. vita Pythag. no. 36. ed. Kiessling.

und insbesondere den Untergang der Schweine mit der durch Jesum bewirkten Austreibung der Dämonen ausser Beziehung zu setzen. So fand Kaye in der Stellung beider Erfolge ein in der Tradition entstandenes ὕστερον πρότερον. Die Schweine seien schon vor der Landung Jesu durch den Sturm, der während seiner Überfahrt wüthete, in den See gestürzt worden, und als Jesus nachher den Dämonischen heilen wollte, habe entweder er selbst, oder einer aus seinem Gefolge, den Menschen beredet, seine Dämonen seien bereits in jene Schweine gefahren, und haben sie in den See gestürzt; was dann als wirklich so erfolgt aufgenommen und weiter gesagt worden sei [16]). K. Ch. L. Schmidt läfst, als Jesus an's Land stieg, die Hirten ihm entgegen gehen, indessen von den sich selbst überlassenen Schweinen mehrere in das Wasser stürzen, und da nun um eben diese Zeit Jesus dem Dämon auszufahren geboten habe, so haben die Umstehenden Beides in Causalzusammenhang gesetzt [17]). Ohne weitere Bemerkung erkennt man in diesen Erklärungsversuchen, an der grossen Rolle, welche in denselben das zufällige Zusammentreffen verschiedener Umstände spielt, die ungeschickte Vermischung der mythischen Erklärung mit der natürlichen, wie sie den ersten Unternehmungen auf dem mythischen Standpunkt eigen gewesen ist. Da diese Vermischung darin besteht, dafs von dem Unglaublichen in einer Erzählung, statt es aus Zeitvorstellungen herzuleiten, eine historische aber wunderlose Grundlage angenommen wird: so fragt sich, ob in der Zeit der mythischen Bildung

---

36) In der Abhandlung über genetische oder formelle Erklärungsart der Wunder, in Henke's Museum 1, 3, S. 410 ff. Zu loben ist hier auch das Bewusstsein davon, dass die Darstellung bei Matthäus die einfachere, die der beiden andern Evangelisten die ausgeschmücktere ist.

37) Exeg. Beiträge, 2, 109 ff.

der evangelischen Erzählungen sich Vorstellungen finden, aus welchen sich der Zug mit den Schweinen in der vorliegenden Geschichte erklären liefse?

Eine hiehergehörige Zeitmeinung hatten wir schon, nämlich die, dafs Dämonen nicht ohne Leib sein wollen; und, dafs sie gerne an unreinen Orten seien, wefswegen ihnen die Leiber von Schweinen am besten taugen mufsten: indefs erklärt sich hieraus der Zug noch nicht, dafs sie die Schweine in das Wasser gestürzt haben sollen. Doch auch hiefür fehlt es nicht an erklärenden Notizen. Josephus berichtet von einem jüdischen Beschwörer, der durch Salomonische Formeln und Mittel die Dämonen austrieb, dafs er, um die Anwesenden von der Realität seiner Austreibungen zu überführen, in die Nähe des Besessenen ein Wassergefäfs gestellt habe, welches der ausfahrende Dämon umwerfen und dadurch den Zuschauern augenscheinlich zeigen mufste, dafs er aus dem Menschen heraus sei [18]). Auf ähnliche Weise wird von Apollonius von Tyana erzählt, dafs er einem Dämon, der einen Jüngling besessen hatte, befohlen habe, sich mit einem sichtbaren Zeichen zu entfernen, worauf derselbe sich erbot, ein in der Nähe befindliches Standbild umzuwerfen, welches dann zum grofsen Erstaunen aller Anwesenden wirklich in dem Augenblick umfiel, als der Dämon den Jüngling verliefs [19]). Galt hienach das in Bewegung Setzen eines nahen Gegenstandes ohne körperliche Berührung als die sicherste Probe der Realität einer Dämonenaustreibung: so durfte diese Probe auch Jesu nicht fehlen, und zwar,

---

18) Antiq. 8, 2, 5: βαλόμενος δὲ πεῖσαι καὶ παρασχῆσαι τοῖς παρατυγχάνουσιν ὁ Ἐλεάζαρος, ὅτι ταύτην ἔχει ἰσχὺν, ἐτίθει μικρὸν ἔμπροσθεν ἤτοι ποτήριον πλῆρες ὕδατος ἢ ποδόνιπτρον, καὶ τῷ δαιμονίῳ προσέταττεν ἐξιόντι τοῦ ἀνθρώπου ταῦτ' ἀνατρέψαι, καὶ παρασχεῖν ἐπιγνῶναι τοῖς ὁρῶσιν, ὅτι καταλέλοιπε τὸν ἄνθρωπον.

19) Philostr. v. Ap., 4, 20; bei Baur, a. a. O. S. 33.

wenn jener Gegenstand bei einem Eleazar nur μακρὰν von dem Beschwörer und dem Kranken entfernt, mithin der Gedanke an eine Täuschung nicht ganz ausgeschlossen war, so räumt in Bezug auf Jesum Matthäus, hierin ausmalender als die beiden andern, durch die Bemerkung, dafs die Schweineheerde μακρὰν geweidet habe, auch den letzten Rest einer solchen Möglichkeit hinweg. Dafs nun aber diese Probe hier nicht blos an Einem Gegenstande, sondern an mehreren sich zeigte, dieſs hatte seinen Grund in einer andern Rücksicht, welche mit der bisher ausgeführten sich verband. Jesus sollte nämlich nicht bloſs gewöhnliche Besessene, wie den der ersten von uns betrachteten Geschichte, geheilt haben, sondern die schwierigsten Kuren dieser Art sollten ihm gelungen sein. Den gegenwärtigen Fall als einen von äusserster Schwierigkeit darzustellen, darauf ist von vorne herein die ganze Erzählung mit ihrer grellen Schilderung von dem furchtbaren Zustand des Gadarensers angelegt. Zu dem Complicirten eines solchen Falles gehörte nun aber besonders, dafs die Besitzung keine einfache, sondern wie bei Maria Magdalena, ἀφ' ἧς δαιμόνια ἑπτὰ ἐξεληλύθει (Luc. 8, 2.), oder bei der dämonischen Recidive, wo der ausgetriebene Dämon mit sieben ärgeren wiederkommt (Matth. 12, 45.), eine mehrfache war, weſswegen denn hier selbst diese Zahlen noch überboten, und der Darstellung des Markus zufolge gegen 2000 Dämonen in Einem Menschen zu denken sind. Daher nun für die mehreren Dämonen die mehreren Gegenstände, als welche durch den Zutritt oben erwähnter Vorstellungen Thiere und näher Schweine bestimmt wurden. Die Einwirkung der aus dem Menschen vertriebenen Dämonen aber, wie sie an einem Wassergefäſs oder Standbild durch nichts augenscheinlicher sich zeigen konnte, als dadurch, dafs dasselbe gegen sein natürliches, durch das Gesez der Schwere bestimmtes Verhalten umfiel: so konnte sie an Thieren durch nichts sicherer sich bethätigen, als wenn

diese, ihrem natürlichen Lebenstrieb zuwider, sich zu ersäufen veranlafst wurden. Nur diese Entstehung unserer Erzählung aus dem Zusammentreffen verschiedener Zeitvorstellungen und Interessen erklärt auch den oben bemerkten Widerspruch, dafs die Dämonen zuerst die Schweine als Aufenthalt sich erbitten, und unmittelbar d rauf diesen Aufenthalt selbst zerstören. Jene Bitte nämlich ist, wie gesagt, aus der Vorstellung von der Scheue der Dämonen vor Körperlosigkeit erwachsen, diese Zerstörung aber aus der hiemit gar nicht zusammenhängenden von einer Austreibungsprobe; was Wunder, wenn aus so heterogenen Vorstellungen zwei widersprechende Züge in der Erzählung hervorgingen?

Die dritte und letzte ausführlich erzählte Dämonenaustreibung hat das Eigenthümliche, dafs zuerst die Jünger vergeblich die Heilung versuchen, hierauf aber Jesus dieselbe mit Leichtigkeit vollbringt. Sämmtliche Synoptiker nämlich (Matth. 17, 14 ff.; Marc. 9, 14 ff.; Luc. 9, 37 ff.) berichten einstimmig, wie Jesus mit seinen drei Vertrautesten vom Verklärungsberge herabgekommen sei, habe er seine übrigen Jünger in der Verlegenheit gefunden, dafs sie einen besessenen Knaben, welchen sein Vater zu ihnen gebracht hatte, nicht im Stande gewesen seien zu heilen.

Auch in dieser Erzählung findet eine Abstufung statt von der gröfsten Einfachheit bei Matthäus bis zur gröfsten Ausführlichkeit der Schilderung bei Markus, was denn auch hier wieder die Folge gehabt hat, dafs man den Bericht des Matthäus als den der Thatsache am fernsten stehenden den Relationen der beiden andern nachsetzen zu müssen glaubte [40]. Im Eingang läfst Matthäus Jesum, vom Berge herabgestiegen, zu dem ὄχλος stofsen, hierauf den Vater des Knaben zu ihm treten und ihn fufsfällig um

40) Scholz, S. 319.

Heilung desselben bitten; nach Lukas kommt ihm der ὄχλος entgegen; nach Markus endlich sieht Jesus um die Jünger viel Volks und Schriftgelehrte, die mit ihnen streiten, das Volk, wie es seiner ansichtig wird, läuft hinzu und begrüfst ihn, er aber fragt, was sie streiten? worauf der Vater des Knaben das Wort nimmt. Hier haben wir in Bezug auf das Benehmen des Volks wieder einen Klimax: aus dem zufälligen Zusammentreffen mit demselben bei Matthäus war schon bei Lukas ein Entgegenkommen des Volks geworden, und dieses steigert nun Markus zu einem Herbeilaufen, um Jesum zu begrüfsen, wozu er noch das abenteuerliche ἐξεθαμβήθη fügt. Was in aller Welt hatte das Volk, wenn Jesus mit einigen Jüngern daherkam, so sehr zu erstaunen? Dieſs bleibt durch alle andern Erklärungsgründe, die man aufgesucht hat, so unerklärt, dafs ich den Gedanken des Euthymius nicht so absurd finden kann, wie Fritzsche ihn dafür ausgiebt, es sei an dem eben vom Verklärungsberg herabgestiegenen Jesus noch etwas von dem himmlischen Glanz, der ihn dort umleuchtet hatte, sichtbar gewesen, wie bei Moses, als er vom Sinai herunterkam (2 Mos. 34, 29 f.). Dafs unter diesem Volksgedränge zufällig auch Schriftgelehrte sich befunden haben, welche den Jüngern wegen der mifslungenen Heilung zusetzten und sie in einen Streit verwickelten, ist zwar an und für sich gar wohl denkbar, aber im Zusammenhang mit jenen Übertreibungen hinsichtlich des Verhaltens der Menge mufs auch dieser Zug verdächtig werden, zumal die beiden andern Berichterstatter ihn nicht haben; so dafs, wenn sich zeigen läfst, auf welche Weise der Referent dazu kommen konnte, ihn aus eigener Combination hinzuzufügen, wir ihn mit höchster Wahrscheinlichkeit fallen lassen dürfen. In Bezug auf die Fähigkeit Jesu, Wunder zu thun, hiefs es bei Markus früher einmal (8, 11.) bei Gelegenheit der Forderung eines himmlischen Zeichens von den Pharisäern: ἤρξαντο συζητεῖν αὐτῷ, und so liefs er,

denn hier, wo die Jünger sich unfähig zum Wunderthun zeigten, die grossentheils zur pharisäischen Sekte gehörigen γραμματεῖς als συζητοῦντας τοῖς μαθηταῖς auftreten. — Auch in der folgenden Schilderung der Umstände des Knaben findet dieselbe Abstufung in Bezug auf die Ausführlichkeit statt, nur dass Matthäus das σεληνιάζεται eigen hat, welches man ihm nie hätte zum Vorwurf machen sollen [41]), da die Herleitung periodischer Krankheiten vom Monde im Zeitalter Jesu nichts Ungewöhnliches war [42]). Dem Markus ist die Bezeichnung des den Knaben besitzenden πνεῦμα als ἄλαλον (V. 17.) und κωφὸν (V. 25.) eigenthümlich; es konnte nämlich das Ausstossen unartikulirter Laute während des epileptischen Anfalles als Stummheit, und das für jede Anrede unzugängliche Verhalten des Kranken als Taubheit des Dämons angesehen werden.

Wie der Vater Jesum von dem Gegenstand des Streits und der Unfähigkeit seiner Jünger, den Knaben zu heilen, unterrichtet hat, bricht Jesus in die Worte aus: γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη κ. τ. λ. Vergleicht man bei Matthäus den Schluss der Erzählung, wo Jesus den Jüngern auf die Frage, warum sie den Kranken nicht haben heilen können, zur Antwort giebt: διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν, und hieran die Schilderung der hergeversetzenden Macht schliesst, welche ein auch nur senfkorngrosser Glaube habe (V. 19 ff.): so kann man nicht zweifelhaft sein, dass nicht auch jene unwillige Anrede sich auf die Jünger beziehe, in deren Unfähigkeit, den Dämon auszutreiben, Jesus einen Beweis ihres noch immer mangelhaften Glaubens fand [43]). Diese schliessliche Erklärung des Unvermögens der Jünger aus ihrer ἀπιστία lässt Lukas weg, und

---

41) Wie Schulz a. a. O. zu thun scheint.

42) s. die von Paulus ex. Handb. 1, b, S. 369, und von Winer, 1, S. 191 f. angeführten Stellen.

43) so Fritzsche z. d. St.

Markus thut ihm nicht nur dieses nach, sondern flicht auch V. 21—24. eine ihm eigenthümliche Zwischenscene zwischen Jesus und dem Vater ein, in welcher er zuerst Einiges über die Krankheitsumstände theils aus Matthäus, theils aus eigenen Mitteln nachholt, hierauf aber den Vater zur πίστις aufgefordert werden, und sofort mit Thränen die Schwäche seines Glaubens und den Wunsch einer Stärkung desselben aussprechen läfst. Dieses zusammengenommen mit der Notiz von den streitenden Schriftgelehrten, wird man nicht irre gehen, wenn man bei Markus und wohl auch bei Lukas die Anrede: ὦ γενεὰ ἄπιστος, auf das Publikum im Unterschied von den Jüngern, nach Markus namentlich auch auf den Vater des Knaben bezieht, dessen Unglaube hier als der Heilung hinderlich, wie anderwärts (Matth. 9, 2.) der Glaube der Angehörigen als derselben förderlich dargestellt wird. Da aber beide Evangelisten diesen Sinn dadurch hervorbringen, dafs sie die Erklärung der Unwirksamkeit der Jünger aus ihrer ἀπιστία sammt dem Ausspruch über die Berge versetzende Macht des Glaubens hier weglassen: so fragt sich, ob die andern Verbindungen, in welche sie diese Reden stellen, passender als die bei Matthäus sind? Bei Lukas nun steht der Ausspruch: wenn ihr Glauben habt, wie ein Senfkorn u. s. f. (denn das διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν haben beide gar nicht), nur mit der geringen Variation, dafs statt des Bergs ein Baum genannt ist, 17, 5. 6. ausser aller Verbindung weder mit dem Vorhergehenden noch Folgenden als ein versprengtes Redestück kleinster Gröfse, mit der ohne Zweifel nach Art von Luc. 11, 1. und 13, 23. gemachten Einleitung, dafs die Jünger Jesum bitten: πρόσθες ἡμῖν πίστιν. Markus giebt die Sentenz vom Berge versetzenden Glauben als Nutzanwendung zu der Geschichte vom verfluchten Feigenbaum, wo sie auch Matthäus wieder hat. Aber dazu pafst, wie wir bald sehen werden, der Ausspruch gar nicht, sondern, wenn wir nicht ganz darauf

verzichten wollen, etwas von dem Anlafs zu wissen, bei welchem er gethan worden ist, so müssen wir die Verbindung bei Matthäus als die ursprüngliche annehmen; denn zu einer den Jüngern mifslungenen Kur pafst er vortrefflich. — Ausser dem Zwischenspiel mit dem Vater hat Markus die Scene auch dadurch noch effektvoller zu machen gesucht, dafs er während jener Zwischenhandlung einen Volkszulauf entstehen, nach Austreibung des Dämons den Knaben *ὡσεὶ νεκρὸν*, so dafs Viele sagten, *ὅτι ἀπέθανεν*, hinsinken, und von Jesu, wie er sonst bei Todten that (Matth. 9, 25.), durch ein *κρατεῖν τῆς χειρὸς* aufgerichtet und ins Leben zurückgerufen werden läfst.

Während nach vollendeter Kur Lukas durch eine kurze Hinweisung auf das Erstaunen des Volkes schliefst, lassen die ersten Synoptiker beide die Jünger, als sie mit Jesu allein sind, die Frage an ihn richten, warum sie nicht im Stande gewesen seien, den Dämon auszutreiben? was er nun bei Matthäus zunächst auf die erwähnte Weise aus ihrem Unglauben, bei Markus aber daraus erklärt, dafs *τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν, εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ*, was auch Matthäus nach den Reden über Unglauben und Glaubensmacht noch hinzufügt. Dieſs scheint nun bei Matthäus eine üble Zusammensetzung zu geben; denn wenn zu der Heilung Fasten und Beten erforderlich war: so hätten die Jünger, falls sie nicht vorher gefastet hatten, auch mit dem festesten Glauben den Dämon nicht auszutreiben vermocht [44]). Ob nun die Auskunft genüge, die beiden von Jesu namhaft gemachten Gründe der Unwirksamkeit der Jünger dadurch zu vereinigen, dafs man Fasten und Beten eben als Stärkungsmittel des Glaubens betrachtet [45]), oder ob mit Schleiermacher eine Zusammenstellung von nicht zusammengehörigen Aussprüchen an-

44) Schleiermacher, S. 130.

45) Hofsen, Immanuel, S. 197; Fritzsche z. d. St.

zunehmen sei, bleibe hier dahingestellt. Dafs übrigens eine solche geistige und leibliche Diät des Exorcisten auf den Besessenen von Wirkung sein sollte, hat man befremdlich gefunden, und indem man eine solche mit Porphyrius [46]) eher dem Kranken angemessen dachte, hat man die *προσευχὴ καὶ νηστεία* als eine dem Besessenen, um die Kur radikal zu machen, gegebene Vorschrift angesehen [47]). Allein in offenbarem Widerspruch gegen die Erzählung. Denn wenn Fasten und Beten von Seiten des Kranken zum Gelingen der Kur erforderlich gewesen wäre: so hätten wir eine allmählige Heilung und keine plözliche, was doch alle Kuren sind, die in den Evangelien von Jesu erzählt werden, und wie namentlich diese durch das *καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης* bei Matthäus, so wie durch das zwischen *ἐπετίμησε κ. τ. λ.* und *ἀπέδωκε κ. τ. λ.* hineingestellte *ἰάσατο* bei Lukas deutlich genug bezeichnet ist. Freilich will Paulus jenen Ausdruck des Matthäus gerade zu seinem Vortheil wenden, indem er ihn so versteht, von jener Zeit an sei nun der Knabe durch Anwendung der vorgeschriebenen Diät allmählig vollends gesund geworden. Allein man darf nur dieselbe Formel, wo sie sonst in den Evangelien als Schlufsformel von Heilungsgeschichten vorkommt, betrachten, um sich von der Unmöglichkeit jener Deutung zu überzeugen. Wenn z. B. die Geschichte von der Heilung der Blutflüssigen mit der Bemerkung schliefst (Matth. 9, 22.): *καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης*, so wird man dieſs doch nicht übersezen wollen: *et exinde mulier paulatim servabatur*, sondern es kann nur heifsen: *servata erat, servatam se praebuit, ab illo temporis momento.* Ein Anderes, worauf sich Paulus beruft, um zu beweisen, dafs Jesus hier ein fortzusetzendes Heilverfahren eingeleitet habe, ist das *ἀπέ-*

---

46) de abstinent. 2, p. 204 und 417 f. s. Winer, 1, S. 191.
47) Paulus, ex. Handb. 2, S. 471 f.

δοναι αὐτὸν τῷ πατρὶ αὐτοῦ bei Lukas, was nach ihm ziemlich überflüssig wäre, wenn es nicht ein Übergeben zu besonderer Fürsorge bezeichnen sollte. Allein ἀποδίδωμι heifst nicht zunächst übergeben, sondern zurückgeben, und so liegt in dem Satze nur der Sinn: *puerum, quem sanandum acceperat, sanatum reddidit*, oder, dafs er den einer fremden Gewalt, des Dämons, verfallenen Sohn den Eltern als den ihrigen zurückgegeben habe. Endlich, wie willkürlich ist es, wenn Paulus das ἐκπορεύεται (Matth. V. 21.) in der engeren Bedeutung eines völligen Weggehens vom vorläufigen Ausfahren, was schon auf das Wort Jesu (V. 18.) geschehen sei, unterscheidet. So dafs uns auch hier keine successive Kur berichtet ist, sondern, wie sonst immer, eine momentane, weswegen denn auch die προσευχὴ und νηστεία nicht als Vorschrift für den Patienten gefafst werden können.

Zu dieser ganzen Geschichte mufs eine analoge Erzählung aus 2 Kön. 4, 29 ff. verglichen werden. Hier will der Prophet Elisa einen gestorbenen Knaben dadurch wieder zum Leben bringen, dafs er seinen Knecht Gehasi mit seinem Stabe sendet, welchen dieser dem Todten auf das Angesicht legen soll; aber das Vornehmen des Knechts bleibt ohne Erfolg, und Elisa mufs selbst kommen und den Knaben in's Leben rufen. Das gleiche Verhältnifs, wie in dieser A. T.lichen Geschichte zwischen dem Propheten und seinem Diener, sehen wir in der N. T.lichen Erzählung zwischen dem Messias und seinen Jüngern, dafs diese ohne ihn nichts thun können, dafs aber er, was ihnen zu schwer ist, mit Sicherheit vollbringt. Ebendamit aber sehen wir auch die Tendenz beider Erzählungen: sie ist, durch Hinweisung auf den Abstand zwischen ihm und selbst seinen vertrautesten Schülern den Meister zu heben; oder, wenn wir die vorliegende evangelische Erzählung mit der von dem gadarenischen Besessenen zusammenhalten, so können wir sagen: wie jener früher erwogene Fall an

sich selbst als einer von höchster Schwierigkeit geschildert wurde, so dieser durch das Verhältnifs, in welches die demselben gewachsene Kraft Jesu zu der, wenn auch sonst noch so grofsen, doch hier nicht ausreichenden Kraft seiner Jünger gestellt wird.

Von den übrigen, kürzer erzählten Dämonenaustreibungen ist die Heilung eines dämonisch Stummen und eines ebenso Blindstummen oben bei Gelegenheit des daran sich knüpfenden Vorwurfs eines höllischen Bündnisses, so wie die der zusammengebückten Frau in der allgemeinen Betrachtung über die Dämonischen bereits genügend zur Sprache gekommen; die der besessenen Tochter des kananäischen Weibes aber (Matth. 15, 22 ff. Marc. 7, 25 ff.) hat nur das Eigenthümliche, dafs sie von Jesu durch ein Wort aus der Entfernung bewirkt wird, wovon später.

Wenn nun den evangelischen Berichten zufolge in allen diesen Fällen die Austreibung des Dämons Jesu gelungen ist: so bemerkt Paulus, dafs diese Art von Heilungen, unerachtet sie für das Ansehen Jesu bei der Menge das Meiste gewirkt habe, doch an sich die leichteste gewesen sei, und auch de Wette will für die Heilung der Dämonischen, aber auch nur für sie, eine psychologische Erklärung gelten lassen[48]); Bemerkungen, welchen wir nicht werden umhin können beizutreten. Denn sehen wir als die wirkliche Grundlage des Zustands der Dämonischen bald eine Art von Verrückung, bald krampfhafte Stimmung des Nervensystems an, so wissen wir, dafs auf psychische und Nervenkrankheiten am ehesten auch psychisch einzuwirken ist, eine Einwirkung, zu welcher bei dem überwiegenden Ansehen Jesu als Propheten und später selbst als des Messias alle Bedingungen vorhanden waren. Nun aber findet unter solchen Zuständen eine bedeutende Abstu-

48) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 438. L. J. 1, 2, S. 223; de Wette, bibl. Dogm. §. 222, Anm. c.

fung statt, je nachdem sich die psychische Verrückung mehr oder weniger auch schon körperlich fixirt hat, und die Verstimmung des Nervensystems mehr oder minder habituell geworden und in die übrigen Systeme übergegangen ist. Es stellt sich also der Kanon: je mehr das Übel blos in einer Verstimmung des Gemüthes lag, auf welches Jesus unmittelbar durch sein Wort geistig wirken konnte, oder in einer leichteren des Nervensystems, auf welches er durch Vermittlung des Gemüths gewaltigen Eindruck zu machen im Stande war: desto eher war es möglich, dafs Jesus λόγῳ (Matth. 8, 16.) und παραχρῆμα (Luc. 13, 13.) dergleichen Zuständen ein Ende machen konnte; je mehr aber umgekehrt das Übel sich auch schon als körperliche Krankheit festgesezt hatte, desto schwerer ist anzunehmen, dafs Jesus im Stande gewesen sei, auf rein psychologische Weise und augenblicklich Hülfe zu schaffen. Ein zweiter Kanon ergiebt sich daraus, dafs, um bedeutend geistig einwirken zu können, das ganze Ansehen Jesu als Propheten mitwirken mufste, weswegen er in Zeiten und Gegenden, wo er längst in diesem Rufe stand, leichter auf jene Weise wirken konnte, als wo nicht.

An diese beiden Mafsstäbe die evangelischen Erzählungen gehalten, steht der ersten von dem Vorgang in der Synagoge zu Kapernaum, sobald man nur davon abgeht, sie als durchaus historisch zu betrachten, nicht mehr allzuviel entgegen. Denn ob sie gleich so lautet, als hätte der Dämon Jesum aus sich selbst erkannt, so kann doch theils der in jenen Gegenden bereits sich ausbreitende Ruf Jesu, theils seine gewaltige Rede in der Synagoge auf den Dämonischen den Eindruck, wenn auch nicht, dafs Jesus der Messias sei, wie die Evangelisten sagen, doch, dafs er ein Prophet sein müsse, gemacht, und so seinem Worte Nachdruck gegeben haben. Was aber den Zustand des Kranken betrifft, so wird uns nur von der fixen Idee desselben, besessen zu sein, und von krampfhaften Anfällen gemeldet,

welche möglicherweise von der leichteren Art gewesen sein könnten, der sich auf psychologischem Wege beikommen liefs. Schwieriger in beiden Hinsichten ist die Heilung der Gadarener. Denn einmal war Jesus am jenseitigen Ufer nicht so bekannt, und dann wird uns der Zustand derselben als ein so heftiger und eingewurzelter Wahnsinn geschildert, dafs hier schwerlich ein Wort Jesu genügen konnte, um dem schrecklichen Zustand ein Ende zu machen. Hier reicht somit die natürliche Erklärung von Paulus nicht hin, sondern, wenn überhaupt noch etwas von der Erzählung stehen bleiben soll, so müfste man annehmen, dafs, wie andre Theile derselben, so namentlich die Schilderung von dem Zustande des Kranken sagenhaft übertrieben sei. Ebendiefs wäre in Bezug auf die Heilung des mondsüchtigen Knaben anzunehmen, da eine von Kindheit an (Marc. V. 21.) dauernde, so heftige und in bestimmten Perioden sich wiederholende Epilepsie etwas zu sehr im Körper eingewurzeltes ist, als dafs die Möglichkeit einer so schnellen reinpsychologischen Hülfe glaublich sein könnte. Dafs aber selbst Stummheit und vieljährige Verkrümmung, welche doch nicht mit Paulus als blofse närrische Einbildung, man dürfe nicht reden oder sich aufrichten[49]), genommen werden kann, auf ein Wort gewichen sei, wird man ohne vorgefafste dogmatische Meinungen sich nicht überreden können. Am wenigsten endlich läfst sich denken, dafs auch ohne das Imposante seiner Gegenwart der Wunderthäter aus der Ferne habe wirken können, wie diefs Jesus auf die Tochter des kananäischen Weibes gethan haben soll.

So sehr sich also der Natur der Sache nach annehmen liefse, dafs Jesus manche an vermeintlich dämonischer Verrückung oder Nervenstörung leidende Personen auf psychische Weise durch die Übermacht seines Ansehens und Wortes ge-

49) ex. Handb. z. d. St.

heilt habe: so augenscheinlich ist es doch (wenn man nicht mit Venturini [50]) und Kaiser [51]) annehmen will, Kranke dieser Art haben sich nicht selten geheilt geglaubt, wenn nur durch Jesu Einwirkung die Krisis gebrochen war, und die Referenten haben sie dafür ausgegeben, weil sie nichts Weiteres von ihnen erfuhren und also von der wahrscheinlich wiedergekehrten Krankheit nichts wufsten), dafs die Sage auch in diesem Felde nicht gefeiert, sondern die leichteren Fälle, welche allein auf jene Weise kurirt werden konnten, mit den schwersten und complicirtesten vertauscht hat, auf welche eine psychologische Heilart gar keine Anwendung finden konnte [52]). Ob sich hiemit die obige Verweigerung jedes Zeichens von Seiten Jesu vereinigen lasse, oder ob, um diese begreiflich zu finden, auch solche psychologisch erklärbare Heilungen, welche aber doch nur als Wunder erscheinen konnten, Jesu abgesprochen werden müssen, und ob hinwiederum nach Entziehung auch dieser Grundlage die Ausbildung so vieler Wundererzählungen von Jesu sich erklären lasse? soll hier nur als Frage aufgestellt werden.

Werfen wir schliefslich noch einen Blick auf das johanneische Evangelium, welches von Dämonischen und deren Heilung durch Jesum nichts hat, so ist diefs dem Apostel Johannes, dem voraussezlichen Verfasser, nicht selten als ein Zeichen geläuterter Ansichten zum Vortheil angerechnet worden [53]). Allein, wenn der genannte Apostel

---

50) Natürliche Geschichte u. s. f. 2, S. 429.

51) Bibl. Theologie, 1, S. 196.

52) Zu den vorübergehenden Verstimmungen, auf welche Jesus psychologisch eingewirkt haben kann, lässt sich vielleicht auch der Fieberanfall der Schwiegermutter Petri zählen, welchen Jesus nach Matth. 8, 14 ff. parall. gehoben hat.

53) So mehr oder minder von Eschhorn, in der allg. Bibliothek, 4, S. 435; Herder, von Gottes Sohn u. s. f., S. 20; Wes-

an wirkliche Teufelsbesitzungen nicht glaubte, so hatte er als Verfasser des vierten Evangeliums, der gewöhnlichen Ansicht von seinem Verhältnifs zu den Synoptikern zufolge, die bestimmteste Veranlassung, sie zu berichtigen, und der Verbreitung einer nach seiner Ansicht falschen Meinung durch eine Darstellung dieser Heilungen vom richtigen Gesichtspunkt aus vorzubeugen. Doch wie konnte der Apostel Johannes zur Verwerfung der Ansicht, dafs jene Krankheiten ihren Grund in dämonischen Besitzungen haben, kommen? Sie war nach Josephus jüdische Volksansicht in jener Zeit, von der ein palästinischer Jude, der, wie Johannes, erst in späteren Jahren in das Ausland wanderte, nicht mehr im Stande war, sich loszumachen; sie war, der Natur der Sache und den synoptischen Berichten zufolge, Ansicht Jesu selbst, seines angebeteten Meisters, von welcher der Lieblingsjünger gewifs keinen Finger breit abzuweichen geneigt war. Theilte aber Johannes mit seinen Volksgenossen und Jesu selbst die Annahme wirklicher Dämonenbesitzungen, und bildete die Heilung solcher Personen einen Haupttheil, ja vielleicht die eigentliche Grundlage der angeblichen Wunderthätigkeit Jesu: wie kommt es, dafs er dessenungeachtet in seinem Evangelium ihrer keine Erwähnung thut? Dafs er sie übergangen habe, weil die übrigen Evangelisten genug dergleichen Geschichten aufgenommen hatten, sollte man doch endlich aufhören zu sagen, da er ja mehr als Eine von ihnen schon berichtete Wundergeschichte wiederholt hat, und sagt man, diese habe er wiederholt, weil sie der Berichtigung bedurften: so haben wir bei Erwägung der synoptischen Relationen von den Heilungen der Dämonischen gesehen, dafs bei manchen derselben eine Zurückführung auf die einfache geschichtliche Grundlage gar sehr am Orte

---

schneider, Einl. in das Evang. Joh. S. 313.; de Wette, bibl. Dogm. §. 269.

gewesen wäre. So bliebe noch, dafs Johannes aus Anbequemung an die griechische Cultur der Kleinasiaten, unter welchen er geschrieben haben soll, die ihnen unglaublichen oder anstössigen Dämonengeschichten aus seinem Evangelium weggelassen hätte. Aber konnte und durfte wohl, mufs man auch hier fragen, ein Apostel aus blofser Accommodation an die feinen Ohren seiner Zuhörer einen so wesentlichen Zug des Wirkens Jesu zurückbehalten? Gewifs vielmehr deutet auch dieses Stillschweigen auf einen Verfasser hin, welcher die Wirksamkeit Jesu nicht aus eigener Anschauung, sondern nur aus einer durch hellenischen Einflufs modificirten Tradition kannte, in welcher daher die der höheren griechischen Bildung weniger entsprechenden Dämonenaustreibungen entweder ganz verschwunden, oder doch so zurückgetreten waren, dafs sie vom Verfasser des Evangeliums übergangen werden konnten.

§. 90.

Heilungen von Aussätzigen.

Unter den Kranken, welche Jesus heilte, spielen gemäfs dem leicht Hautkrankheiten erzeugenden Klima von Palästina die Aussätzigen eine Hauptrolle. Wo Jesus der synoptischen Erzählung zufolge die Abgesandten des Täufers auf die faktischen Beweise seiner Messianität hinweist (Matth. 11, 5.), führt er unter diesen auch das λεπροὶ καθαρίζονται auf; wo er seine Jünger bei der ersten Aussendung zu allerhand Wunderthaten bevollmächtigt, stellt er die Reinigung der Aussätzigen oben an (Matth. 10, 8.), und zwei Fälle von solchen Heilungen werden uns im Einzelnen erzählt.

Der eine Fall ist allen Synoptikern gemeinschaftlich, wiewohl sie ihn in verschiedenen Zusammenhang stellen. Matthäus nämlich läfst Jesu beim Herabgehen von dem Berge, auf welchem er die Bergrede gehalten (8, 1 ff.), die übrigen in unbestimmter Stellung am Anfang seiner gali-

läischen Wirksamkeit (Marc. 1, 40 ff. Luc. 5, 12 ff.) einen Aussätzigen begegnen, der ihn fuſsfällig um Heilung anfleht, und diese auch durch eine Berührung Jesu erhält, welcher ihn sofort anweist, sich dem Gesetze (3 Mos. 14, 2 ff.) gemäſs dem Priester zur Reinerklärung zu stellen. Der Zustand des Menschen wird von Matthäus und Markus einfach durch λεπρὸς, von Lukas sogar durch πλήρης λέπρας bezeichnet. Nach Paulus freilich war eben dieses Vollsein von Aussaz ein Symptom der Heilbarkeit, indem das Ausschlagen und Abblättern des Aussatzes auf der ganzen Haut die Reinigungskrisis bezeichne, und demgemäſs stellt sich jener Ausleger den Hergang folgendermaſsen vor [1]). Der Aussätzige geht Jesum als den Messias um ein Gutachten über seinen Zustand und nach Befund um eine Reinerklärung an (εἰ θέλεις, δύνασαί με καθαρίσαι), welche ihm den Gang zum Priester entweder ersparen, oder doch eine tröstliche Hoffnung auf denselben mitgeben sollte. Jesus, indem er sich zu einer Untersuchung bereit erklärt (θέλω), streckt die Hand aus, um ihn zu befühlen, ohne daſs doch der vielleicht noch ansteckende Kranke ihm zu nahe käme, und nach genauer Untersuchung spricht er als Ergebniſs derselben die Überzeugung aus, daſs die Krankheit nicht mehr ansteckend sei (καθαρίσθητι), worauf sich denn wirklich bald und leicht (εὐθέως) der Aussaz vollends ganz verlor.

Hier ist vor Allem die Behauptung, der Aussätzige sei gerade in der Reinigungskrise gewesen, dem Texte fremd, welcher bei den zwei ersten Evangelisten von Aussaz schlechtweg spricht, während das πλήρης λέπρας des dritten nichts Andres bedeuten kann, als das A. T.liche מְצֹרָע כַּשָּׁלֶג (2 Mos. 4, 6. 4 Mos. 12, 10. 2 Kön. 5, 27.), was dem Zusammenhang nach jedesmal den höchsten Grad

1) Exeg. Handb. 1, b, S. 698 ff.

des Aussatzes bezeichnet. Dafs das καθαρίζειν nach hebräischem und hellenistischem Sprachgebrauch auch blofs reinerklären bedeuten könne, ist zwar nicht in Abrede zu stellen, nur müfste es diese Bedeutung in dem ganzen Abschnitt beibehalten. Dafs nun aber, nachdem von Jesu erzählt war, er habe das καθαρίσθητι gesprochen, Matthäus noch ein καὶ εὐθέως ἐκαθαρίσθη κ. τ. λ. in dem Sinne, dafs also der Kranke wirklich von Jesu reinerklärt worden sei, hinzugefügt haben sollte, ist der albernen Tautologie wegen so undenkbar, dafs hier, aber dann auch im ganzen Abschnitt, das καθαρίζεσθαι von wirklichem Gereinigtwerden zu nehmen ist. An das λεπροὶ καθαρίζονται (Matth. 11, 5.) und λεπροὺς καθαρίζετε (Matth. 10, 8.), wo doch das letztere Wort weder blofse Reinerklärung, noch auch etwas Anderes als in der vorliegenden Erzählung bezeichnen kann, genügt es zu erinnern. Woran aber die natürliche Deutung der Anekdote am entschiedensten scheitert, das ist die Zerreissung des θέλω, καθαρίσθητι. Wer wird sich überreden können, dafs diese in allen drei Berichten unmittelbar verbundenen Worte durch eine ziemliche Pause getrennt gewesen, dafs das θέλω bei oder eigentlich vor dem Befühlen, das καθαρίσθητι aber nach demselben gesprochen worden sei, da doch sämmtliche Evangelisten beide Worte ohne Unterschied während der Berührung gesprochen sein lassen? Gewifs würde, wenn der angegebene Sinn der ursprüngliche wäre, wenigstens Einer der Evangelisten, statt des ἥψατο αὐτοῦ ὁ Ἰησοῦς λέγων· θέλω, καθαρίσθητι, sagen: ὁ Ἰ. ἀπεκρίνατο· θέλω, καὶ ἁψάμενος αὐτοῦ εἶπε· καθαρίσθητι. Ist aber das καθαρίσθητι in Einem Zuge mit θέλω gesprochen, so dafs Jesus lediglich in Folge seines Willens, ohne dazwischeneingetretene Untersuchung, das καθαρίζεσθαι eintreten liefs: so kann dieſs unmöglich eine Reinerklärung, wozu es einer vorgängigen Untersuchung bedurfte, sondern mufs ein wirkliches Reinmachen gewesen sein. In diesem Zusammenhang

ist dann auch das ἅπτεσθαι nicht von untersuchender Berührung zu verstehen, sondern, wie sonst immer in solchen Erzählungen, von heilender.

Für seine natürliche Erklärung dieses Vorgangs beruft sich Paulus auf den Kanon, dafs überall in einer Erzählung das Gewöhnliche und Ordentliche vorausgesezt werden müsse, wo nicht das Gegentheil ausdrücklich angegeben sei [2]), ein Kanon, welcher an der der ganzen rationalistischen Auslegung eigenthümlichen Zweideutigkeit leidet, was für uns, und was für die auszulegenden Schriftsteller gewöhnlich und ordentlich ist, nicht zu unterscheiden. Allerdings, wenn ich einen Gibbon vor mir habe, so darf ich in seinen Erzählungen, sofern er nicht ausdrücklich das Gegentheil anmerkt, nur natürliche Ursachen und Vorgänge voraussetzen, weil von der Bildung eines solchen Schriftstellers aus das Übernatürliche höchstens als seltenste Ausnahme denkbar ist: schon anders verhält sich dieſs bei einem Herodot, in dessen Vorstellungsweise das Eingreifen höherer Mächte keineswegs ungewöhnlich und ausser der Ordnung ist, und vollends in einer auf jüdischem Boden gewachsenen Anekdotenreihe, deren Zweck ist, ein Individuum als höchsten Propheten, als mit Gott innigst verbundenen Menschen darzustellen, versteht sich das Übernatürliche so sehr von selbst, dafs jener rationalistische Kanon sich dahin umkehrt: wo in solchen Erzählungen auf Erfolge Gewicht gelegt ist, welche, als natürliche betrachtet, keine Wichtigkeit haben würden, da müfsten übernatürliche Ursachen ausdrücklich ausgeschlossen sein, wenn nicht, dafs solche im Spiele gewesen, als Ansicht des Erzählers vorausgesezt werden sollte. In der vorliegenden Geschichte ist überdieſs das Ausserordentliche des Hergangs dadurch hinlänglich angedeutet, dafs es heifst, auf Jesu Wort habe den Kranken der Aussaz alsbald ver-

2) a. a. O. S. 705 u. sonst.

lassen. Freilich weifs Paulus, wie schon bemerkt, diese Angabe auf eine allmählige natürliche Genesung zu deuten, da εὐθέως, wodurch die Evangelisten die Zeit derselben bestimmen, je nach dem verschiedenen Zusammenhange das einemal sogleich bedeute, das andremal nur bald und ungehindert. Dieſs eingeräumt, soll nun das bei Markus in unmittelbarem Zusammenhang folgende εὐθέως ἐξέβαλεν αὐτὸν (V. 43.) sagen wollen, bald und ungehindert habe Jesus den Geheilten hinausgetrieben? Oder soll in zwei aufeinander folgenden Versen das Wort in verschiedenem Sinne genommen werden?

Ist somit nach der Absicht der evangelischen Referenten von einem augenblicklichen Verschwinden des Aussatzes auf das Wort und die Berührung Jesu hin die Rede: so ist, sich dieſs denkbar zu machen, freilich noch eine ganz andre Aufgabe, als die, das augenblickliche Zurechtbringen eines mit fixer Idee Behafteten, oder einen bleibend stärkenden Eindruck auf einen Nervenkranken sich vorzustellen. Dafs eine, in Folge tiefer Verderbniſs der Säfte durch den hartnäckigsten und bösartigsten aller Ausschläge zerfressene Haut durch ein Wort und eine Berührung augenblicklich rein und gesund geworden sein sollte, dieſs ist, weil es etwas einer langen Reihe von Vermittlungen Bedürftiges als unmittelbar eingetreten darstellt, so undenkbar[3]), dafs es jeden, der ausserhalb gewisser Vorurtheile steht (was der Kritiker immer soll), unwillkührlich an das Fabelreich erinnern mufs. Und im fabelhaften Gebiet morgenländischer, näher jüdischer Sage finden wir wirklich das plötzliche sowohl Entstehen- als Verschwindenmachen des Aussatzes zuerst. Als Jehova den Moses zum Behuf seiner Sendung nach Ägypten mit der Fähigkeit, allerlei Zeichen zu thun, ausrüstete, hieſs er ihn unter Anderem auch seine Hand in den Busen stecken, und als er sie

3) vgl. Hase, l. J. §. 86.

herauszog, war sie von Aussaz bedeckt: er mufste sie noch einmal hineinstecken, und beim abermaligen Herausziehen war sie wieder rein (2 Mos. 4, 6. 7.). Später, wegen eines Empörungsversuchs gegen Moses, wurde seine Schwester Mirjam plözlich mit Aussaz geschlagen, aber auf die Fürbitte des Moses bald wieder geheilt (4 Mos. 12, 10 ff.). Besonders aber spielt unter den Wunderthaten des Propheten Elisa die Heilung eines Aussätzigen, deren auch Jesus (Luc. 4, 27.) gedenkt, eine bedeutende Rolle. Der syrische Feldherr Naëman, welcher am Aussaz litt, wandte sich an den israëlitischen Propheten um Hülfe; dieser liefs ihm die Weisung geben, er solle sich siebenmal im Jordan waschen, worauf auch wirklich der Aussaz wich, welchen aber der Prophet später veranlafst war, auf seinen betrügerischen Diener Gehasi überzutragen (2 Kön. 5.). Ich wüfste nicht, was wir ausser diesen A. T.lichen Vorgängen noch weiter bedürfen sollten, um die Entstehung der evangelischen Anekdote erklärbar zu finden. Was der erste Goël in Jehova's Auftrag vermochte, das, wie gesagt, mufste auch der zweite zu thun im Stande sein, und ohnehin hinter einem Propheten durfte der Propheten gröfster nicht zurückbleiben. Waren hienach ohne Zweifel schon in dem jüdischen Messiasbilde dergleichen Heilungen mitbegriffen, so waren noch bestimmter die Christen, welche den Messias in Jesu wirklich erschienen glaubten, veranlafst, seine Geschichte durch solche aus der mosaischen und prophetischen Sage genommene Züge zu verherrlichen, nur dafs sie dem milden Geiste des neuen Bundes (Luc. 9, 55 f.) gemäfs die strafende Seite jener alten Wunder wegliefsen.

Etwas mehr Schein hat die rationalistische Berufung auf den Mangel einer ausdrücklichen Angabe, dafs eine wunderbare Reinigung vom Aussaz gemeint sei, bei der Erzählung von den zehn Aussätzigen, welche dem Lukas eigenthümlich ist (17, 12 ff.). Hier nämlich verlangen we-

der die Kranken ausdrücklich die Heilung, sondern sie rufen nur: ἐλέησον ἡμᾶς, noch thut Jesus ein hierauf sich beziehendes Machtwort, sondern er weist sie nur an, sich den Priestern zu zeigen, was man denn rationalistischerseits nicht säumt, dahin zu erklären, dafs Jesus, nach genommener Kenntnifs von ihrem Zustand, sie ermuntert habe, sich der priesterlichen Visitation zu unterwerfen; diefs habe wirklich ihre Reinsprechung zur Folge gehabt, und der Samariter sei umgekehrt, um Jesu für seinen ermuthigenden Rath zu danken [4]). Allein so angelegentlich, wie es hier beschrieben wird, durch ein πίπτειν ἐπὶ πρόσωπον, dankt man nicht für einen blofsen Rath, noch weniger konnte Jesus verlangen, dafs um des Erfolgs dieses Rathes willen alle Zehne hätten umkehren sollen, und zwar um Gott die Ehre zu geben — soll man nun sagen dafür, dafs er Jesum befähigt habe, ihnen einen so guten Rath zu ertheilen? Nein, sondern hier wird eine reellere Leistung vorausgesezt, und diese giebt die Erzählung wirklich an, wenn sie sowohl die Umkehr des Samariters durch ἰδὼν ὅτι ἰάθη begründet, als auch Jesum den Grund, warum er von Allen Dank erwartet hätte, durch οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν; aussprechen läfst, was Beides doch nur höchst gezwungen so erklärt werden kann, dafs, weil sie gesehen, dafs Jesus mit seiner Reinerklärung recht gehabt, der eine wirklich umgekehrt sei, ihm zu danken, die übrigen aber hätten umkehren sollen. Entscheidend aber gegen die natürliche Erklärung ist der Satz: ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. Wollte hier nach jener Deutung der Referent blofs sagen: wie die Kranken, beim Priester angekommen, sich ihm zeigten, wurden sie für rein erklärt: so mufste er wenigstens setzen: πορευθέντες ἐκαθαρίσθησαν: wogegen nun die absichtsvolle Wahl des ἐν τῷ ὑπάγειν unwidersprechlich zeigt, dafs von einem Rein-

4) Paulus, L. J., 1, b, S. 68.

werden während des Hingehens die Rede ist. Auch hier also haben wir eine wunderbare Aussatzheilung, welche eben denselben Schwierigkeiten unterliegt, aber auch ebenso in ihrer Entstehung erklärbar scheint, wie die vorige Anekdote.

Doch es kommt bei dieser Erzählung noch etwas Eigenthümliches in Betracht, das sie von der vorigen unterscheidet. Es ist hier keine simple Heilung, ja die Heilung ist nicht einmal eigentlich die Hauptsache, diese liegt vielmehr in dem verschiedenen Betragen der Geheilten, und die Frage Jesu: *οὐχὶ οἱ δέκα ἐκαθαρίσθησαν κ. τ. λ.* (V. 17 f.) bildet die Spitze des Ganzen, welches hiemit ganz moralisch schliefst und zum Behuf der Belehrung erzählt zu sein scheint [5]). Namentlich dafs der als Muster der Dankbarkeit Erscheinende gerade ein Samariter ist, mufs bei demjenigen Evangelisten auffallen, welchem auch die Lehrrede vom barmherzigen Samariter eigenthümlich ist. Wie nämlich in dieser zwei Juden, ein Priester und ein Levit, sich unbarmherzig beweisen, ein Samariter dagegen musterhaft barmherzig: so steht hier neun undankbaren Juden ein Samariter als der einzig Dankbare gegenüber. Wie daher, sofern doch die plözliche Heilung dieser Kranken nicht historisch sein kann, wenn wir auch hier, wie dort, eine von Jesu vorgetragene Parabel vor uns hätten, welche die Dankbarkeit, wie jene die Barmherzigkeit, am Beispiel eines Samariters darstellen sollte, nur aber geschichtlich verstanden worden wäre? Dieſs wäre dann so, wie man schon behauptet hat, dafs es mit der Versuchungsgeschichte sich verhalte. Doch eben in Bezug auf diese haben wir gesehen, dafs und warum Jesus nie sich selbst unmittelbar in einer Gleichnifsrede auftreten lassen konnte, und dieſs müfste er hier gethan haben, wenn er von zehn Aussätzigen erzählt hätte, die er

5) Schleiermacher, über den Lukas, S. 215.

einmal geheilt habe. Wollen wir daher den Gedanken, hier etwas ursprünglich Parabolisches zu haben, nicht fallen lassen, so hätten wir uns die Sache so zu denken, dafs aus der Sage von Heilungen, welche Jesus auch an Aussätzigen vollbracht habe, einerseits, und andrerseits aus Parabeln, in welchen Jesus, wie in der vom barmherzigen Samariter, Individuen dieses angefeindeten Volkes als Muster verschiedener Tugenden aufstellte, die urchristliche Sage diese Erzählung zusammengewoben habe, welche ebendaher halb Wundererzählung, halb Parabel ist.

§. 91.

Blindenheilungen.

Eine der ersten Stellen unter den von Jesu geheilten Kranken nehmen, gleichfalls nach der Natur des Landes[1]), die Blinden ein, von deren Heilung wiederum nicht blofs in den allgemeinen Schilderungen, welche die Evangelisten (Matth. 15, 30 f. Luc. 7, 21.) oder Jesus selbst (Matth. 11, 5.) von seiner messianischen Thätigkeit geben, die Rede ist, sondern auch einige einzelne Fälle ausführlich berichtet werden. Und zwar mehrere als von den Heilungen der zuletzt beschriebenen Art, ohne Zweifel weil die Blindheit, als ein Leiden des feinsten und complicirtesten Organs, mehrere abweichende Behandlungsweisen zuliefs. Eine dieser Blindenheilungen ist sämmtlichen Synoptikern gemeinsam; die andern sind (sofern wir den dämonischen Blindstummen des Matthäus hier nicht wieder zählen) je eine dem ersten, zweiten und vierten Evangelisten eigenthümlich.

Gemeinsam ist den drei synoptischen Evangelien die Erzählung, dafs Jesus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem bei Jericho eine Blindenheilung verrichtet habe (Matth. 20, 29. parall.): aber bedeutende Differenzen finden statt

1) s. Winer, Realw. d. A. Blinde.

sowohl in Bestimmung des Objekts der Heilung, indem Matthäus zwei Blinde hat, die beiden andern nur Einen, als auch in Bezug auf das Lokal derselben, indem Lukas sie bei'm Einzug, Matthäus und Markus bei'm Auszug aus Jericho vor sich gehen lassen; auch wissen von der Berührung, mittelst welcher nach dem ersten Evangelisten Jesus die Blinden heilt, die beiden andern Berichterstatter nichts. Von diesen Differenzen mag sich die lezte durch die Bemerkung, dafs Markus und Lukas die Berührung, die sie verschweigen, darum nicht läugnen, etwa lösen lassen: schwieriger ist die erste, welche die Zahl der Geheilten betrifft. Hier hat man bald mit Zugrundlegung des Matthäus gesagt, es möge sich einer von beiden Blinden besonders ausgezeichnet haben, wefswegen in die erste Überlieferung er allein gekommen sei; Matthäus aber als Augenzeuge habe ergänzend den zweiten Blinden hinzugefügt. So widersprechen weder Lukas und Markus dem Matthäus, denn sie läugnen nirgends, dafs nicht noch mehrere als nur der von ihnen hervorgehobene Blinde geheilt worden seien; noch Matthäus den beiden andern, denn wo Zwei seien, da sei auch Einer [2]). Allein wenn der einfache Erzähler von Einem Individuum spricht (und sogar, wie Markus, dessen Namen nennt), an welchem etwas Ausserordentliches geschehen sei: so hat er offenbar der Angabe, es sei an zwei Individuen vorgegangen, stillschweigend widersprochen, was ausdrücklich zu thun er keine Veranlassung hatte. Wenn man sich aber auf die andre Seite wendet, und, die Einzahl des Markus und Lukas zum Grunde legend, von Matthäus, der hier wohl nicht Augenzeuge gewesen sei, vermuthet, sein Referent habe vielleicht den Führer des Blinden für einen zweiten Blinden angesehen [3]): so ist damit schon ein wahrer Wider-

2) Gratz, Comm. z. Matth. 2, S. 323.

3) Paulus, ex. Handb. 3, 2, S. 44.

spruch zugegeben, nur unnöthigerweise eine höchst unwahrscheinliche Veranlassung desselben erdacht. Dafs die dritte Differenz, des ἐκπορευομένων ἀπὸ und ἐν τῷ ἐγγίζειν εἰς Ἰεριχώ, unlösbar sei, kann, wen die Worte nicht überzeugen, aus den gewaltsamen Ausgleichungsversuchen lernen, welche von Grotius bis Paulus darüber aufgestellt worden sind.

Besser haben daher die älteren Harmonisten [4]) gethan, welchen defswegen auch neuere Kritiker beigefallen sind [5]), wenn sie mit Rücksicht auf die zuletzt besprochene Differenz hier zweierlei Begebenheiten unterschieden, und annahmen, Jesus habe zuerst bei'm Einzug in Jericho (nach Lukas), dann wieder bei'm Auszug (nach Matthäus und Markus) einen Blinden geheilt. Mit der andern Abweichung, rücksichtlich der Zahl, glauben diese Harmonisten durch die Voraussetzung fertig zu werden, Matthäus habe die beiden Blinden, den vor und den hinter Jericho geheilten, zusammengezählt, und die Heilung von beiden hinter Jericho versetzt. Allein, wenn man der Angabe des Matthäus rücksichtlich der Lokalität der Heilung so viel Gewicht beilegt, um ihr und der des Markus zufolge zwei Heilungen, die eine vor, die andre hinter der Stadt anzunehmen: so weifs ich nicht, warum seine abweichende Zahlangabe nicht ebensoviel Geltung haben soll, und Strauss scheint mir consequenter zu verfahren, wenn er, auf beide Differenzen gleiches Gewicht legend, annimmt, dafs Jesus zuerst bei'm Einzug nach Jericho Einen Blinden (Lukas), dann bei'm Auszug von da zwei Blinde (Matthäus) geheilt habe [6]). Kommt nun aber hiebei Matthäus zu seinem vollen Rechte, so ist diefs hingegen dem Markus verweigert. Denn wenn dieser, wie hier geschieht, um sei-

4) Schulz, Anmerkungen zu Michaelis, 2, S. 103.

5) Sieffert, a. a. O. S. 104.

6) Über den Zweck der ev. Geschichte und der Br. Joh. S. 345.

Ortsangabe willen mit Matthäus zusammengestellt ist,
chicht hiebei seiner Zahlangabe Gewalt, welche für
ielmehr eine Zusammenstellung mit Lukas erheischen
e: so dafs, wenn man keine seiner Angaben beein-
igen will, was man bei dieser Verfahrungsart nicht
er von beiden gleicherweise getrennt werden mufs.
tten wir drei verschiedene Blindenheilungen bei Je-
1) die Heilung Eines Blinden bei'm Einzug, 2) die
weiteren bei'm Auszug, und 3) die Heilung zweier
n bei'm Auszug, also zusammen vier Blinde. Den
n und dritten Fall nun auseinanderzuhalten, ist frei-
chwierig. Denn wenn doch Jesus zu zwei verschie-
Thoren zu gleicher Zeit nicht ausgezogen sein kann,
l sich ebensowenig das vorstellen lassen, dafs er,
uf der Durchreise begriffen, nach dem ersten Aus-
ieder in die Stadt zurückgekehrt, und später noch
ausgezogen wäre. Überhaupt aber, drei so ganz
he Vorfälle hier zusammentreffen zu lassen, will
angehen. Schon die Häufung von Blindenheilungen
befremden. Besonders aber wird das Benehmen der
ter Jesu unbegreiflich, welche, hatten sie einmal bei'm
g gesehen, dafs das ἐπιτιμῶν τῷ τυφλῷ, ἵνα σιωπήσῃ
n Jesu Sinne sei, indem er ihn ja zu sich rief, dieſs
icht bei dem Auszug, und zwar zweimal, wieder-
aben werden. Strr'n freilich stört diese Wiederho-
nicht in der Annahme von wenigstens zwei Vorfäl-
eser Art, denn Niemand wisse ja, ob diejenigen,
hinter Jericho Stille geboten, nicht ganz andre ge-
seien, als die vor der Stadt das Gleiche gethan
; wenn aber auch, so wäre eine solche Wiederho-
ines von Jesu faktisch mifsbilligten Benehmens zwar
klich gewesen, aber darum nicht unmöglich, da
ie Jünger, welche der ersten Speisung angewohnt
, doch vor der zweiten wieder gefragt haben, wo
ür so Viele herzunehmen sei? — allein das heifst aus

der Wirklichkeit einer Unmöglichkeit auf die der andern argumentirt, wie wir bald genug bei Betrachtung des doppelten Speisungswunders sehen werden. Doch nicht allein das Benehmen der Begleiter, sondern überhaupt fast alle Züge der Begebenheit müfsten sich auf die unbegreiflichste Weise wiederholt haben. Einmal wie das andere der Ruf der Blinden: ἐλέησον ἡμᾶς, oder με, υἱὲ Δαυίδ; hierauf (nach dem ihnen von der Umgebung auferlegten Stillschweigen,) der Befehl Jesu, sie zu ihm zu bringen; seine Frage, was sie von ihm wollen? ihre Antwort: sehend werden; seine Gewährung ihres Wunsches, worauf sie ihm dankbar nachfolgen. Dafs sich diefs Alles dreimal, oder auch nur zweimal so wiederholt haben sollte, ist eine der Unmöglichkeit gleichkommende Unwahrscheinlichkeit, und es müsste entweder nach der von Sieffert in solchen Fällen angewandten Hypothese eine sagenhafte Assimilation verschiedener Fakta, oder eine traditionelle Variation einer einzigen Begebenheit angenommen werden. Fragt man sich, um hier zu entscheiden: was konnte, einmal eine Vermittlung durch die Sage vorausgesezt, leichter geschehen, das Eine, dafs dieselbe Geschichte bald von Einem, bald von Mehreren, bald vom Einzug, bald vom Auszug erzählt wurde? so braucht man das Andre gar nicht erst dazuzudenken, da jenes Erstere so ohne Vergleichung wahrscheinlich ist, dafs man keinen Augenblick zweifeln kann, es als wirklich vorauszusetzen. Reducirt man aber so die scheinbar mehreren Fakta auf wenigere, so bleibe man nur nicht mit Sieffert bei der Reduktion auf zwei stehen, da hiebei nicht allein die Schwierigkeiten hinsichtlich der Wiederholung desselben Hergangs bleiben, sondern auch die Consequenz verlangt, wenn man die eine Abweichung (in der Zahl) als unwesentlich aufgiebt, auch von der andern (im Lokal) zu abstrahiren. Stellt sich nun, wenn hier nur Eine Begebenheit erzählt werden soll, die weitere Frage, welche der verschiedenen Erzählungen

wohl die ursprüngliche sei? so wird die Ortsangabe zu keiner Entscheidung helfen, da genau ebensogut vor als hinter Jericho ein Blinder zu Jesu stofsen konnte. Eher wird man in Bezug auf die Zahl Grund haben, sich zu entscheiden, und zwar zu Gunsten des Lukas und Markus für blofs Einen Blinden. Keineswegs zwar aus dem von Schleiermacher angegebenen Grunde, weil Markus, der durch die Angabe, wie der Blinde geheifsen, eine genauere Bekanntschaft mit den Verhältnissen beurkunde, auch nur Einen habe[7]), da dem so oft auf eigne Hand individualisirenden Markus am wenigsten bei den ihm eigenthümlichen Namen zu trauen sein dürfte; sondern aus dem Grunde, weil sich denn doch, diesen Fall mit der Erzählung von dem Gadarenischen Besessenen zusammengehalten, eine Neigung des ersten Evangeliums zu Verdopplungen nicht verkennen läfst.

Vielleicht war die Verdoppelung des Blinden bei Matthäus durch die Erinnerung an die demselben Evangelisten eigenthümliche Erzählung von einer früheren Heilung zweier Blinden (9, 27 ff.) veranlafst. Hier, gleichfalls im Weggehen, nämlich von dem Ort, wo er die Tochter des ἄρχων wiedererweckt hatte, folgen Jesu zwei Blinde nach, (die bei Jericho sitzen) und rufen ähnlich wie dort den Davidssohn um Erbarmen an, der sie sofort auch hier, wie dort nach Matthäus, durch Handauflegung heilt. Daneben finden sich freilich nicht geringe Abweichungen: von einem Stillegebot der Begleiter Jesu steht hier nichts, und während bei Jericho Jesus die Blinden sogleich zu sich ruft, kommen sie in dem früheren Falle erst zu ihm, als er wieder zu Hause ist; ferner, während er dort sie fragt, was sie von ihm wollen? fragt er hier gleich, ob sie das Vertrauen haben, dafs er sie heilen könne? endlich das Verbot, Niemand etwas zu sagen, ist dem früheren Fall

7) a. a. O. S. 237.

eigenthümlich. Bei diesem Verhältnifs beider Erzählungen könnte wohl eine Assimilation in der Art stattgefunden haben, dafs dem Matthäus die zwei Blinden und die Berührung Jesu aus der ersten Anekdote in die zweite, die Form des Rufs der Kranken aber aus der zweiten in die erste hineingekommen wäre.

Wie beide Geschichten angelegt sind, scheint für eine natürliche Erklärung sich wenig darzubieten. Dennoch haben die rationalistischen Ausleger eine solche zu veranstalten gewufst. Dafs Jesus in dem früheren Falle die Blinden fragt, ob sie Vertrauen zu ihm haben, erklärt man dahin, Jesus habe sich überzeugen wollen, ob sie ihm wohl bei der Operation festhalten und seine weiteren Vorschriften pünktlich befolgen würden[8]); erst zu Hause hierauf, um ungestört zu sein, habe er ihr Übel untersucht, und als er in demselben ein heilbares (nach Venturini[9]) durch den feinen Staub jener Gegenden bewirktes) Übel erkannte, die Leidenden versichert, dafs ihnen nach dem Maafs ihres Zutrauens geschehen solle. Hierauf sagt Paulus nur kurz, Jesus habe das Hinderniſs ihres Sehens entfernt; aber auch er mufs sich etwas Ähnliches mit Venturini denken, welcher Jesum die Augen der Blinden mit einem scharfen, von ihm vorher zubereiteten Wasser bestreichen, und sie so von dem entzündeten Staube reinigen läfst, worauf in Kurzem ihr Gesicht zurückgekehrt sei. Allein auch diese natürliche Erklärung hat nicht die mindeste Wurzel im Text; denn weder kann in der von den Kranken geforderten *πίστις* etwas Andres, als, wie immer in ähnlichen Fällen, das Vertrauen auf Jesu Wundermacht, gefunden werden, noch in dem *ἥψατο* eine chirurgische Operation, sondern lediglich jenes Berühren, welches bei so vielen evangelischen Heilungswundern, sei

8) Paulus, L. J. 1, 2, S. 249.
9) Natürliche Geschichte des Propheten von Naz. 2, S. 216.

es als Zeichen oder als Leiter der heilenden Kraft Jesu, erscheint; von weiteren Vorschriften zur völligen Herstellung ist ohnehin nichts zu bemerken. Nicht anders verhält es sich mit der Heilung der Blinden bei Jericho, wo überdiefs die zwei mittleren Evangelisten nicht einmal einer Berührung gedenken.

Sollen aber auf diese Weise nach dem Sinne der Referenten auf das blofse Wort oder die Berührung Jesu hin Blinde augenblicklich sehend geworden sein: so werden wohl ähnliche Bedenklichkeiten hier eintreten, wie in dem vorigen Fall mit den Aussätzigen. Denn ein Augenübel, es mag noch so leicht sein, wie es nicht ohne mannichfache Vermittlung entstanden ist, so wird es noch weniger unmittelbar auf ein Wort oder eine Berührung hin weichen wollen, sondern es erfordert sehr complicirte theils chirurgische theils medicinische Behandlung, und so vornehmlich die Blindheit, wenn sie überhaupt heilbarer Art ist. Wie sollten wir uns auch die plözliche heilende Einwirkung eines Wortes und einer Hand auf ein erblindetes Auge vorstellen? rein wunderbar und magisch? das hiefse das Denken über die Sache aufgeben; oder magnetisch? allein es ist ohne Beispiel, dafs auf dergleichen Übel der Magnetismus von Einfluss gewesen; oder endlich psychisch? aber die Blindheit ist etwas vom Seelenleben so Unabhängiges, selbstständig Körperliches, dafs an eine, namentlich plözliche, Hebung derselben von geistiger Seite her nicht zu denken ist. Wir müssen folglich bekennen, dafs eine geschichtliche Auffassung dieser Erzählungen uns mehr als nur schwer fällt, und es kommt nun darauf an, ob wir die Entstehung unhistorischer Sagen dieser Art wahrscheinlich machen können.

Die Stelle ist bereits angeführt, wo nach dem ersten und dritten Evangelium Jesus den Gesandten des Täufers gegenüber, welche ihn zu fragen hatten, ob er der ἐρχόμενος sei, sich auf seine Thaten beruft, und vor allem An-

dern hervorhebt, daſs τυφλοὶ ἀναβλέπουσι, zum deutlichen Beweis, daſs namentlich auch solche, an Blinden verrichtete Wunder vom Messias erwartet wurden, wie ja jene Worte aus Jes. 35, 5, einer messianisch gedeuteten Weissagung, genommen sind, und auch in einer oben angeführten rabbinischen Stelle unter den Wundern, welche Jehova in der messianischen Zeit ausführen werde, das hervorgehoben ist, daſs er *oculos caecorum aperiet, id quod per Elisam fecit* [10]). Eine eigentliche Blindheit nun hat Elisa nicht geheilt, sondern nur einmal seinem Diener die Augen für eine Wahrnehmung aus der übersinnlichen Welt eröffnet, und dann eine in Folge seines Gebets über seine Feinde verhängte Verblendung wieder aufhören lassen (2 Kön. 17—20.). Diese Thaten des Elisa nun faſste man, ohne Zweifel in Rücksicht auf die jesaianische Stelle, geradezu als Eröffnung erblindeter Augen auf, wie wir aus jener rabbinischen Stelle sehen, und so wurden vom Messias auch Blindenheilungen erwartet [11]).

---

10) s. Band 1, S. 73, Anm.

11) Auch sonst finden wir, dass in jener Zeit Männern, die für Lieblinge der Gottheit galten, das Vermögen wunderbarer Heilung, namentlich auch der Blindheit, zugeschrieben zu werden pflegte. So erzählen uns Tacitus, Hist. 4, 81., und Sueton, Vespas. 7, in Alexandrien habe sich an den kürzlich Imperator gewordenen Vespasian ein Blinder, angeblich nach einer Weisung des Gottes Serapis, mit der Bitte gewendet, ihn durch Benetzung seiner Augen mit seinem Speichel zu heilen, was Vespasian mit dem Erfolge gethan habe, dass der Blinde augenblicklich das Gesicht wieder erhielt. Da Tacitus die Richtigkeit dieser Erzählung ganz besonders verbürgt, so dürfte Paulus wohl nicht Unrecht haben, wenn er die Sache als Veranstaltung schmeichlerischer Priester ansieht, welche durch subornirte Scheinkranke den Kaiser in den Ruf des Wunderthäters, und dadurch ihren Gott, dessen Rath den Vorgang veranlasst hatte, bei ihm in Gunst setzen wollten. Exeg. Handb. 2, S. 86 f. Jedenfalls aber sehen wir

Nahm nun die urchristliche Gemeinde, wie sie aus den Juden hervorgegangen war, Jesum für das messianische Subjekt, so mußte sie die Tendenz haben, ihm auch alle messianischen Prädikate, und so auch das in Rede stehende, zuzuschreiben.

Die dem Matthäus eigenthümliche Erzählung von einer Blindenheilung bei Bethsaida (8, 22 ff.) ist, neben der gleichfalls nur bei ihm zu findenden von der Heilung eines schwerredenden Tauben (7, 32 ff.), welche wir deßwegen hier mitberücksichtigen, die Lieblingserzählung aller rationalistischen Ausleger. Wären uns doch, rufen sie aus, auch sonst bei den evangelischen Heilungsgeschichten wie hier die erklärenden Nebenumstände aufbehalten, so würde, daß Jesus nicht durch bloße Machtsprüche heilte, historisch zu erweisen, und für tiefer Forschende sogar die natürlichen Mittel seiner Heilungen zu entdecken sein[12])! So ist, vorzüglich aus Veranlassung dieser Erzählungen, welchen sich dann aber auch einzelne Züge aus andern Theilen des zweiten Evangeliums anschließen, Markus in neuester Zeit auch von solchen, die sonst dieser Auslegungsweise nicht eben geneigt sind, als Patron der natürlichen Erklärung dargestellt worden[13]).

Was nun unsre beiden Heilungen betrifft, so ist den rationalistischen Auslegern schon das eine gute Vorbedeutung, daß Jesus beide Kranke vom Volke weg besonders nimmt, aus keinem andern Grunde, wie sie glauben, als um ihren Zustand ärztlich zu untersuchen, und zu sehen,

---

hieraus, was man in jener Zeit auch außerhalb Palästina's von einem Manne erwartete, welcher, wie Tacitus sich hier über Vespasian ausdrückt, einen favor e coelis und eine inclinatio numinum genoss.

12) So ungefähr Paulus, ex. Handb. 2, S. 312. 391.

13) de Wette, Beitrag zur Charakteristik des Evangelisten Markus, in Ullmann's und Umbreit's Studien 1, 4, 789 ff. Vgl. Hören, Immanuel, S. 72.

ob sich helfen lasse oder nicht. Eine solche Untersuchung finden die bezeichneten Erklärer vom Evangelisten selbst angezeigt, wenn nach ihm Jesus dem Tauben die Finger in die Ohren steckte, wobei er die Taubheit als eine heilbare, vielleicht nur durch verhärtete Feuchtigkeit im Ohr entstandene, gefunden, und hierauf gleichfalls mit den Fingern, das Hindernifs des Gehörs entfernt habe. Wie das ἔβαλε τὼς δακτύλως εἰς τὰ ὦτα, so wird auch das ἥψατο τῆς γλώσσης von einer chirurgischen Operation verstanden, durch welche Jesus das Zungenband bis auf den erforderlichen Punkt gelöst, und dem erstarrten Organ seine Gelenkigkeit wieder gegeben habe, und ebenso wird das ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ bei dem Blinden dahin erklärt, Jesus habe vielleicht durch ein Drücken der Augen die verdickte Linse herausgebracht. Eine weitere Hülfe findet diese Erklärungsweise darin, dafs Jesus beidemale, an der Zunge des Schwerredenden und an den Augen des Blinden, Speichel anwandte. Schon für sich hat der Speichel, besonders nach älteren Ärzten [14]), eine für die Augen heilsame Kraft; da er indefs so schnell in keinem Falle wirkt, um eine Blindheit und einen Fehler der Sprachorgane mit Einemmale entfernen zu können, so wird für beide Fälle vermuthet, Jesus habe den Speichel nur gebraucht, um ein Arzneimittel, wahrscheinlich ein ätzendes Pulver, anzufeuchten, wobei sowohl der Blinde nur das Ausspucken gehört, von den eingemischten Medikamenten aber nichts gesehen, als auch der Taube nach dem Geist der Zeit die natürlichen Mittel wenig beachtet, oder die Sage sie nicht weiter aufbewahrt habe. Wird hierauf in der Erzählung vom Tauben die Heilung nur einfach angegeben, so zeichnet sich die vom Blinden noch dadurch aus, dafs sie die Wiederherstellung seines Gesichts umständlich als eine successive beschreibt. Nachdem Jesus die Augen des Krau-

14) Plin. H. N. 28, 7. u. a. St. bei Wetstein.

hen auf die beschriebene Weise behandelt hatte, fragte er denselben, εἴ τι βλέπει; gar nicht, bemerkt Paulus, wie ein Wunderthäter, der des Erfolges sicher ist, sondern recht wie ein Arzt, der nach gemachter Operation den Patienten probiren läfst, ob ihm geholfen sei. Der Kranke erwiedert, er sehe, aber erst undeutlich, so dafs ihm die Menschen wie Bäume erscheinen. Hier kann nun der rationalistische Erklärer siegreich, wie es scheint, den orthodoxen fragen: wenn Jesu die göttliche Kraft zu Bewirkung von Heilungen zu Gebote stand, warum heilte er den Blinden nicht sogleich vollständig? Wenn ihm das Übel einen Widerstand entgegensezte, den er nicht schon bei'm ersten Versuch zu überwinden vermochte, wird daraus nicht klar, dafs seine Kraft eine endliche, gewöhnlich menschliche gewesen ist? Hierauf legte Jesus noch einmal Hand an die Augen des Kranken, um der ersten Operation nachzuhelfen, und nun erst war die Kur vollendet [15]).

Die Freude der rationalistischen Ausleger an diesen Erzählungen des Markus ist durch die trockene Bemerkung zu stören, dafs auch hier die Umstände, welche die natürliche Erklärung möglich machen sollen, nicht vom Evangelisten selbst angegeben, sondern von den Auslegern untergeschoben sind. Denn bei beiden Heilungen giebt Markus nur den Speichel her, das wirksame Pulver aber streuen Paulus und Venturini darein, wie auch nur sie es sind, die aus dem Legen der Finger in die Ohren zuerst ein Sondiren, dann ein Operiren, und aus dem ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας ἐπὶ τὰς ὀφθαλμὰς sprachwidrig statt eines Handauflegens ein chirurgisches Handanlegen machen. Auch das Beiseitenehmen der Kranken bezieht sich dem Zusammenhang zufolge (7, 36. 8, 26.) auf die Absicht Jesu, den wunderbaren Erfolg geheim zu halten, nicht auf

15) Paulus, a. a. O. S. 312 f. 392 ff.; natürliche Geschichte, 3. S. 31 ff. 216 f. Bötticher, Immanuel, S. 188 ff.

das Verlangen, in Anwendung der natürlichen Mittel ungestört zu sein: so daſs der rationalistischen Erklärung alle Stützen sinken und die orthodoxe sich ihr aufs Neue gegenüberstellen kann. Diese nimmt die Berührung und den Speichel entweder als Herablassung zu den Kranken, welchen dadurch nahe gelegt werden sollte, wessen Macht sie ihre Heilung zu verdanken hätten [16]), oder als ein leitendes Medium der geistigen Kraft Christi, an dessen Gebrauch er jedoch nicht gebunden gewesen sei [17]); das Successive der Heilung aber sucht man dann theils so zu wenden, daſs Jesus durch die halbe Heilung zuvor den Glauben des Blinden habe beleben wollen, und erst als dieser gewachsen war, den nunmehr Würdigen ganz wiederhergestellt habe [18]); oder vermuthet man, dem Blinden, bei seinem tiefgewurzelten Leiden, wäre eine plözliche Heilung vielleicht schädlich gewesen [19]).

Allein durch diese Versuche, namentlich die lezte Eigenheit der evangelischen Erzählung zu deuten, begeben sich die supranaturalistischen Theologen, welche sie vorbringen, selbst auf Einen Boden mit den Rationalisten, indem sie nicht minder als jene in den Text hineintragen, was in demselben nicht von ferne angedeutet ist. Denn wo ist in dem Heilverfahren Jesu mit dem Kranken irgend eine Spur, daſs er zuerst nur darauf ausgegangen sei, seinen Glauben zu prüfen und zu stärken? in welchem Falle statt des nur seinen äussern Zustand betreffenden *ἐπιφώσκα αὐτὸν εἴ τι βλέπει;* vielmehr wie Matth. 9, 28. ein *πιστεύεις ὅτι δύναμαι τοῦτο ποιῆσαι;* stehen müſste. Vollends aber die Vermuthung, eine plözliche Kur möchte schädlich gewesen sein! Der heilende Akt eines Wunderthäters ist

16) Hase, Geschichte Jesu, 1, S. 390 f.

17) Olshausen, b. Comm. 1, S. 510.

18) bei Reinhe, in Marc. p. 110.

19) Olshausen, S. 509.

doch (namentlich nach Olshausen's Ansicht) nicht als der bloſs negative der Wegräumung eines Übels, sondern zugleich als der positive einer Mittheilung neuen Lebens und frischer Kraft an das leidende Organ zu betrachten, bei welcher von Schädlichkeit ihres plözlichen Eintritts nicht die Rede sein kann. Da somit kein Grund sich ausfindig machen läſst, aus welchem Jesus absichtlich dem augenblicklichen Wirken seiner Wunderkraft Einhalt gethan hätte, so müſste sie nur ohne seinen Willen von aussen durch die Macht des eingewurzelten Übels gehemmt worden sein, was aber der ganzen evangelischen Vorstellung von der selbst dem Tod überlegenen Wundermacht Jesu entgegen ist, folglich nicht Meinung unsres Evangelisten sein kann. Sondern die Absicht des Markus, wenn wir seine ganze schriftstellerische Eigenthümlichkeit erwägen, kann auch hier auf nichts Andres als auf Veranschaulichung gehen. Alles Plözliche aber ist schwer sich zur Anschauung zu bringen: wer eine geschwinde Bewegung einem Andern deutlich machen will, der macht sie ihm zuerst langsam vor, und ein schneller Erfolg wird nur dann recht vorstellbar, wenn ihn der Erzähler durch alle seine Momente hindurchführt; weſswegen denn ein Referent, dem es darum zu thun ist, in seiner Erzählung der Vorstellungskraft seiner Leser möglichst zu Hülfe zu kommen, auch die Neigung zeigen wird, wo möglich überall das Unmittelbare zu vermitteln und an dem plözlichen Erfolg doch das Successive seines Eintritts hervorzukehren. So glaubte hier Markus oder sein Gewährsmann viel für die Anschaulichkeit zu thun, wenn er zwischen die Blindheit des Mannes und die völlige Herstellung seiner Sehkraft die halbfertige Heilung oder das Sehen der Menschen wie Bäume einschob, und das eigne Gefühl wird jedem sagen, daſs dieser Zweck vollkommen erreicht ist. Darin aber liegt, wie auch Andre bemerkt haben [20]), so wenig eine

20) Paulscus, Comm. in Marc. p. XLIII.

Hinneigung des Markus zu natürlicher Auffassung solcher Wunder, dafs er ja vielmehr nicht selten die Wunder zu vergrössern bemüht ist, wie wir theils beim Gadarener gesehen haben, theils noch öfters werden bemerken können. Auf ähnliche Weise wird dann auch das zu beurtheilen sein, dafs Markus namentlich in diesen ihm eigenen Erzählungen (aber auch sonst, wie 6, 13, wo er bemerkt, dafs die Jünger die Kranken mit Öl gesalbt haben) die Anwendung äusserer Mittel und Manipulationen bei den Heilungswundern hervorhebt. Dafs diese Mittel, wie besonders der Speichel, in der damaligen Volksansicht nicht als natürlichwirkende Ursachen der Heilung galten, davon kann schon die oben angeführte Erzählung von Vespasian überzeugen, so wie Stellen jüdischer und römischer Autoren, nach welchen das Anspucken als magisches Mittel, vornehmlich gegen Augenübel, galt [21]). Sondern Olshausen giebt ganz die damalige Vorstellung, wenn er Berührung, Speichel u. dgl. für die Conduktoren der dem Wundermann inwohnenden höheren Kraft erklärt. Nur freilich diese Ansicht auch zu der unsrigen machen könnten wir nur dann, wenn wir mit Olshausen von einer Parallele der Wunderkraft Jesu mit der animalisch-magnetischen ausgiengen, eine Vergleichung, welche zur Erklärung der Wunder Jesu, insbesondere des vorliegenden, unzureichend und darum überflüssig ist. Wir schreiben daher jene Mittel lediglich auf Rechnung des Evangelisten. Auf diese kommt dann ohne Zweifel auch das Besondernehmen der Kranken, die übertreibende Beschreibung der Verwunderung des Volks (ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο ἅπαντες, 7, 37.), und das strenge Verbot, Niemand von den Heilungen etwas zu sagen. Dieses Geheimhalten gab der Sache ein mysteriöses Ansehen, welches auch nach andern Stellen dem Markus gefallen zu haben scheint. Zu dem My-

21) s. d. St. bei Wetstein und Lightfoot zu Joh. 9, 6.

steriösen gehört bei der Heilung des Tauben auch das ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξε (7, 34.). Denn wozu hier seufzen? über das Elend des Menschengeschlechts[22]), das Jesu aus viel traurigeren Fällen längst bekannt sein mufste? oder wollen wir durch die Erklärung, dafs jener Ausdruck nichts weiter, als stilles Beten oder lautes Sprechen bedeute[23]), der Schwierigkeit ausweichen? Wer den Markus kennt, wird vielmehr den übertreibenden Erzähler darin erkennen, dafs er Jesu eine tiefe Gemüthsbewegung bei einem Anlafs zuschreibt, der eine solche gar nicht hervorbringen konnte, aber von derselben begleitet sich nur um so geheimnifsvoller ausnahm. Ganz vorzüglich aber scheint mir etwas Mysteriöses darin zu liegen, dafs Markus das gebietende Wort, mit welchem Jesus die Ohren des Tauben aufthut, in seiner ursprünglichen syrischen Form: ἐφφαθὰ, wiedergiebt, wie bei der Erweckung der Tochter des Jairus nur unser Evangelist (5, 41.) das ταλιθὰ κοῦμι hat. Man sagt wohl, diefs seien nichts weniger als Zauberformeln gewesen[24]); allein, dafs Markus diese Machtworte so gerne in der seinen Lesern, denen er sie ja erklären mufs, fremden Ursprache wiedergiebt, beweist doch, dafs er eben dieser ihrer ursprünglichen Form eine besondere Bedeutung beigelegt haben mufs, welche dem Zusammenhang zufolge nur eine magische scheint gewesen sein zu können. Diese Neigung zum Mysteriösen können wir rückwärts blickend nun auch in der Anwendung jener äusseren Mittel finden, welche zum Erfolg in keinem Verhältnifs stehen; denn eben darin besteht ja das Mysterium, dafs mit einer inadäquaten, endlichen Form ein unendlicher Inhalt, mit einem scheinbar unwirksamen Mittel die kräftigste Wirkung sich verbindet.

---

22) so nach Euthymius Fritzsche, in Marc. p. 304.
23) Ersteres Kuinöl, Letzteres Schott.
24) Hess, Gesch. Jesu, 1, S. 391. Anm. 1.

Haben wir nun oben die einfache Erzählung sämmtlicher Synoptiker von der Blindenheilung bei Jericho nicht für historisch halten können, so sind wir dieſs bei der geheimnifsvollen Schilderung des Einen Markus von der Heilung eines Blinden bei Bethsaida noch weniger im Stande, sondern wir müssen sie als ein Produkt der Sage mit mehr oder weniger Zuthaten des evangelischen Referenten ansehen, und ebenso die von ihm mit gleicher Eigenthümlichkeit erzählte Heilung des κωφὸς μογιλάλος. Denn auch bei dieser letzteren Geschichte fehlen uns neben den schon ausgeführten negativen Gründen gegen ihre historische Glaubwürdigkeit die positiven Veranlassungen ihrer mythischen Entstehung nicht, da die Weissagung auf die messianische Zeit: τότε-ὠτα κωφῶν ἀκούσονται — ῥαγὴ δὲ ἔσαι γλῶσσα μογιλάλων (Jes. 35, 5. 6.) vorhanden war, und nach Matth. 11, 5. eigentlich verstanden wurde.

So günstig der natürlichen Erklärung auf den ersten Anblick die eben betrachteten Erzählungen des Markus zu sein schienen: so ungünstig und vernichtend, sollte man glauben, müsse die johanneische Erzählung, Kap. 9., auf sie fallen, wo nicht von einem Blinden schlechtweg, dessen zufällig eingetretenes Übel leichter wieder zu heben sein mochte, sondern von einem Blindgeborenen die Rede ist. Doch wie die Ausleger dieser Richtung scharfsichtig sind, und den Muth nicht bald verlieren, so wissen sie auch hier manches ihnen Günstige zu entdecken. Vor Allem den Zustand des Kranken finden sie, so bestimmt auch das τυφλὸν ἐκ γενετῆς zu lauten scheint, doch nur ungenau bezeichnet. Die Zeitbestimmung zwar, welche darin liegt, enthält sich Paulus, wiewohl ungern und eigentlich nur halb, umzustofsen: um so mehr mufs er dann aber an der Qualitätsbestimmung des Zustandes zu rütteln suchen. Τυφλὸς müsse nicht gerade totale Blindheit bezeichnen, und wenn Jesus den Kranken anweise, zum Siloateich zu gehen, nicht sich führen zu lassen, so müsse derselbe noch

einigen Schein des Augenlichts gehabt haben, um selbst den Weg dahin finden zu können. Noch mehr Hülfe sehen die rationalistischen Ausleger in dem Heilverfahren Jesu. Gleich Anfangs (V. 4.) sage er, er müsse wirken ἕως ἡμέρα ἐστίν, in der Nacht lasse sich nichts mehr anfangen: Beweis genug, dafs er den Blinden nicht mit einem blosen Machtwort zu heilen im Sinne gehabt habe, was er auch bei Nacht hätte aussprechen können, dafs er vielmehr eine künstliche Operation habe vornehmen wollen, zu welcher er freilich das Tageslicht bedurfte. Der πηλὸς ferner, welchen Jesus mittelst seines Speichels macht und dem Blinden auf die Augen streicht, ist ja der natürlichen Auslegung noch günstiger als das bloſse πτύσας beim vorigen Fall, weſswegen denn aus demselben die Fragen und Vermuthungen wie Pilze in üppiger Fülle aufschiessen. Woher wuſste Johannes, fragt man, dafs Jesus nichts weiter als Speichel und Staub zu der Augensalbe nahm? war er selbst dabei, oder hatte er es blos aus der Erzählung des geheilten Blinden? Dieser konnte aber bei dem schwachen Schimmer, den er nur hatte, nicht genau sehen, was Jesus vornahm, er konnte vielleicht, wenn Jesus, während er aus andern Ingredienzien eine Salbe mischte, zufällig auch ausspuckte, auf den Wahn verfallen, aus dem Ausgespuckten sei die Salbe entstanden. Noch mehr: hat Jesus, während oder ehe er etwas auf die Augen strich, nicht auch etwas aus denselben weggenommen, weggestrichen, oder sonst etwas daran verändert, was der Blinde selbst und die Umstehenden leicht für Nebensache ansehen konnten? Endlich das dem Blinden gebotene Waschen im Teiche dauerte vielleicht mehrere Tage, war eine längere Badekur, und das ἦλθε βλέπων sagt nicht, dafs er nach dem ersten Bade, sondern dafs er zu seiner Zeit, nach Vollendung der Kur, sehend wiederkam [25]).

25) Paulus, Comm. 4, S. 472 ff.

Allein, um von vorne anzufangen, so wird hier dem ἐμίξε und πηλός eine Bedeutung gegeben, welche selbst einem Venturini zu seicht gewesen ist [26]), und namentlich dem Zusammenhang mit V. 5. zuwiderläuft, welcher durchaus eine Beziehung der Worte auf den baldigen Hingang Jesu erheischt [27]). Was aber von etwaigen medicinischen Ingredienzien des πηλὸς vermuthet wird, ist um so bodenloser, als hier nicht wie bei dem vorigen Fall gesagt werden kann, es werde nur das angegeben, was der Blinde durch das Gehör oder einen leichten Lichtschimmer wahrnehmen konnte, da ja diesmal Jesus den Kranken nicht allein, sondern in Gegenwart seiner Jünger vornahm. Über die weitere Vermuthung vorangegangener chirurgischer Operationen, durch welche die im Texte allein angegebene Bestreichung und Waschung zur Nebensache wird, ist nichts zu sagen, als dafs man an diesem Beispiele sieht, wie zügellos die einmal eingelassene natürliche Erklärung sich alsbald gebärdet, und die klarsten Worte des Textes durch die Gebilde ihrer eigenen Combination verdrängt. Wenn ferner daraus, dafs Jesus den Blinden zum Teiche gehen hiefs, gefolgert wird, er müsse noch einen Schein des Lichts gehabt haben, so ist dagegen zu bemerken, dafs Jesus demselben nur angab, wohin er sich begeben (ὑπάγειν) solle; wie er diefs näher angreifen wollte, ob allein gehen oder einen Führer nehmen, das überliefs er ihm selber. Endlich wenn das engverbundene ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθε βλέπων (V. 7, vgl. V. 11.) zu einer mehrwöchigen Badekur auseinandergezogen wird, so ist diefs gerade, wie wenn man das *veni, vidi, vici* übersetzen wollte: nach meiner Ankunft recognoscirte ich mehrere Tage, lieferte hierauf in gehörigen Zwischenzeiten unterschiedliche Schlachten, und blieb endlich Sieger.

26) Natürliche Gesch. 3, S. 215.

27) s. Tholuck und Lücke z. d. St.

Es läfst uns also auch hier die natürliche Erklärung im Stiche, und wir behalten einen von Jesu wunderbar geheilten Blindgeborenen. Dafs unsre obigen Zweifel gegen die Realität der Blindenheilungen hier, wo es sich von angeborener Blindheit handelt, in verstärktem Maafse wiederkehren, ist natürlich. Und zwar kommen hier noch einige besondere kritische Gründe hinzu. Keiner der drei ersten Evangelisten weifs etwas von dieser Heilung. Nun aber, wenn doch in der Gestaltung der apostolischen Tradition und in der Auswahl, welche sie unter den von Jesu zu erzählenden Wundern traf, irgend ein Verstand gewesen sein soll, so mufs sich diese nach den zwei Gesichtspunkten gerichtet haben: erstlich, die gröfseren Wunder vor den scheinbar minder bedeutenden auszuwählen, und zweitens diejenigen, an welche sich erbauliche Erörterungen knüpften, vor denen, bei welchen dieſs nicht der Fall war. In der ersteren Rücksicht war nun offenbar die Heilung eines von Geburt an Blinden, als die ungleich schwierigere, vor der eines Blinden schlechthin auszuwählen, und man begreift nicht, wenn doch Jesus wirklich einen Blindgeborenen sehend gemacht hat, warum davon nichts in die evangelische Tradition und also in die synoptischen Evangelien gekommen ist. Freilich konnte mit dieser Rücksicht auf die Gröfse des Wunders die andere auf die Erbaulichkeit der daran sich knüpfenden Reden nicht selten collidiren, so dafs ein minder auffallendes, aber durch die Gespräche, die es veranlafste, fruchtbareres Wunder einem auffallenderen, aber bei welchem das Letztere weniger zutraf, vorgezogen werden mochte. Allein die Heilung des Blindgeborenen bei Johannes ist von so merkwürdigen Gesprächen, zuerst Jesu mit den Jüngern, dann des Geheilten mit der Obrigkeit, endlich Jesu mit dem Geheilten, begleitet, wie von dergleichen bei den synoptischen Blindenheilungen keine Spur ist, Gespräche, von welchen, wenn auch nicht der ganze dialogische Verlauf,

so doch gnomische Perlen, wie V. 4. 5. 39., sich auch für die Darstellung der drei ersten Evangelisten trefflich eigneten. Diese hätten also nicht umhin gekonnt, statt der sowohl weniger merkwürdigen, als auch minder erbaulichen Blindenheilungen, welche sie haben, die Heilung des Blindgeborenen aufzunehmen, wenn dieselbe in der evangelischen Überlieferung, aus welcher sie schöpften, befindlich gewesen wäre. Der allgemeinen evangelischen Verkündigung konnte sie möglicherweise unbekannt bleiben, wenn sie an einem Orte und unter Umständen vorgefallen war, die ihre Ausbreitung nicht begünstigten, also wenn sie in einem Winkel des Landes ohne weitere Zeugen verrichtet worden war. Aber Jesus vollbringt sie ja vielmehr zu Jerusalem, im Kreise seiner Jünger, mit gröfstem Aufsehen in der Stadt, und zum höchsten Anstofs bei der Obrigkeit: da mufste die Sache bekannt werden, wenn sie anders geschehen war, und da wir sie in der gewöhnlichen Evangelientradition nicht als bekannt antreffen, so entsteht der Verdacht, sie möchte vielleicht gar nicht geschehen sein.

Aber der Gewährsmann ist doch der Apostel Johannes. Wenn diefs nur nicht, ausser dem unglaublichen, also schwerlich von einem Augenzeugen herrührenden Inhalt des Berichts, auch noch aus einem andern Grund unwahrscheinlich würde. Der Referent erklärt nämlich den Namen des Teiches Σιλωὰμ durch das griechische ἀπεσταλμένος (V. 7.): eine falsche Erklärung, denn ein Abgeschickter heifst שָׁלוּחַ, wogegen שִׁלֻּחַ der wahrscheinlichsten Erklärung zufolge einen Wasserguſs bedeutet [23]). Der Evangelist wählte aber jene Deutung, weil er zwischen dem Namen des Teichs und der Sendung des Blinden zu demselben eine bedeutungsvolle Beziehung suchte, und sich also vorgestellt zu haben scheint, der Teich habe durch

23) s. Paulus und Lücke z. d. St.

besondere Fügung den Namen des Gesendeten bekommen, weil dereinst vom Messias zur Offenbarung seiner Herrlichkeit ein Blinder zu demselben gesendet werden sollte [29]). Nun konnte allerdings ein Apostel eine grammatisch unrichtige Erklärung geben, sofern er nur nicht als inspirirt vorausgesetzt wird, und auch ein geborener Palästinenser konnte sich in Etymologieen hebräischer Worte irren, wie das A. T. selber zeigt: doch aber sieht eine Spielerei dieser Art eher wie das Machwerk eines entfernter Stehenden als eines Augenzeugen aus. Der Augenzeuge hatte an dem angeschauten Wunder und den vernommenen Reden genug Bedeutungsvolles: erst bei dem entfernter Stehenden konnte die Mikrologie eintreten, dafs er auch aus den kleinsten Nebenzügen eine Bedeutung herauszupressen suchte. Tholuck und Lücke stossen sich stark an einer solchen, wie der Letztere sich ausdrückt, an Unsinn streifenden Allegorie, welche sie ebendefswegen sich nicht für johanneisch aufreden lassen wollen, sondern als eine Glosse betrachten. Da jedoch alle kritischen Auktoritäten, bis auf Eine, minder bedeutende, dieselbe bieten, so ist eine solche Behauptung die baare Willkühr, und man hat nur die Wahl, ob man mit Olshausen auch an diesem Zug als einem apostolischen sich erbauen [30]), oder mit den Probabilien denselben mit unter die Merkmale von dem nicht apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums zählen will [31]).

Was nun aber den Verfasser des vierten Evangeliums, oder die Überlieferung, aus welcher er schöpfte, veranlassen konnte, unzufrieden mit den Blindenheilungen, von welchen die Synoptiker berichten, die vorliegende Erzäh-

29) so Euthymius und Paulus z. d. St.

30) b. Comm. 2, S. 250, wo er jedoch das ἀνεῳγμένος auf den von Gott ausgehenden Geistesstrom bezieht.

31) S. 93.

lung auszubilden, liegt schon in dem bisher Angeführten. Es ist schon von Andern die Bemerkung gemacht, wie das vierte Evangelium zwar wenigere, aber um so stärkere Wunder von Jesu erzähle [32]). So, wenn die übrigen Evangelien simple Paralytische haben, welche Jesus heilt, hat das vierte Evangelium einen, der 38 Jahre lang gelähmt war; wenn Jesus in jenen eben Verstorbene wiederbelebt, ruft er in diesem einen schon vier Tage in der Gruft Gelegenen, bei welchem bereits der Eintritt der Verwesung zu vermuthen war, in das Leben zurück; ebenso hier statt einfacher Blindenheilungen die Heilung eines Blindgeborenen, — eine Steigerung der Wunder, wie sie der apologetisch-dogmatischen Tendenz dieses Evangeliums ganz angemessen ist. Auf welchem Wege hiebei der Verfasser des Evangeliums oder die particuläre Tradition, welcher er folgte, zu den einzelnen Zügen der Erzählung kommen konnte, ergiebt sich leicht. Das πτύειν war bei magischen Augenkuren gewöhnlich; der πηλὸς lag als Surrogat einer Augensalbe nahe und kommt auch sonst bei zauberhaften Proceduren vor [33]); der Befehl, sich im Siloateich zu waschen, kann der Verordnung Elisa's, dafs der aussätzige Naëman sich siebenmal im Jordan baden solle, nachgebildet sein. Die Verhandlungen, welche sich an die Heilung knüpfen, gehen theils aus der, auch von Storr bemerklich gemachten Tendenz des johanneischen Evangeliums hervor, sowohl die Heilung als die angeborne Blindheit des Menschen möglichst urkundlich zu machen und zu verbürgen, daher das wiederholte Verhör des Geheilten selbst und sogar seiner Eltern; theils drehen sie sich um die symbolische Bedeutung der Ausdrücke: τυφλὸς und βλέπων, ἡμέρα und νὺξ, wie sie zwar auch den Synoptikern nicht fremd ist, noch specifischer jedoch in den johanneischen Bilderkreis gehört.

32) Köstlin, Immanuel, S. 79; Bretschneider, Probab. S. 122.
33) Wetstein z. d. St.

§. 92.

Heilungen von Paralytischen. Ob Jesus Krankheiten als Sündenstrafen betrachtet habe.

Ein wichtiger Zug in der johanneischen Heilungsgeschichte des Blindgeborenen ist übergangen worden, weil er erst in Verbindung mit einem entsprechenden in der synoptischen Erzählung von der Heilung eines Paralytischen (Matth. 9, 1 ff. Marc. 2, 1 ff. Luc. 5, 17 ff.), die wir demnächst zu betrachten haben, richtig gewürdigt werden kann. Hier nämlich erklärt Jesus dem Kranken zuerst: ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου, und hierauf, als Beweis, dafs er zu solcher Sündenvergebung Vollmacht habe, heilt er ihn, wobei die Beziehung auf die jüdische Ansicht nicht verkannt werden kann, dafs das Übel und namentlich die Krankheit des Einzelnen Strafe seiner Sünde sei; eine Ansicht, welche, in ihren Grundzügen im A. T. angelegt (3 Mos. 26, 14 ff. 5 Mos. 28, 15 ff. 2 Chron. 21, 15. 18 f.), von den späteren Juden aufs Bestimmteste ausgesprochen wurde [1]). Hätten wir nun blofs jene synoptische Erzählung, so müfsten wir glauben, Jesus habe die Ansicht seiner Zeit- und Volksgenossen über diesen Punkt getheilt, indem er ja seine Befugnifs, Sünden (als Grund der Krankheit) zu vergeben, durch eine Probe seiner Fähigkeit, Krankheiten (die Folgen der Sünde) zu heilen, beweist. Allein, sagt man, es finden sich andre Stellen, wo Jesus dieser jüdischen Meinung geradezu widerspricht, und daraus folgt, dafs, was er dort zum Paralytischen sprach, blofse Accommodation an die Vorstellungen des Kranken zur Förderung seiner Heilung war [2]).

Die Hauptstelle, welche man hiefür anzuführen pflegt,

---

1) Nedarim f. 41, 1. (bei Schöttgen, 1, S. 93.): Dixit R. Chija fil. Abba: nullus aegrotus a morbo suo sanatur, donec ipsi omnia peccata remissa sint.

2) Hase, L. J. §. 73. Paulus, in Matth. S. 335.

ist eben die Einleitung der zuletzt betrachteten Geschichte vom Blindgeborenen (Joh. 9, 1—3). Hier nämlich legen die Jünger, wie sie den Mann, den sie als von Geburt an Blinden kennen, am Wege stehen sehen, Jesu die Frage vor, ob seine Blindheit Folge seiner eigenen, oder der Sünde seiner Eltern sei? Der Fall war für die jüdische Vergeltungstheorie besonders schwierig. Von Übeln, welche einem Menschen erst im Verlauf seines Lebens zugestossen sind, wird der auf eine gewisse Seite sich einmal neigende Beobachter leicht irgend welche eigne Verschuldungen dieses Menschen als Ursache ausfindig machen oder doch voraussetzen. Von angeborenen Übeln dagegen gab zwar die althebräische Ansicht (2 Mos. 20, 5. 5 Mos. 5, 9. 2 Sam. 3, 29.) die Erklärung an die Hand, dafs durch dieselben die Sünden der Vorfahren an den Nachkommen heimgesucht werden; allein, wie für das menschliche Recht das mosaische Gesez selbst festsezte, dafs Jeder nur für eigene Vergehungen solle gestraft werden können (5 Mos. 24, 16. 2 Kön. 14, 6.), und auch in Bezug auf die göttliche Strafgerechtigkeit die Propheten ein Gleiches ahnten (Jer. 31, 30. Ezech. 18, 19 f.): so ergab sich für angeborene Übel dem rabbinischen Scharfsinn der Ausweg, solche Menschen mögen wohl schon in Mutterleibe gesündigt haben [1]), und diese Meinung war es ohne Zweifel auch, welche die Jünger bei ihrer Frage V. 2. voraussezten. Wenn ihnen nun Jesus zur Antwort giebt, weder um einer eignen, noch um einer Sünde seiner Eltern willen sei jener Mensch blind zur Welt gekommen, sondern um durch

---

1) Sanhedr. f. 91, 2. und Bereschith Rabba f. 38, 1. (bei Lightfoot S. 1030): Antoninus interrogavit Rabbi (Judam): a quonam tempore incipit malus affectus praevalere in homine? an a tempore formationis ejus (in utero), an a tempore processionis ejus (ex utero)? Dicit ei Rabbi: a tempore formationis ejus.

die Heilung, welche er als Messias an ihm vollziehen sollte, die Wundermacht Gottes zur Anschauung zu bringen: so wird dieſs insgemein so verstanden, als hätte damit Jesus jene ganze Meinung, daſs Krankheit und sonstiges Übel wesentlich Sündenstrafe sei, verworfen. Allein ausdrücklich spricht hier Jesus nur von dem Falle, der ihm eben vorlag, daſs dieses bestimmte Übel hier nicht in der Verschuldung des Individuums, sondern in höheren göttlichen Absichten seinen Grund habe; einen allgemeineren Sinn und die Verwerfung der ganzen jüdischen Ansicht in jenem Ausspruch zu finden, könnte man nur durch andre bestimmter dahin lautende Aussprüche ein Recht bekommen. Da nun aber dem Obigen zufolge in den synoptischen Evangelien eine Erzählung sich findet, welche, einfach aufgefaſst, vielmehr ein Einstimmen Jesu in die herrschende Meinung enthält, so würde sich fragen, was leichter angehe, jenen synoptischen Ausspruch Jesu als Accommodation, oder den johanneischen nur mit Bezug auf den vorliegenden Fall zu fassen? eine Frage, welche Jeder zu Gunsten des lezten Gliedes entscheiden wird, der einerseits die Schwierigkeiten der Accommodationshypothese in ihrer Anwendung auf die evangelischen Aussprüche Jesu kennt, und andrerseits sich klar macht, daſs in der betreffenden Stelle des vierten Evangeliums eine allgemeinere Beziehung des Ausspruchs gar nicht angedeutet ist.

Freilich darf nach richtigen Interpretationsgrundsätzen ein Evangelist nicht unmittelbar aus einem andern erläutert werden, sondern es bliebe in unsrem Falle wohl möglich, daſs, während die Synoptiker Jesu jene Zeitansicht zuschreiben, der höher gebildete Verfasser des vierten Evangeliums ihn dieselbe verwerfen lieſse: allein daſs auch er jene Abweisung der Zeitansicht von Seiten Jesu nur auf den einzelnen Fall bezog, beweist er durch die Art, wie er ein andermal Jesum reden läſst. Wenn dieser nämlich zu dem achtunddreiſsigjährigen Kranken Joh. 5. nach

seiner Wiederherstellung warnend sagt: *μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται* (V. 14.), so ist dieſs so gut, als wenn er einem zu Heilenden zuruft: *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου*, beidemale nämlich wird Krankheit als Sündenstrafe hier aufgehoben, dort angedroht. Doch auch hier wissen die Erklärer, denen es unwillkommen ist, von Jesu eine Ansicht, welche sie verwerfen, anerkannt zu finden, dem natürlichen Sinne auszuweichen. Jesus soll das besondre Übel dieses Menschen als eine natürliche Folge gewisser Ausschweifungen erkannt, und ihn vor Wiederholung derselben gewarnt haben, weil dieſs eine gefährlichere Recidive herbeiführen könnte [4]). Allein der Denkweise des Zeitalters Jesu liegt die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang gewisser Ausschweifungen mit gewissen Krankheiten als deren Folgen weit ferner als die Ansicht von einem positiven Zusammenhang der Sünde überhaupt mit der Krankheit als deren Strafe; es müſste also, wenn wir dennoch den Worten Jesu den ersteren Sinn sollten unterlegen dürfen, dieser sehr bestimmt in der Stelle angezeigt sein. Nun aber ist in der ganzen Erzählung von einer bestimmten Ausschweifung des Menschen nicht die Rede, das von Jesu ihm zugerufene *μηκέτι ἁμάρτανε* bezeichnet nur Sündigen überhaupt, und eine Unterredung Jesu mit dem Kranken, in welcher er denselben über den Zusammenhang seines Leidens mit einer bestimmten Sünde belehrt hätte, zu suppliren, [5]), ist die willkührlichste Fiktion. Welche Auslegung, wenn man, um einem dogmatisch unangenehmen Ergebniſs auszuweichen, die eine Stelle (Joh. 9.) zu einer nicht in ihr liegenden Allgemeinheit erweitert, die andere (Matth. 9.) durch die Accommodationshypothese eludirt, der dritten (Joh. 5.) einen modernen Begriff gewaltsam aufdrängt: statt daſs, wenn man nur die erste

4) Paulus, Comm. 4, S. 264 Lücke, 2, S. 22.

5) Wie Tholuck z. d. St. thut.

Stelle nicht mehr sagen läfst als sie sagt, die beiden andern in ihrem zunächst liegenden Sinn nicht im Mindesten angetastet zu werden brauchen!

Doch man bringt noch eine weitere, und zwar synoptische Stelle herbei, um Jesu die Erhabenheit über die bezeichnete Volksmeinung zu vindiciren. Wie ihm nämlich einmal von Galiläern erzählt wurde, welche Pilatus bei'm Opfern hatte niederhauen lassen, und von andern, welche durch den Einsturz eines Thurmes verunglückt waren (Luc. 13, 1 ff.), wobei die Erzähler, wie man glauben mufs, zu erkennen gaben, dafs sie jene Unglücksfälle für göttliche Strafen der besondern Verworfenheit jener Leute ansehen, erwiederte Jesus, sie möchten ja nicht glauben, jene Menschen seien besonders schlecht gewesen; sie selbst seien um nichts besser, und sehen daher, falls sie sich nicht bekehren, einem gleichen Untergang entgegen. Es ist in der That nicht klar, wie man in dieser Äusserung Jesu eine Verwerfung jener Volksansicht finden kann. Wollte Jesus gegen diese sprechen, so mufste er entweder sagen: ihr seid ebenso grofse Sünder, wenn ihr auch nicht auf die gleiche Weise leiblich zu Grunde gehet; oder: glaubet ihr, dafs jene Menschen ihrer Sünde wegen zu Grunde gegangen seien? nein! dieſs sieht man an euch, die ihr unerachtet eurer Schlechtigkeit doch nicht ebenso zu Grunde gehet. So dagegen, wie der Ausspruch Jesu bei Lukas lautet, kann der Sinn desselben nur dieser sein: dafs jene Menschen schon jezt ein solcher Unfall betroffen hat, beweist nichts für ihre besondre Schlechtigkeit, so wenig das, dafs ihr bisher von dergleichen verschont geblieben seid, für eure gröfsere Würdigkeit beweist; vielmehr werden früher oder später über euch kommende ähnliche Strafgerichte eure gleiche Schlechtigkeit beurkunden — wodurch also das Gesez des Zusammenhangs zwischen Sünde und Unglück jedes Einzelnen bestätigt, nicht umgestofsen würde. Diese vulgär-hebräische Ansicht von Krankheit und

Übel steht nun allerdings im Widerspruch mit jener esoterischen, essenisch-ebionitischen, die wir im Eingang der Bergrede, im Gleichniſs vom reichen Mann und sonst gefunden haben, nach welcher vielmehr die Gerechten in diesem Äon die Leidenden, Armen, Kranken sind: allein beide Ansichten liegen einmal in den Äusserungen Jesu für eine unbefangene Exegese zu Tage, und der Widerspruch, welchen wir zwischen beiden finden, berechtigt uns weder, die eine Klasse von Aussprüchen gewaltsam zu deuten, noch auch, sie Jesu abzusprechen, da wir nicht berechnen können, wie er den Widerstreit zweier ihm von verschiedenen Seiten der damaligen jüdischen Bildung her gebotenen Weltanschauungen für sich gelöst haben mag.

Was nun die oben erwähnte Heilung betrifft, so lassen die Synoptiker Jesum den Boten des Täufers gegenüber sich namentlich auch darauf berufen, daſs durch seine Wundermacht *χωλοὶ περιπατοῦσιν* (Matth. 11, 5.), und ein andermal wundert sich das Volk, wie es neben andern Geheilten auch *χωλοὺς περιπατοῦντας* und *κυλλοὺς ὑγιεῖς* erblickt (Matth. 15, 31.). An der Stelle der *χωλοὶ* werden anderwärts *παραλυτικοὶ* aufgeführt (Matth. 4, 24.), und namentlich sind in den detaillirten Heilungsgeschichten, welche wir über diese Art von Kranken haben, (wie Matth. 9, 1 ff. parall. 8, 5 ff. parall.) nicht *χωλοὶ*, sondern *παραλυτικοὶ* genannt. Der Kranke Joh. 5, 5. gehörte wohl zu den *χωλοῖς*, von welchen V. 3. die Rede gewesen war; ebendaselbst sind *ξηροὶ* aufgeführt, und so finden wir Matth. 12, 9 ff. parall. die Heilung eines Menschen, der eine *χεὶρ ξηρὰ* hatte. Da jedoch die drei zuletzt angeführten Heilungen von Gliederkranken unter andern Rubriken uns wiederkehren werden: so bleibt hier nur die Heilung des Paralytischen Matth. 9, 1 ff. parall. zu beleuchten übrig.

Da die Definitionen, welche die alten Ärzte von der *παράλυσις* geben, zwar alle auf Lähmung, aber unentschie-

den, ob totale oder partiale, geben [6]), und überdiefs von den Evangelisten kein strenges Festhalten an der medicinischen Kunstsprache zu erwarten ist, so müssen wir, was sie unter Paralytischen verstehen, aus ihren eignen Beschreibungen von dergleichen Kranken entnehmen. In unsrer Stelle nun erfahren wir von dem παραλυτικὸς, dafs er auf einer κλίνη getragen werden mufste, und dafs, ihn zum Aufstehen und Tragen seines Bettes zu befähigen, für ein nie gesehenes παράδοξον galt, woraus wir also auf eine Lähmung wenigstens der Füfse schliefsen müssen. Während von Schmerzen und einem hitzigen Charakter der Krankheit in unsrem Falle nicht die Rede ist, wird ein solcher in der Geschichte Matth. 8, 6. unverkennbar vorausgesezt, wenn der Centurio von seinem Knechte sagt: βέβλῆται – παραλυτικὸς, δεινῶς βασανιζόμενος, so dafs wir also unter der παράλυσις in den Evangelien bald eine schmerzlos lähmende, bald eine schmerzhaft gichtische Gliederkrankheit zu verstehen hätten [7]).

In Schilderung der Scene, wie der Paralytische Matth. 9, 1 ff. parall. zu Jesu gebracht wird, findet zwischen den drei Berichten eine merkliche Abstufung statt. Matthäus sagt einfach, wie Jesus von einem Ausflug an das jenseitige Ufer nach Kapernaum zurückgekehrt sei, habe man ihm einen Paralytischen, auf einem Lager hingestreckt, gebracht. Lukas beschreibt genau, wie Jesus, von einer grofsen Menge, namentlich von Pharisäern und Schriftgelehrten, umgeben, in einem Hause lehrte und heilte, und wie die Träger des Paralytischen, weil sie vor der Volksmenge nicht durch die Thüre zu Jesu gelangen konnten, den Kranken durch das Dach zu ihm niederliefsen. Be-

6) Man sehe sie bei Wetstein, N. T. 1, S. 284, und in Wahl's Clavis u. d. A. nach.

7) vgl. Winer, Realw. 1 Aufl. S. 776. und Fritzsche, in Matth. p. 194.

denkt man die Struktur morgenländischer Häuser, auf deren plattes Dach aus dem oberen Stockwerk eine Öffnung führte [8]), und nimmt man den rabbinischen Sprachgebrauch hinzu, in welchem der *via per portam* (דרך פתחים) die *via per tectum* (דרך גגין) als nicht minder ordentlicher Weg, namentlich um in das ὑπερῷον zu gelangen, gegenübergestellt wird: so kann man unter dem καθίσιν διὰ τῶν κεράμων schwerlich etwas Anderes verstehen, als dafs die Träger, welche entweder mittelst einer unmittelbar von der Strasse dahin führenden Treppe, oder vom Dache des Nachbarhauses aus auf das platte Dach des Hauses, in welchem Jesus sich befand, gelangt waren, den Kranken sammt seinem Bette durch die im Dachboden bereits befindliche Öffnung, wie es scheint an Stricken, zu Jesu herabgelassen haben. Markus, der in der Verlegung der Scene nach Kapernaum mit Matthäus, in Schilderung des grossen Gedränges und der dadurch veranlafsten Beseitigung des Daches mit Lukas zusammenstimmt, geht, ausserdem, dafs er die Zahl der Träger auf viere festsetzt, darin noch weiter als Lukas, dafs er dieselben, ohne Rücksicht auf die schon vorher vorhandene Thüre, das Dach abdecken und durch eine erst aufgegrabene Öffnung den Kranken hinunterbefördern läfst.

Fragen wir auch hier, in welcher Richtung, ob aufwärts oder abwärts, der Klimax wohl eher entstanden sein möge, so hat die auf der Spitze desselben stehende Erzählung des Markus so viel Schwieriges, dafs sie wohl kaum für die der Wahrheit nächste wird angesehen werden können. Denn nicht allein von Gegnern ist gefragt worden, wie denn das Dach habe aufgegraben werden können, ohne die darunter Befindlichen zu beschädigen [10])? sondern

---

8) Winer, a. a. O. u. d. A. Dach.

9) Lightfoot, p. 601.

10) Woolston, Disc. 4.

auch Olshausen räumt ein, dafs die Zerstörung der oberen, mit Ziegeln bedeckten Fläche etwas Abenteuerliches habe [11]). Diesem auszuweichen nehmen manche Erklärer an, Jesus habe entweder im inneren Hofe [12]), oder vor dem Hause [13]) unter freiem Himmel gelehrt, und die Träger haben nur von der Brustwehr des Daches ein Stück herausgebrochen, um den Kranken bequemer herunterlassen zu können. Allein sowohl die Bezeichnung: διὰ τῶν κεράμων bei Lukas, als die Ausdrücke des Markus machen diese Auffassung unmöglich, indem hier weder στέγη Brustwehr des Dachs, noch ἀποστεγάζω das Durchbrechen von dieser, ἐξορύττω aber doch nur das Aufgraben eines Loches bedeuten kann. Bleibt hiemit das Aufbrechen des oberen Dachbodens, so wird dieſs auch noch deſswegen unwahrscheinlich, weil es bei der in jedem Dache befindlichen Thüre völlig überflüssig war. Daher hat man sich durch die Annahme zu helfen gesucht, dafs die Träger zwar die im Dache schon vorher befindliche Thüre benützt, diese aber, weil sie für die Lagerstatt des Kranken zu eng gewesen, durch Wegbrechen der umgebenden Ziegellagen erweitert haben [14]); allein auch hiebei bleibt das Gefährliche, und die Worte lauten von einer eigens gemachten, nicht blos erweiterten Öffnung im Dache.

So gefährlich und überflüssig aber ein solches Beginnen in der Wirklichkeit war, so leicht läfst sich erklären, wie Markus, in weiterer Ausmalung des Berichtes von Lukas begriffen, auf diesen Zug verfallen konnte. Lukas hatte gesagt, man habe den Kranken hinabgelassen, so dafs er ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ herunterkam. Wie konnten die Leute ge-

---

11) 1, S. 310 f.

12) Rösgen, Immanuel, S. 166. Anm. 68.

13) So scheint es Paulus zu meinen, L. J. 1, 2. S. 238. Anders ex. Handb. 1, b, S. 503.

14) So Lightfoot, Kuinöl, Olshausen z. d. St.

rade diese Stelle treffen, fragte sich Markus, wenn Jesus nicht zufällig unter der Thüre des Daches stand, als dadurch, dafs sie das Dach in der Gegend, unter welcher sie Jesum befindlich wufsten, aufbrachen, (ἀπεξέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν [15])? ein Zug, den Markus um so lieber aufnahm, weil er den keine Mühe scheuenden Eifer, welchen das Zutrauen zu Jesu den Leuten einflöfste, in das stärkste Licht zu setzen geeignet war. Aber eben aus dem letzteren Interesse scheint auch schon die Abweichung des Lukas von Matthäus hervorgegangen zu sein. Bei Matthäus nämlich, der die Träger den Paralytischen auf dem gewöhnlichen Wege zu Jesu bringen läfst, indem er ohne Zweifel das mühselige Herbeischleppen des Kranken auf seinem Lager für sich schon als Probe ihres Glaubens ansah, tritt es doch minder bestimmt hervor, worin Jesus ihre πίστις gesehen haben soll. Wurde nun die Geschichte ursprünglich so, wie sie im ersten Evangelium lautet, vorgetragen, so konnte leicht der Reiz entstehen, ein mehr hervortretendes Zeichen ihres Zutrauens für die Träger ausfindig zu machen, welches, sofern man die Scene zugleich in grofsem Volksgedränge vor sich gehen liefs, am angemessensten in dem ungewöhnlichen Wege bestanden zu haben scheinen konnte, welchen die Leute einschlugen, um ihren Kranken zu Jesu zu bringen.

Doch auch die Darstellung des Matthäus können wir nicht für treuen Bericht von einem Faktum halten. Man hat zwar den Erfolg dadurch als einen natürlichen darzustellen gesucht, dafs man den Zustand des Kranken nur für Nervenschwäche erklärte, bei welcher das Schlimmste die Einbildung des Kranken, sein Übel müsse als Sündenstrafe fortdauern, gewesen sei [16]); man hat sich auf analoge Fälle schneller psychischer Heilung von Lähmungen

15) s. Fritzsche, in Marc. S. 52.

16) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 498. 501.

berufen [17]), und eine länger fortgesezte Nachkur angenommen [18]); allein das Erste und Lezte ist reine Willkühr; wenn aber an den angeblichen Analogieen auch etwas Wahres sein sollte, so ist es doch immerhin ohne Vergleichung leichter möglich gewesen, dafs Heilungsgeschichten von *χωλοῖς* und *παραλυτικοῖς* den messianischen Erwartungen gemäfs sich in der Sage bilden, als dafs sie wirklich erfolgen konnten. In der schon angeführten Stelle des Jesaias nämlich, 35, 6, war von der messianischen Zeit auch verheifsen: *τότε ἁλεῖται ὡς ἔλαφος ὁ χωλὸς*, und in demselben Zusammenhang, V. 3., war den *γόνατα παραλελυμένα* ein *ἰσχύσατε* zugerufen, was, wie die übrigen damit zusammenhängenden Züge, später eigentlich verstanden und als Wunderleistung vom Messias erwartet worden sein mufs, da sich, wie schon erwähnt, Jesus, zum Beweis, dafs er der *ἐρχόμενος* sei, auch darauf, dafs *χωλοὶ περιπατοῦσι*, berief.

§. 93.

Unwillkührliche Heilungen.

Etlichemale in ihren allgemeinen Angaben über die heilende Thätigkeit Jesu bemerken die Synoptiker, dafs Kranke aller Art Jesum nur zu berühren, oder am Saum seines Kleides zu fassen gesucht haben, um geheilt zu werden, was dann auf die Berührung hin auch wirklich erfolgt sei (Matth. 14, 36. Marc. 3, 10. 6, 56. Luc. 6, 19.). Hier wirkte also Jesus nicht, wie wir es bis jezt immer gefunden haben, mit bestimmter Richtung auf einzelne Kranke, sondern, ohne dafs er von jedem besondre Notiz nehmen konnte, auf ganze Massen; sein Vermögen zu heilen erscheint hier nicht, wie sonst, an seinen Willen, sondern

17) Bengel, Gnomon, 1, S. 245. ed. 2. Paulus, S. 502, nimmt auch hier wieder ein offenbares Mährchen aus Livius 2, 36, als natürlich erklärbare Geschichte.

18) Paulus, a. a. O. S. 301.

an seinen Leib und dessen Umhüllungen gebunden; er spendet nicht selbstthätig Kräfte aus, sondern mufs sich dieselben unwillkührlich abgewinnen lassen.

Auch von dieser Gattung der Heilungswunder ist uns ein detaillirtes Beispiel aufbehalten, in der Geschichte von der blutflüssigen Frau, welche sämmtliche Synoptiker wiedergeben, und sie auf eigenthümliche Weise mit der Geschichte von der Auferweckung der Tochter des Jairus so verflechten, dafs auf dem Hinweg zu dessen Hause Jesus die Frau geheilt haben soll (Matth. 9, 20 ff. Marc. 5, 25 ff. Luc. 8, 43 ff.). Vergleichen wir die Darstellung des Vorgangs bei den verschiedenen Evangelisten, so könnten wir diesmal versucht sein, die des Lukas für die ursprüngliche zu halten, weil aus ihr die gleichmäfsige Verbindung der bezeichneten zwei Geschichten sich vielleicht erklären liefse. Wie nämlich die Leidenszeit der Frau von sämmtlichen Referenten, so wird von Lukas, welchem Markus folgt, auch das Lebensalter des Mädchens auf zwölf Jahre gesezt, eine Gleichheit der Zahl, welche wohl im Stande gewesen könnte, die beiden Geschichten in der evangelischen Überlieferung zusammenzugesellen. Doch dieses Moment steht viel zu vereinzelt, um für sich eine Entscheidung herbeizuführen, welche nur aus einer durchgeführten Vergleichung der drei Berichte nach ihren einzelnen Zügen hervorgehen kann. Matthäus nun bezeichnet die Frau einfach als *γυνὴ αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη*, was einen so lange andauernden starken Blutverlust, vermuthlich in Form zu reichlicher Menstruation, bedeutet. Lukas, der angebliche Arzt, zeigt sich hier seinen Kunstverwandten keineswegs hold, sondern sezt hinzu, die Frau habe ihr ganzes Vermögen an Ärzte gewendet, ohne dafs diese ihr hätten helfen können. Markus, noch ungünstiger, fügt bei, dafs sie von den vielen Ärzten viel habe leiden müssen, und dafs es durch dieselben, statt besser, vielmehr schlimmer mit ihr geworden sei. Die Umgebung

Jesu, als die Frau zu ihm tritt, bilden nach Matthäus seine Jünger, nach Markus und Lukas drängende Volksmassen. Nachdem nun alle drei Berichterstatter erzählt haben, wie die Frau, ebenso schüchtern als vertrauensvoll, von hinten herzugetreten sei und den Saum von Jesu Gewand berührt habe, melden Markus und Lukas, sie sei alsbald geheilt worden, Jesus aber habe das Ausgehen einer Kraft gefühlt und gefragt, wer ihn berührt habe? Als die Jünger befremdet erwiedern, wie er denn bei so allgemeinem Drängen und Drücken des Volks eine einzelne Berührung habe unterscheiden können? beharrt er nach Lukas auf seiner Behauptung, nach Markus blickt er suchend um sich, die Thäterin ausfindig zu machen. Auf dieses kommt nach beiden die Frau zitternd herbei, fällt ihm zu Füfsen und bekennt Alles, worauf er ihr die beruhigende Versicherung giebt, dafs ihr Glaube ihr geholfen habe. Diesen complicirten Hergang hat Matthäus nicht, sondern läfst nach der Berührung Jesum sich umschauen, die Frau entdecken, ihr die Rettung durch ihren Glauben verkündigen, und sofort ihre Heilung erfolgen.

Die vorgelegte Differenz ist so erheblich, dafs man sich nicht zu sehr wundern darf, wenn Storr zwei verschiedene Heilungen blutflüssiger Frauen annehmen wollte [1]). Wurde er aber hiezu noch mehr durch die bedeutenderen Abweichungen bestimmt, welche in der mit vorliegender Heilungsgeschichte verflochtenen Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Jairus sich finden: so wird es eben durch diese Verflechtung vollends unmöglich, sich vorzustellen, dafs Jesus zweimal, beidemale im Hinweg zur Wiederbelebung der Tochter eines jüdischen ἄρχων, eine zwölf Jahre lang mit dem Blutflufs behaftete Frau geheilt haben solle. Wenn in Betracht dessen die Kritik längst für die Einheit der faktischen Grundlage un-

1) Über den Zweck der evang. Gesch. und der Br. Joh. S. 351 f.

serer drei Erzählungen sich entschieden hat, so hat sie zugleich den Berichten des Markus und Lukas, ihrer grösseren Anschaulichkeit wegen, den Vorzug gegeben [2]). Allein, gleich von vorne, wenn doch von Markus Jeder zugeben wird, dafs sein Zusatz: ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, als Ausmalung des ὠφελήθη ὑπ' ἰατρῶν πολλὰ παθοῦσα bei Lukas, auf seine eigene Rechnung kommt: so scheint dieser Zug bei Lukas gleichfalls nur eine selbsterschlossene Ergänzung des αἱμορροοῦσα δώδεκα ἔτη zu sein, welches Matthäus ohne Zusatz wiedergiebt. War die Frau so lange krank, dachte man, so wird sie in dieser Zeit viel mit Ärzten zu thun gehabt haben, und weil zugleich im Contrast gegen die Ärzte, welche nichts ausgerichtet hatten, die Wundermacht Jesu, welche augenblicklich Hülfe schaffte, in um so glänzenderem Lichte erschien: so bildeten sich in der Sage oder bei den Referenten jene Zusätze. Wie nun, wenn es mit den übrigen Differenzen sich ebenso verhielte? Dafs die Frau auch nach Matthäus Jesum nur von hinten berührte, drückte das Bestreben und die Hoffnung aus, verborgen zu bleiben; dafs Jesus sich sogleich nach ihr umsah, darin lag, dafs er ihre Berührung gefühlt haben mufste. Jene Hoffnung der Frau wurde erklärlicher und dieses Gefühl Jesu um so wundervoller, je mehr Menschen Jesum umgaben und drängten: daher wurde aus dem Geleite der μαθηταί bei Matthäus von den beiden andern ein συνθλίβεσθαι durch die ὄχλοι gemacht. Da zugleich in dem auch von Matthäus erwähnten Umschauen Jesu nach der Berührung die Voraussetzung lag, dafs er diese auf eigenthümliche Weise empfunden habe, so bildete sich weiterhin die Scene aus, wie Jesus, obgleich von allen Seiten gedrängt, doch jene einzelne Berührung an der Kraft, die sie ihm entlockte, herausfühlt, und so wurde das einfache ἐπιστραφεὶς καὶ ἰδὼν αὐτὴν des

2) Schulz, a. a. O. S. 317; Olshausen, 1, S. 322.

Matthäus zu einem fragenden und die Thäterin aus der Menge herauszusuchenden Sichumwenden, welches das Geständniſs der Frau zur Folge hatte, umgebildet. Endlich, weil als das Eigenthümliche dieser Heilungsgeschichte, auch nach ihrer Gestalt im ersten Evangelium, das Ausgehen einer Heilkraft aus Jesu noch ehe er die hülfesuchende Person gesehen hatte, sich bemerklich macht: so bestrebte man sich bei'm Weitererzählen der Geschichte immer mehr, unmittelbar nach der Berührung den Erfolg eintreten, und Jesum auch nach demselben noch längere Zeit über die Thäterin in Ungewiſsheit sein zu lassen (Lezteres im Widerspruch mit der sonstigen Voraussetzung eines höheren Wissens Jesu); so daſs sich von allen Seiten die Erzählung des ersten Evangeliums als die frühere und einfachere, die der beiden andern als spätere und ausgeschmücktere Formation der Sage zu erkennen giebt.

Was nun den gemeinschaftlichen Inhalt der Erzählungen betrifft, so ist in neuerer Zeit beiden, orthodoxen wie rationalistischen Theologen das Unwillkührliche des heilenden Einwirkens Jesu ein Anstoſs gewesen. Gar zu sehr — hierin stimmen Paulus und Olshausen zusammen [3]) — werde hiedurch die Wirksamkeit Jesu in das Gebiet des Physischen herabgezogen; Jesus erscheine da wie ein Magnetiseur, welcher bei der heilenden Berührung nervenschwacher Personen einen Abgang an Kraft verspürt; wie eine geladene elektrische Batterie, die bei'm Betasten sich entladet. Eine solche Vorstellung von Christo, meint Olshausen, verbiete das christliche Bewuſstsein, welches sich vielmehr genöthigt finde, die in Jesu wohnende Kraftfülle als durchaus beherrscht durch seinen Willen, und diesen geleitet durch das Bewuſstsein von dem sittlichen Zustande der zu heilenden Personen, sich zu denken. Deſswegen

3) ex. Handb. 1, b, S. 524 f.; bibl. Comm. 1, S. 324 f.; vgl. Hörter, Immanuel, S. 201 ff.

wird nun vorausgesetzt, Jesus habe die Frau auch ungesehen wohl erkannt, und mit Rücksicht auf ihre Fähigkeit, durch diese leibliche Hülfe auch geistig gewonnen zu werden, seine heilende Kraft wohlbedacht in sie ausströmen lassen, sich aber, um ihre falsche Scham zu brechen und sie zum offenen Bekenntniss zu treiben, gestellt, als ob er nicht wüsste, wer ihn berührt habe. Allein das christliche Bewusstsein, d. h. in dergleichen Fällen nichts Anderes, als die fortgeschrittene religiöse Bildung unsrer Zeit, welche die alterthümlichen Vorstellungen der Bibel nicht zu den ihrigen machen will, hat zu schweigen, wo es eben nicht auf dogmatische Aneignung, sondern rein auf exegetische Ermittlung der biblischen Vorstellungen ankommt. Wie von der Einmischung dieses angeblich christlichen Bewusstseins alle Verirrungen der Exegese herrühren, so hat es auch hier den genannten Ausleger von dem offenbaren Sinn der Berichte abgeführt. Denn nicht nur lautet in den beiden ausführlicheren Erzählungen die Frage Jesu: τίς μου ἥψατο; in der Art, wie er sie bei Lukas wiederholt und bei Markus durch ein suchendes Umherblicken bekräftigt, durchaus als eine ernstlich gemeinte, wie ja überhaupt die Bemühung dieser beiden Evangelisten dahin geht, das Wunderbare an der Heilkraft Jesu dadurch in ein besonders helles Licht zu setzen, dass durch bloße gläubige Berührung seines Gewandes, ohne dass er die berührende Person erst zu kennen, oder ein Wort zu ihr zu sprechen brauchte, Heilung von ihm zu erlangen gewesen sei: sondern auch ursprünglich schon in der kürzeren Darstellung des Matthäus liegt in dem προσελθοῦσα ὄπισθεν ἥψατο und ἐπιστραφεὶς ἰδὼν αὐτὴν deutlich dieß, dass Jesus erst nachträglich die Frau kennen gelernt habe, nachdem bereits die heilende Kraft in sie ausgeströmt war. Läßt sich somit eine der Heilung vorausgegangene Kenntniss der Frau und ein specieller Wille, ihr zu helfen, bei Jesu nicht nachweisen, so bliebe für denjenigen, welcher keine un-

willkührliche Äusserung der Heilkraft Jesu annehmen will, nur übrig, einen beständigen allgemeinen Willen, zu heilen, in ihm vorauszusetzen, mit welchem dann nur der Glaube im Kranken zusammentreffen durfte, um die wirkliche Heilung hervorzubringen. Allein dafs, unerachtet eine specielle Willensrichtung auf die Heilung dieser Frau in Jesu nicht vorhanden war, sie durch ihren blofsen Glauben, auch ohne Berührung seines Kleides gesund geworden wäre, ist gewifs nicht die Vorstellung der Evangelisten, sondern es tritt hier an die Stelle des individuellen Willensaktes von Seiten Jesu die Berührung von Seiten des Kranken; diese ist es, welche statt des ersteren die in Jesu ruhende Kraft zur Äusserung bringt: so dafs mithin das Materialistische der Vorstellung auf diesem Wege nicht zu vermeiden ist.

Einen Schritt weiter mufs die rationalistische Auslegung gehen, welcher nicht blofs, wie dem modernen Supranaturalismus, ein unbewufstes, sondern überhaupt das Ausgehen heilender Kräfte von Jesu unglaublich ist, welche aber doch die Evangelisten geschichtlich wahr erzählen lassen will. Nach ihr wurde Jesus zu der Frage, wer ihn berührt habe, lediglich dadurch veranlafst, dafs er sich im Vorwärtsgehen aufgehalten fühlte; dafs die Empfindung einer δύναμις ἐξελθοῦσα die Veranlassung gewesen sei, ist blofser Schlufs zweier Referenten, von welchen der eine Markus, es auch blofs als eigene Bemerkung giebt, und nur Lukas es der Frage Jesu einverleibt; die Genesung der Frau wurde durch ihr exaltirtes Zutrauen bewirkt, vermöge dessen sie bei der Berührung des Saumes Jesu in allen Nerven zusammenschauderte, wodurch vielleicht eine plötzliche Zusammenziehung der erweiterten Blutgefäfse herbeigeführt wurde; übrigens konnte sie im Augenblick nur meinen, nicht gewifs wissen, geheilt zu sein, und erst nach und nach, vielleicht in Folge des Gebrauchs von Mitteln, die ihr Jesus anrieth, wird das Übel sich völlig ver-

loren haben [4]). Allein wer wird sich die schüchterne Berührung einer kranken Frau, deren Absicht war, verborgen zu bleiben, und deren Glaube auch durch das leiseste Anstreifen Heilung zu erlangen gewifs war, als ein Anfassen, das Jesum im Gehen aufhielt, vorstellen? was für ein mächtiges Vertrauen ferner auf die Macht des Vertrauens gehört zu der Annahme, dafs es ohne Hinzutritt einer realen Kraft von Seiten Jesu einen zwölfjährigen Blutfluss geheilt oder auch nur gemindert habe? endlich aber, wenn die Evangelisten einen selbstgemachten Schluss (dafs eine Kraft von ihm ausgegangen) Jesu in den Mund gelegt, und eine nur successiv eingetretene Wiederherstellung als eine momentane beschrieben haben sollen: so fällt mit dem Aufgeben dieser Züge die Bürgschaft für die historische Realität der ganzen Erzählung, aber ebendamit auch die Veranlassung hinweg, sich mit der natürlichen Erklärung vergebliche Mühe zu machen.

In der That auch, betrachten wir nur die vorliegende Erzählung etwas näher, und vergleichen sie mit verwandten Anekdoten, so können wir über ihren eigentlichen Charakter nicht im Zweifel bleiben. Wie hier und an einigen andern Stellen von Jesu erzählt wird, dafs durch blose Berührung seines Kleides Kranke genesen seien: so berichtet die Apostelgeschichte, dafs die σουδάρια und σιμικίνθια des Paulus, wenn man sie auflegte (19, 11 f.), und von Petrus selbst der Schatten, wenn er auf einen fiel (5, 15.), Kranke aller Art gesund gemacht habe, und apokryphische Evangelien lassen durch die Windeln und das Waschwasser des Kindes Jesu eine Masse von Kuren verrichtet werden [5]). Von diesen letzteren Geschichten weifs Jedermann, dafs er sich mit denselben auf dem Gebiet der

4) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 524 f. 530; L. J. 1, 2, S. 244 f.; Venturini, 2, S. 204 ff.; Rösrar a. a. O.

5) s. das Evangelium infantiae arabicum.

Sage und Legende befindet; aber wodurch sollen sich von diesen Kuren durch die Windeln Jesu die Heilungen durch die Schweifstücher Pauli unterscheiden, als etwa dadurch, dafs jene von einem Kinde, diese von einem Erwachsenen ausgehen? Gewifs, stände die leztere Nachricht nicht in einem kanonischen Buche, so würde sie Jedermann für fabelhaft halten: und doch soll die Glaubwürdigkeit der Erzählungen nicht aus dem vorausgesezten Ursprung des Buchs, das sie enthält, sondern die Ansicht von dem Buche mufs aus der Beschaffenheit seiner einzelnen Erzählungen erschlossen werden. Zwischen diesen Heilungen durch die Schweifstücher aber und denen durch die Berührung des Saums am Kleide findet wieder kein wesentlicher Unterschied statt. Beidemale eine Berührung von Gegenständen, welche nur in äusserem Zusammenhang mit dem Wunderthäter stehen; nur dafs dieser Zusammenhang bei den abgelegten Schweifstüchern ein unterbrochener, bei dem Gewande noch ein fortdauernder ist; beidemale aber werden Erfolge, welche doch auch der orthodoxe Standpunkt nur aus dem geistigen Wesen jener Männer ableiten, und als Akte ihres mit dem göttlichen einigen Willens betrachten kann, zu physischen Wirkungen und Ausflüssen gemacht. Steigt hiemit die Sache vom religiösen und theologischen Standpunkt auf den natürlichen und physikalischen herunter, weil ein Mensch mit einer solchen seinem Körper inwohnenden und ihn als Atmosphäre umfliessenden Heilkraft zu den Gegenständen der Naturkunde, nicht mehr der Religion, gehören würde: so findet sich die Naturwissenschaft ausser Stands, eine solche Heilkraft durch sichere Analogieen oder klare Begriffe festzustellen, und es fallen also jene Heilungen, vom objektiven Gebiet auf das subjektive vertrieben, der Psychologie zur Begutachtung anheim. Diese wird nun allerdings, wenn sie die Macht der Einbildung und des Glaubens in Rechnung nimmt, für möglich erachten, dafs ohne eine wirkliche

Heikraft in dem vermeintlichen Wunderthäter, einzig durch das überschwengliche Zutrauen des Kranken zu demselben, körperliche Leiden, welche mit dem Nervensystem in engerem Zusammenhang stehen, geheilt werden können: wenn nun aber die Psychologie geschichtliche Belege hiefür aufsucht, so wird die Kritik, welche sie hiebei zu Hülfe zu nehmen hat, bald finden, dafs eine weit gröfsere Zahl von dergleichen Kuren durch den Glauben Anderer erdichtet, als durch den angeblich dabei Betheiligter verrichtet worden ist. So wäre es zwar keineswegs an sich unmöglich, dafs durch den starken Glauben an eine selbst den Kleidern und Tüchern Jesu und der Apostel inwohnende Heilkraft manche Kranke bei Berührung derselben wirklich Besserung verspürt hätten: aber mindestens ebensogut läfst sich denken, dafs man erst später, als nach dem Tode jener Männer ihr Ansehen in der Gemeinde immer höher stieg, dergleichen sich glaubig erzählt habe, und es kommt auf die Beschaffenheit der Berichte hierüber an, für welche von beiden Annahmen man sich zu entscheiden hat. An den allgemeinen Angaben nun in den Evangelien und der A. G., welche ganze Massen auf jene Weise kurirt werden lassen, ist eben diese Häufung jedenfalls traditionell; die detaillirte Geschichte aber, welche wir bisher untersucht haben, hat darin, dafs sie die Frau ganze zwölf Jahre lang an einer sehr hartnäckigen und am wenigsten blos psychisch zu heilenden Krankheit leiden, und die Heilung, statt durch die Einbildung der Kranken, durch eine Jesu fühlbar entströmte Kraft vor sich gehen läfst, so viel Mythisches, dafs wir eine historische Grundlage gar nicht mehr herausfinden können, und das Ganze als Sage betrachten müssen.

Was diesem Zweige der evangelischen Wundersage im Unterschied von andern sein Dasein gegeben hat, ist nicht schwer zu sehen. Der sinnliche Glaube des Volks, unfähig, das Göttliche mit dem Gedanken zu ergreifen, strebt,

es immer mehr in das materielle Sein herabzuziehen. Daher mufste nach der späteren Meinung der heilige Mann als Knochenreliquie Wunder thun, Christi Leib in der verwandelten Hostie gegenwärtig sein, und ebendaher auch nach einer schon frühe ausgebildeten Vorstellung die Heilkraft der neutestamentlichen Männer an ihrem Leib und dessen Bedeckungen haften. Je weniger man Jesu Worte fafste, desto mehr hielt man auf das Fassen seines Mantels, und je mehr man sich von der freien Geisteskraft des Apostels Paulus entfernte, desto getroster liefs man seine Heilkraft im Schweifstuch nach Hause tragen.

§. 94.

Heilungen in die Ferne.

Von jenen unwillkührlichen Heilungen sind nun solche, welche aus der Entfernung bewirkt werden, eigentlich das gerade Gegentheil. Geschehen jene durch blofse körperliche Berührung, ohne besondern Willensakt: so erfolgen diese durch den blofsen Willensakt ohne leibliche Berührung oder auch nur räumliche Nähe. Zugleich aber mufs man sagen: war die Heilkraft Jesu so materiell, dafs sie bei der blofsen leiblichen Berührung unwillkührlich sich entlud, so kann sie nicht so geistig gewesen sein, dafs der blofse Wille sie auch über bedeutende Entfernungen hinübergetragen hätte; war sie aber so geistig, um auch ohne leibliche Gegenwart zu wirken, so kann sie nicht so materiell gewesen sein, um ohne Willen sich zu entladen. Da wir nun jene reinphysische Wirkungsweise Jesu bezweifelt haben: so bliebe uns für diese geistige freier Raum, und die Entscheidung über dieselbe wird also rein von der Untersuchung der Berichte und der Sache selber abhängen.

Als Proben einer solchen in die Ferne wirkenden Heilkraft Jesu berichten uns Matthäus und Lukas die Heilung des kranken Knechts eines Hauptmanns zu Kapernaum. Johannes die des kranken Sohns eines βασιλικὸς ebenda-

selbst (Matth. 8, 5 ff. Luc. 7, 1 ff. Joh. 4, 46 ff.); ferner Matthäus (15, 22 ff.) und Markus (7, 25 ff.) die Heilung der Tochter des kananäischen Weibes, wovon, da die letztere in der summarischen Relation nichts Eigenthümliches hat, nur die ersteren beiden hier zu untersuchen sind. Die gewöhnliche Ansicht nämlich über die bezeichneten Erzählungen ist die, dafs zwar Matthäus und Lukas dasselbe, Johannes aber ein von diesem verschiedenes Faktum melde, da sein Bericht von dem der beiden andern in folgenden Zügen abweiche: 1) der Ort, von wo aus Jesus heile, sei bei den Synoptikern der Aufenthaltsort des Kranken, Kapernaum, nach Johannes ein davon verschiedener, nämlich Kana; 2) die Zeit, in welche die Synoptiker die Begebenheit setzen, nämlich beide unmittelbar hinter die Heimkehr Jesu nach der Bergrede, sei von der im vierten Evangelium angegebenen, ebenso unmittelbar nach der Rückkehr Jesu vom ersten Pascha und seiner Wirksamkeit in Samaria, verschieden; 3) der Kranke sei nach jenen der Sklave, nach diesem der Sohn des Bittstellers; die wichtigsten Abweichungen aber finden 4) in Hinsicht des Bittstellers selber statt, indem er im ersten und dritten Evangelium eine Militärperson (ein ἑκατόνταρχος), im vierten ein Hofbeamter (βασιλικός), nach jenen (laut V. 10 ff. bei Matth.) ein Heide, nach diesem ohne Zweifel als Jude zu denken sei; hauptsächlich aber werde er nach den Synoptikern von Jesu als Muster des innigsten, demüthigsten Glaubens belobt, weil er ja Jesum in der Zuversicht, dafs er auch aus der Ferne heilen könne, verhinderte, in sein Haus zu gehen: nach Johannes dagegen werde er umgekehrt, weil er die Gegenwart Jesu in seinem Hause zum Behuf der Heilung für nöthig hielt, wegen seines schwachen, der σημεῖα und τέρατα bedürftigen Glaubens getadelt [1].

1) s. die Ausführungen von Paulus, Lücke, Tholuck und Olshausen z. d. St.

Diese Abweichungen sind allerdings bedeutend genug, um von einem gewissen Gesichtspunkt aus um ihretwillen auf der Verschiedenheit des dem synoptischen und des dem johanneischen Berichte zum Grunde liegenden Faktischen zu beharren: nur sollte man, wenn man es von dieser Seite so genau nimmt, sich über die Abweichungen, welche auch zwischen den beiden synoptischen Berichten stattfinden, nicht verblenden. Schon in Bezeichnung der Person des Leidenden stimmen sie nicht ganz zusammen: Lukas heißt ihn einen *δοῦλος ἑκατοντάρχου* des Hauptmanns, bei Matthäus nennt dieser ihn *ὁ παῖς μου*, was ebensowohl einen Sohn als einen Diener bedeuten kann, und dadurch, daß der Hauptmann V. 9, wo er von seinem Knechte spricht, den Ausdruck: *δοῦλος* gebraucht, während der Geheilte V. 13. wieder als *ὁ παῖς αὐτοῦ* bezeichnet wird, eher im ersteren Sinne erklärt zu sein scheint. In Betreff seines Leidens wird der Mensch von Matthäus als ein *παραλυτικὸς δεινῶς βασανιζόμενος* geschildert, von welcher Krankheitsform Lukas nicht allein schweigt, sondern, indem er zu dem unbestimmten: *κακῶς ἔχων* noch *ἤμελλε τελευτᾶν* setzt, Manchen eine andere Krankheit vorauszusetzen scheint, da die Paralyse sonst nicht als schnell tödtende Krankheit vorkomme [2]). Als die bedeutendste Differenz aber geht durch die ganze Erzählung diese hindurch, daß Alles, was nach Matthäus der Centurio unmittelbar selbst thut, bei Lukas durch Gesandtschaften vermittelt ist, indem er hier zuerst schon, nicht wie bei Matthäus persönlich, sondern durch die *πρεσβύτερους τῶν Ἰουδαίων* Jesum um die Heilung ersucht, dann aber von dem Betreten seines Hauses ihn wiederum nicht selbst zurückhält, sondern durch einige Freunde abmahnen läßt. Zur Ausgleichung dieser Differenz pflegt man sich auf die Regel: *quod quis per alium facit etc.* zu be-

2) Schleiermacher, über den Lukas, S. 92.

rufen [3]). Soll damit, wie es auf dem Standpunkt der so urtheilenden Erklärer nicht anders denkbar ist, gesagt sein, Matthäus habe wohl gewufst, dafs zwischen dem Hauptmann und Jesu Alles durch Mittelspersonen verhandelt worden sei, dennoch aber habe er der Kürze wegen mittelst jener Redefigur ihn selbst mit Jesu sprechen lassen: so hat Storr vollkommen recht mit der Gegenbemerkung, dafs wohl schwerlich irgend ein Geschichtschreiber jene Metonymie so beharrlich durch eine ganze Erzählung hindurchführen würde, und zwar in einem Falle, wo einerseits die Redefigur sich keineswegs so von selbst verrathe, wie z. B. wenn einem Feldherrn zugeschrieben wird, was seine Soldaten thun, und wo andrerseits gerade auf den Umstand, ob die Person selbst oder durch Andere gehandelt habe, zur vollen Erkennbarkeit ihres Charakters etwas ankomme [4]). Mit löblicher Consequenz hat daher Storr, wie er der bedeutenden Differenzen wegen die Erzählung des vierten Evangeliums auf ein anderes Faktum beziehen zu müssen glaubte, als die des ersten und dritten, ebenso um der Abweichungen willen, welche er zwischen den Berichten der letzteren beiden fand, auch diese für Erzählungen zweier verschiedenen Begebenheiten erklärt. Wundert man sich, dafs zu drei verschiedenen Malen ein so ganz ähnlicher Heilungsfall an dem gleichen Orte vorgekommen sein soll (denn auch nach Johannes lag und genas der Kranke in Kapernaum): so verwundert sich Storr seinerseits, wie man im Mindesten unwahrscheinlich finden könne, dafs in Kapernaum zu verschiedenen Zeiten zwei Hauptleute einen kranken Knecht, und wieder ein andermal ein Hofbeamter einen kranken Sohn gehabt, dafs der zweite Hauptmann (des Lukas) von der Geschichte des ersten gehört, sich auf

3) Augustin, de consens. evang. 1, 20; Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 709; Bötger, Immanuel, S. 63.

4) Über den Zweck u. s. f. S. 331.

ähnliche Art an Jesum gewendet, und sein Beispiel ebenso durch Demuth zu übertreffen gesucht habe, wie der erste Hauptmann (Matth.), dem die frühere Geschichte des Hofmanns (Joh.) bekannt gewesen sei, das schwache Vertrauen dieses letzteren habe übertreffen wollen, und dass endlich Jesus alle drei Patienten auf dieselbe Weise aus der Ferne geheilt habe. Allein der Vorfall, dass ein vornehmer Beamter von Kapernaum Jesum um die Heilung eines Angehörigen bat, und Jesus aus der Entfernung so auf diesen einwirkte, dass um dieselbe Zeit, da Jesus das heilende Wort sprach, der Kranke zu Hause genas, ist so einzig in seiner Art, dass eine dreimalige Wiederholung desselben unmöglich angenommen werden kann, und auch schon eine bloss zweimalige Schwierigkeiten hat; weswegen der Versuch gemacht werden muss, ob nicht die drei Berichte auf Eine Grundlage zurückgeführt werden können.

Hier ist nun die am allgemeinsten für verschiedenartig gehaltene Erzählung des vierten Evangelisten nicht allein in den schon angegebenen Grundzügen der synoptischen verwandt, sondern in manchen bemerkenswerthen Einzelheiten stimmt einer oder der andere der beiden synoptischen Referenten genauer mit Johannes zusammen als mit dem andern Synoptiker. So, während in dem Zuge, dass er den Kranken als παῖς bezeichnet, Matthäus mindestens ebensowohl mit dem johanneischen υἱός übereinstimmend gefunden werden kann, als mit dem δοῦλος des Lukas, treffen Matthäus und Johannes darin entschieden zusammen, dass nach beiden der kapernaitische Beamte sich unmittelbar an Jesum selber wendet, und nicht, wie bei Lukas, durch Vermittler. Dagegen stimmt der johanneische Bericht mit dem des Lukas gegen den Matthäus in der Beschreibung des Zustandes überein, in welchem der Leidende sich befunden haben soll: beide wissen nichts von der παράλυσις, von welcher Matthäus spricht, sondern bezeichnen den Kranken als dem Tode nahe, Lukas durch

ἤμελλε τελευτᾶν, Johannes durch ἤμελλεν ἀποθνήσκειν, wozu der letztere V. 52 nachträglich bemerkt, dafs die Krankheit von einem πυρετὸς begleitet gewesen. In Darstellung der Art, wie Jesus die Heilung des Kranken vollzog, und wie dessen Genesung erfolgte, steht Johannes wieder auf Seiten des Matthäus gegen den Lukas. Während nämlich dieser eine ausdrückliche Versicherung Jesu, dafs der Knecht geheilt sei, gar nicht hat, lassen jene beiden ihn sehr übereinstimmend zu dem Beamten sagen, der eine: ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι, der andere: πορεύου, ὁ υἱός σου ζῇ, und auch der Schluſs des Matthäus: καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ, stimmt wenigstens der Form nach mehr zu der johanneischen Angabe, bei gehaltener Nachfrage habe der Vater gefunden, dafs ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, in welcher Jesus jenes Wort gesprochen, sein Sohn gesund geworden sei, als zu der des Lukas, dafs die zurückgekehrten Boten den kranken Knecht gesund angetroffen haben. In einem andern Punkte dieses Schlusses wendet sich nun aber die Zustimmung des Johannes von Matthäus wieder zu Lukas zurück. Bei beiden nämlich ist von einer Art von Gesandtschaft die Rede, welche zuletzt noch aus dem Hause des Beamten tritt: bei Lukas eine Anzahl von Freunden des Hauptmanns, welche Jesum abhalten sollen, sich selbst zu bemühen; bei Johannes Knechte, welche jubelnd ihrem Herrn entgegenziehen und ihm die Kunde von der Genesung seines Sohnes bringen. Gewifs, wo drei Erzählungen so durcheinander verschlungen sind, wie diese, darf man nicht blofs zwei derselben für identisch erklären und eine als verschiedene stehen lassen, sondern man mufs die drei Berichte entweder alle auseinander halten, oder alle zusammenwerfen, wie Letzteres nach älteren Vorgängern Semler gethan [5]), und Tholuck wenigstens für möglich erklärt hat, es zu thun. Nur suchen solche Ausleger dann die Abweichungen der drei

5) s. bei Lücke, 1, S. 352.

Berichte so zu erklären, dafs keiner der Evangelisten etwas Falsches gesagt haben soll. Den Stand des Bittstellers betreffend sucht man den *βασιλικὸς* des Johannes zum Militärbeamten zu machen, wovon dann das *ἑκατόνταρχος* der beiden andern nur nähere Bestimmung wäre; was aber den Hauptpunkt, das Benehmen des Bittstellers, betrifft, so könnten, meint man, die verschiedenen Erzähler verschiedene Seiten der Sache in der Art hervorgehoben haben, dafs Johannes nur das Frühere wiedergäbe, wie sich Jesus über die anfängliche Schwäche des Glaubens in dem Bittenden beklagte, die Synoptiker nur das Spätere, wie er seinen schnell gewachsenen Glauben belobte. Wie man auf noch leichtere Weise die Hauptdifferenz zwischen den beiden synoptischen Berichten, in Hinsicht der mittelbaren oder unmittelbaren Bittstellung, ausgleichen zu können meinte, ist bereits angegeben worden. Dieses Bestreben, die Widersprüche der drei Relationen auf gütlichem Wege auszugleichen, ist ein falsches. Es bleibt dabei: die Synoptiker haben sich den Bittsteller als einen Centurio gedacht, der vierte Evangelist als einen Hofbeamten; jene als glaubensstark, dieser als der Stärkung noch bedürftig; Johannes und Matthäus stellten sich vor, er habe sich unmittelbar, Lukas, er habe sich aus Bescheidenheit nur mittelbar an Jesum gewendet [6]).

Wer stellt nun die Sache auf die rechte, und wer auf irrige Weise dar? Nehmen wir zuerst die beiden Synoptiker für sich, so ist nur Eine Stimme der Erklärer, dafs Lukas die genauere Darstellung gebe. Schon das will man unwahrscheinlich finden, dafs der Kranke nach Matthäus ein Paralytischer gewesen sein sollte, da bei dem Ungefährlichen dieses Leidens der bescheidene Hauptmann schwer-

6) Fritzsche, in Matth. p. 310: discrepat autem Lucas ita a Matthaei narratione, ut centurionem non ipsum venisse ad Jesum, sed per legatos cum eo egisse tradat; quibus dissidentibus pacem obtrudere, boni nego interpretis esse.

lich Jesum gleich bei'm Eintritt in die Stadt in Beschlag genommen haben würde [7]: als ob ein sehr schmerzhaftes Übel, wie das von Matthäus beschriebene, nicht möglichst schnelle Abhülfe wünschenswerth machte, und als ob es ein unbescheidener Anspruch gewesen wäre, Jesum noch vor seiner Nachhausekunft um ein heilendes Wort zu ersuchen. Vielmehr das umgekehrte Verhältnifs zwischen Matthäus und Lukas wird durch die Bemerkung wahrscheinlich, dafs das Wunder und also auch das Übel des wunderbar Geheilten in der Überlieferung sich nie verkleinert, sondern stets vergröfsert, daher eher der arggeplagte Paralytische zum *μέλλων τελευτᾶν* gesteigert, als dieser zu einem blofs Leidenden herabgesetzt werden mochte. Hauptsächlich aber die doppelte Gesandtschaft bei Lukas ist nach Schleiermacher etwas, das nicht leicht erdacht wird. Wie, wenn sich dieser Zug vielmehr sehr deutlich als einen erdachten zu erkennen gäbe? Während bei Matthäus der Hauptmann Jesum auf sein Erbieten, mit ihm gehen zu wollen, durch die Einwendung zurückzuhalten sucht: *κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς, ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς*, läfst er bei Lukas durch die abgesandten Freunde noch hinzusetzen: *διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα πρός σε ἐλθεῖν*, womit deutlich genug der Schlufs angegeben ist, auf welchem diese Gesandtschaft beruhte. Erklärte sich der Mann für unwürdig, dafs Jesus zu ihm komme, dachte man, so hat er wohl auch sich selbst nicht für würdig gehalten, zu Jesu zu kommen, eine Steigerung der Demuth des Mannes, durch welche sich auch hier der Bericht des Lukas als der secundäre zu erkennen giebt. Den ersten Anstofs zu diesen Gesandtschaften scheint übrigens das andere Interesse gegeben zu haben, die Bereitwilligkeit Jesu, in des Heiden Haus zu gehen, durch eine vorgängige Empfehlung desselben zu motiviren. Das ist ja das Erste, was die *πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων*, nachdem sie Jesu den Krankheits-

7) Schleiermacher, a. a. O. S. 92 f.

fall berichtet, hinzusetzen, ὅτι ἄξιός ἐστιν ᾧ παρέξει τοῦτο· ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν κ. τ. λ., ähnlich, wie gleichfalls bei Lukas, in der A. G. 10, 22., die Boten des Cornelius dem Petrus, um ihn zu einem Gang in dessen Haus zu vermögen, auseinandersetzen, dafs er ein ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν Θεὸν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων sei. Dafs die doppelte Gesandtschaft nicht ursprünglich sein kann, erhellt am deutlichsten daraus, dafs durch dieselbe die Erzählung des Lukas alle Haltung verliert. Bei Matthäus hängt Alles wohl zusammen: der Hauptmann zeigt Jesu zuerst nur den Zustand des Kranken an, und überläfst entweder ihm selber, was er nun thun wolle, oder es kommt ihm, ehe er seine Bitte stellt, Jesus mit seinem Anerbieten, sich in sein Haus zu begeben, zuvor, was nun der Hauptmann auf die bekannte Weise ablehnt. Welches Benehmen dagegen, wenn nach Lukas der Centurio Jesu zuerst durch die jüdischen Ältesten sagen läfst, er möchte kommen (ἐλθὼν) und seinen Knecht heilen, hierauf aber, wie Jesus wirklich kommen will, gereut es ihn wieder, ihn dazu veranlafst zu haben, und er begehrt nur ein wunderthätiges Wort von ihm. Dafs die erste Bitte nur von den Ältesten, nicht von dem Centurio ausgegangen [8]), diese Auskunft läuft den ausdrücklichen Worten des Evangelisten entgegen, welcher durch die Wendung: ἀπέστειλε – πρεσβυτέρους – ἐρωτῶν αὐτὸν die Bitte als vom Hauptmann selber ausgegangen darstellt; dafs aber dieser mit dem ἐλθὼν nur gemeint haben sollte, Jesus möchte sich in die Nähe seines Hauses begeben, und nun wie er gesehen, dafs Jesus sogar in sein Haus treten wolle, dieſs abgelehnt habe, wäre doch wohl zu ungereimt, als dafs man es dem sonst verständigen Manne zutrauen könnte, von welchem aber ebendeſshalb noch weniger eine so wetterwendische Umstimmung zu erwarten ist, wie sie im Texte des Lukas liegt.

8) Bruno, in Matth. S. 221 f.

Wie aber dieser dazukam, die Bitte der ersten Gesandtschaft durch eine zweite zurücknehmen zu lassen, dieſs entdeckt uns ein unscheinbarer Verräther, der Ausdruck: *κύριε, μὴ σκύλλου* nämlich, welcher in unsrer Erzählung dem Lukas eigenthümlich ist. Diese Formel erinnert an die ähnliche, welche derselbe Evangelist, und nach ihm Markus, in der Geschichte von der Tochter des Jairus gebraucht, wo, nachdem vor Jesu Ankunft im Hause das Mädchen gestorben ist, ein Bote von da dem mit Jesu sich nähernden Vater mit der Erinnerung: *μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον*, entgegenkommt (8, 49.). Der Hauptmann, welcher Jesum nicht in sein Haus bemühen will, erinnerte ihn an den Boten, der dem Jairus wehrte, den Lehrer in sein Haus zu bemühen, und wie hier, so liefs er nun auch dort der Ablehnung eine Aufforderung, in das Haus zu kommen, vorangehen. Da zu einer solchen Contre-ordre nur bei Jairus, in dessen Hause sich seit der ersten Aufforderung durch den Tod der Tochter die Lage der Dinge verändert hatte, keineswegs aber bei dem Centurio, dessen Knecht noch immer im gleichen Zustande war, ein Grund vorlag, so kann der Zug mit der widerrufenden Botschaft nur aus jener Geschichte, wenn sie gleich erst nach der unsrigen kommt, in diese herübergewandert sein, nicht aber umgekehrt.

Da von der Identification aller drei Geschichten die neueren Erklärer sich hauptsächlich durch die Furcht abgehalten finden, Johannes möchte dabei in das Licht eines solchen gestellt werden, der die Scene nicht genau genug aufgefafst, und wohl gar das Hauptmoment übersehen habe [9]): so würden sie also, wenn sie eine Vereinigung dennoch wagen wollten, dem vierten Evangelium so viel möglich die ursprünglichste Darstellung der Sache vindiciren, eine Voraussetzung, die wir sofort aus der Beschaf-

9) Tholuck, S. 102 f. Hase, §. 68. Anm. 2.

fenheit der Berichte heraus zu prüfen haben. Das nun, dafs dem vierten Evangelisten der Bittende ein *παιδίσκος* ist, nicht, wie den übrigen, ein *ἑκατόνταρχος*, ist ein indifferenter Zug, aus welchem sich für keinen Theil etwas schliefsen läfst, und ebenso kann es mit der Abweichung in Betreff des Verhältnisses des Kranken zum Bittsteller sich zu verhalten scheinen. Indessen, wenn man in Bezug auf den lezteren Punkt sich fragt: welche der drei Bezeichnungsweisen eignet sich am ehesten dazu, die beiden andern aus sich haben entstehen zu lassen? so wird man wohl schwerlich annehmen können, dafs aus dem johanneischen *υἱὸς* in absteigender Linie zuerst unbestimmt ein *παῖς*, dann ein *δοῦλος* geworden sei, und auch die umgekehrte aufsteigende Richtung ist hier minder wahrscheinlich, als das Mittlere, dafs aus dem zweideutigen *παῖς*, welches wir im ersten Evangelium finden, in zwei Richtungen das einemal ein Knecht, wie bei Lukas, das andremal ein Sohn, wie bei Johannes, gemacht worden sein mag. Dafs die Bezeichnung des Zustandes, in welchem sich der Leidende befand, bei Johannes wie bei Lukas sich zu der bei Matthäus als Steigerung, mithin als die spätere verhalte, ist bereits oben bemerkt. Der Unterschied in der Ortsangabe würde auf dem jetzigen Standpunkt der vergleichenden Evangelienkritik ohne Zweifel so beurtheilt werden, dafs in der apostolischen Tradition, aus welcher die Synoptiker schöpften, der Ort, von welchem aus Jesus das Wunder verrichtete, mit dem, in welchem der Kranke lag, zusammengeflossen, das minder bekannte Kana von dem berühmten Kapernaum verschlungen worden sei, Johannes aber, als Augenzeuge, das Genauere aufbewahrt habe. Allein so erscheint das Verhältnifs nur, wenn man den vierten Evangelisten als Augenzeugen schon voraussezt: sucht man, wie man soll, rein aus der Beschaffenheit der Berichte heraus zu entscheiden, so stellt sich ein ganz anderes Ergebnifs heraus. Es wird hier eine Hei-

lung aus der Ferne berichtet, in welcher das Wunder um so gröſser erscheint, je weiter die Distanz zwischen dem Heilenden und Geheilten ist. Wird nun die mündliche Überlieferung, wenn sich die Erzählung in dieser fortpflanzt, eine Neigung haben, jene Entfernung, und damit das Wunder, zu verkleinern, so daſs wir in der Darstellung des Johannes, der Jesum die Heilung von einem Orte aus verrichten läſst, von welchem der Hofbeamte erst am andern Tag bei dem Geheilten ankommt, die ursprüngliche, in der der Synoptiker dagegen, welche Jesum mit dem kranken Knecht in derselben Stadt sich befinden lassen, die traditionell umgebildete Erzählung hätten? Nur das Umgekehrte kann der Sage gemäſs gefunden werden, und auch hierin also zeigt sich der johanneische Bericht als ein abgeleiteter. Besonders gemacht zeigt sich noch die Pünktlichkeit, mit welcher im vierten Evangelium die Stunde der Genesung des Kranken ausgemittelt wird. Aus dem einfachen, auch sonst am Schlusse von Heilungsgeschichten vorkommenden ἰάθη ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ des Matthäus ist eine Nachfrage des Vaters nach der ὥρα ἐν ᾗ κομψότερον ἔσχε, eine Antwort der Knechte: ὅτι χθὲς, ὥραν ἑβδόμην, ἀφῆκεν αὐτὸν ὁ πυρετός, und endlich das Resultat, daſs ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, ἐν ᾗ εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰ. ὁ υἱός σου ζῇ, dieser wirklich gesund geworden sei, gemacht: eine ängstliche Genauigkeit, eine Quälerei mit der Rechnung, welche weit mehr das Streben des Referenten, das Wunder zu constatiren, als den ursprünglichen Hergang der Sache zu zeigen scheint. Darin, daſs er den βασιλικὸς persönlich mit Jesu verhandeln läſst, hat der Verfasser des vierten Evangeliums mehr als der des dritten die ursprüngliche Einfachheit der Erzählung bewahrt, wiewohl er, wie bemerkt, in den entgegenkommenden Knechten einen Anklang an die zweite Botschaft des Lukas hat. In dem Hauptdifferenzpunkt aber, der den Charakter des Bittstellers betrifft, könnte man mit Anwendung unsers eigenen Maſsstabes dem

Johannes den Vorzug vor den beiden andern Referenten zuerkennen wollen. Denn wenn diejenige Erzählung die mehr sagenhafte ist, welche ein Bestreben nach Vergröſserung oder Verschönerung zu erkennen giebt: so könnte man sagen, es zeige sich der Bittende, der nach Johannes ziemlich schwach im Glauben gewesen sei, bei den Synoptikern zu einem Glaubensmuster verschönert. Allein nicht auf Verschönerung überhaupt, sondern nur in Beziehung auf ihren Hauptzweck, welcher bei den Evangelien die Verherrlichung Jesu ist, geht die Sage oder ein dichtender Referent aus, und hienach wird man in doppelter Hinsicht die Verschönerung auf Seiten des vierten Evangeliums finden. Einmal, wie es überhaupt darauf ausgeht, die Überlegenheit Jesu durch den Contrast mit der Schwäche derer, die mit ihm zu thun haben, hervorzuheben, konnte es auch hier sein Interesse sein, den Bittsteller eher schwach- als starkgläubig darzustellen, wobei ihm jedoch die Erwiederung, welche es Jesu in den Mund legt: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε, doch wohl zu hart gerathen ist, weſswegen sie denn auch die meisten Erklärer in Verlegenheit setzt. Zweitens aber konnte es unschicklich erscheinen, daſs Jesus von seinem anfänglichen Vorsatz, in das Haus des Kranken zu gehen, sich nachher wieder abbringen lieſs, und so fremdem Einfluſs zu folgen schien; man konnte es für angemessener halten, die Heilung aus der Ferne als seinen ursprünglichen Vorsatz, und nicht erst durch einen Andern ihm eingeredet, darzustellen. Sollte nun aber, wie dieſs die Überlieferung an die Hand gab, der Bittsteller doch eine Einrede gethan haben, so muſste diese die entgegengesetzte Richtung als bei den Synoptikern bekommen, nämlich, Jesum zu einem Gange in das Haus des Kranken bestimmen zu wollen.

Fragt es sich nun um die Möglichkeit und den näheren Hergang des vorliegenden Ereignisses, so glaubt die natürliche Erklärung am leichtesten mit der Erzählung

des vierten Evangeliums zurechtzukommen. Hier, wird bemerkt, sage Jesus nichts davon, dafs er die Heilung des Kranken bewirken wolle, sondern er versichere den Vater nur, dafs das Leben seines Sohnes ausser Gefahr sei (ὁ υἱός σου ζῇ), und auch der Vater, wie er finde, dafs das Besserwerden seines Sohnes mit der Zeit, um welche er mit Jesus gesprochen, zusammenfalle, schliefse keineswegs, dafs Jesus die Heilung aus der Ferne bewirkt habe. So sei diese Geschichte nur die Probe davon, dafs Jesus, vermöge gründlicher Kenntnisse in der Semiotik, im Stande gewesen sei, auf gegebene Beschreibung der Umstände eines Kranken hin eine richtige Prognose über den Verlauf seiner Krankheit zu stellen; dafs jene Beschreibung hier nicht mitgetheilt sei, daraus folge nicht, dafs sie Jesus sich nicht habe geben lassen; ein σημεῖον aber werde diese Probe (V. 54.) genannt, als Zeichen einer von Johannes zuvor noch nicht angedeuteten Fertigkeit Jesu, die Genesung eines besorglich Kranken vorauszusagen [10]). Allein, abgesehen von dieser Mifsdeutung des Wortes σημεῖον und jener Einschwärzung eines im Text nicht angedeuteten Gesprächs, erschiene bei dieser Ansicht von der Sache der Charakter und selbst der Verstand Jesu im zweideutigsten Lichte. Denn, wenn wir schon denjenigen Arzt für unvorsichtig halten würden, welcher auf selbstgenommenen Augenschein hin bei einem Fieberkranken, den man so eben noch für sterbend hielt, die Genesung verbürgte, und dadurch seinen Kredit auf das Spiel setzte: um wie viel vermessener hätte Jesus gehandelt, wenn er auf die bloſse Beschreibung eines Laien hin die Gefahrlosigkeit des Umstandes versichert hätte? Ein solches Benehmen können wir uns an ihm defswegen nicht denken, weil es der Analogie seines sonstigen Verfahrens, und

10) Paulus, Comm. 4, S. 253 f. Venturini, 2, S. 140 ff. Vgl. Hase, §. 68.

dem Eindruck, welchen sein Charakter bei den Zeitgenossen zurückliefs, geradezu widersprechen würde. Hat also Jesus die Genesung des Fieberkranken auch nur vorausgesagt, ohne sie zu bewirken, so mufs er doch auf zuverläfsigere Weise als durch natürliches Räsonnement von derselben versichert gewesen sein, er mufs sie auf übernatürliche Art gewufst haben. Diese Wendung hat der neueste Erklärer des Johannes der Sache zu geben versucht. Er stellt die Frage, ob wir hier ein Wunder des Wissens oder des Wirkens haben? und da nun von einer unmittelbaren Wirkung des Wortes Jesu nirgends die Rede sei, sonst aber im vierten Evangelium gerade das höhere Wissen Jesu besonders hervorgehoben werde, so erklärt er sich dahin, Jesus habe vermöge seiner höheren Natur nur gewufst, dafs in jenem Augenblicke die Krankheit sich zum Leben entschied [11]). Allein die öftere Hervorhebung des höheren Wissens Jesu in unserem Evangelium beweist hieher nichts, da es ebenso oft auf sein höheres Wirken aufmerksam macht. Ferner, wenn von übernatürlichem Wissen Jesu die Rede ist, wird dieſs sonst deutlich angegeben (wie 1, 49. 2, 25. 6, 64.), und so würde Johannes, wenn eine übernatürliche Kunde von der ohnehin erfolgten Genesung des Knaben gemeint wäre, Jesum wohl auch hier auf ähnliche Weise, wie dort zu Nathanaël, zu dem Vater sprechen lassen, dafs er seinen Sohn bereits in erträglicherem Zustande auf seinem Bette erblicke. Nicht nur aber ist von höherem Wissen nichts angedeutet, sondern eine wunderbare Wirksamkeit deutlich genug zu verstehen gegeben. Wenn nämlich von einem *μέλλων ἀποθνήσκειν* die plözliche Genesung gemeldet ist, so will man zunächst die Ursache wissen, welche diese unerwartete Wendung herbeigeführt habe, und wenn nun ein Bericht, der auch sonst auf das Wort seines Helden hin Wunder erfolgen läfst, eine Versicherung desselben, dafs der Kran-

11) Lücke 1, S. 550 f.

ke lebe, mittheilt, so kann nur das falsche Bestreben, das Wunderbare zu vermindern, der Anerkenntnifs im Wege stehen, dafs der Erzähler in diesem Worte die Ursache jener Veränderung angeben wolle.

Bei der synoptischen Erzählung ist mittler Annahme einer bloßen Prognose nicht abzukommen, da hier der Vater (Matth. V. 8.) eine heilende Einwirkung verlangt, und Jesus ihm (V. 13.) eben diese seine Bitte gewährt. Dadurch schien sich bei der Entfernung Jesu von dem Kranken, welche alle physische wie psychische Einwirkung unmöglich machte, der natürlichen Erklärung jeder Weg zu verschliefsen: wenn nicht Ein Zug der Erzählung unerwartete Hülfe geboten hätte. Die Vergleichung nämlich, welche der Centurio zwischen sich und Jesu anstellt, dafs, wie er nur ein Wort sprechen dürfe, um durch seine Soldaten und Diener dieß und jenes ausgerichtet zu sehen, so auch Jesum es nur ein Wort koste, seinem Knechte zur Gesundheit zu verhelfen, konnte man möglicherweise so pressen, dafs, wie auf Seiten des Hauptmanns, so auch auf Seiten Jesu an menschliche Mittelspersonen gedacht wurde. Demnach soll nun der Hauptmann Jesu haben vorstellen wollen, er dürfe nur zu einem seiner Jünger ein Wort sprechen, so werde dieser mit ihm gehen und seinen Knecht gesund machen, was sofort auch wirklich geschehen sein soll [12]). Allein, da dieß der erste Fall wäre, dafs Jesus durch seine Jünger heilen liefs, und der einzige, dafs er sie unmittelbar zu einer bestimmten Heilung abschickte: wie konnte dieser eigenthümliche Umstand sogar in der sonst so ausführlichen Erzählung des Lukas stillschweigend vorausgesetzt werden? warum, da dieser Referent in Ausspinnung der übrigen Rede der Abgesandten nicht sparsam ist, geizt er mit den paar Worten, welche Alles auf-

12) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 710 f.; natürliche Geschichte, 2, S. 285 ff.

geklärt haben würden, wenn er nämlich zu dem *εἰπὲ λόγῳ, ἐκ τῶν μαθητῶν σου* oder dergleichen etwas gesetzt hätte? Vollends aber am Schlusse der Erzählung, wo der Erfolg gemeldet wird, kommt diese Deutung nicht blos durch das Stillschweigen der Referenten, sondern durch einen positiven Zug bei Lukas in die übelste Verlegenheit. Lukas schliefst nämlich mit der Notiz, dafs die Freunde des Hauptmanns bei ihrer Rückkehr in dessen Haus den Knecht bereits gesund gefunden haben. Soll ihn nun Jesus dadurch wiederhergestellt haben, dafs er den Abgesandten einen oder mehrere seiner Jünger mitgab, so konnte es mit dem Kranken erst von da an, als die Abgesandten mit den Jüngern im Hause ankamen, allmählig besser werden, nicht aber konnten sie ihn bei ihrer Ankunft schon hergestellt finden. Paulus freilich setzt voraus, die Abgesandten haben sich bei den Reden Jesu noch etwas verweilt, und so seien die Jünger vor ihnen angekommen: aber wie sich jene so unnöthig haben verweilen mögen, und wie der Evangelist neben der Absendung der Jünger nun auch noch das Zurückbleiben der Abgesandten habe verschweigen können, enthält er sich zu erklären. Mag man nun statt dessen als dasjenige, was den Soldaten des Hauptmanns auf Seiten Jesu entspricht, Krankheitsdämonen [13]), oder dienstbare Engel [14]), oder blos das Wort und die Heilkräfte Jesu [15]) denken: jedenfalls bleibt uns eine wunderbare Wirksamkeit in die Ferne.

Diese Art des Wirkens Jesu nun hat nach dem Zugeständnifs selbst solcher Ausleger, welche sonst das Wunderbare nicht scheuen, darin etwas besonders Schwieriges, dafs durch den Mangel der persönlichen Gegenwart Jesu und ihres wohlthätigen Eindrucks auf den Kranken

---

13) so schon Clem. homil. 9, 21; jetzt Fritzsche, in Matth. 315.
14) Wetstein, N. T. 1, p. 349; vgl. Olshausen, 1, S. 259.
15) Hofmann, Immanuel, S. 193. Anm.

uns jede Möglichkeit genommen ist, die Heilung durch ein Analogon des Natürlichen uns denkbar zu machen [16]. Nach Olshausen zwar hat auch diese Fernwirkung ihre Analogieen, nämlich im thierischen Magnetismus [17]. Ich will diefs nicht geradezu bestreiten, sondern nur auf die Schranken aufmerksam machen, innerhalb deren sich meines Wissens diese Erscheinung im Gebiete des Magnetismus immer hält. In die Ferne hin wirken kann nach den bisherigen Erfahrungen nur theils der Magnetiseur oder ein anderes im magnetischen Rapport mit ihr stehendes Individuum auf die somnambüle Person, wo also der Fernwirkung immer eine unmittelbare Berührung vorausgegangen sein mufs, was in dem Verhältnifs Jesu zu dem Kranken unsrer Erzählung nicht gegeben ist; theils kommt eine solche Wirkungsart bei den Somnambülen selbst oder andern in zerrüttetem Nervenzustand befindlichen Menschen vor, was wiederum auf Jesum keine Anwendung findet. Geht also ein solches Heilen entfernter Personen, wie es in unsern Erzählungen Jesu zugeschrieben wird, über jenes Äusserste natürlicher Wirksamkeit, wie wir es im Magnetismus und den verwandten Erscheinungen finden, noch weit hinaus: so wird uns durch jene Erzählungen, sofern sie historische Geltung ansprechen, Jesus zu einem übernatürlichen Wesen, und ehe wir ein solches uns als wirklich denken, verlohnt es sich auf unserem kritischen Standpunkt, zuvor noch zu untersuchen, ob die betrachtete Erzählung nicht auch ohne historischen Grund dennoch habe entstehen können? zumal sich, dafs sie sagenhafte Ingredienzien enthalte, schon an den verschiedenen Formationen zeigt, welche sie in den drei evangelischen Berichten erhalten hat. Und hier erhellt es nun von selbst, dafs das wunderbare Heilen Jesu durch Berüh-

16) Lücke, 1, S. 559.
17) b. Comm. 1, S. 318.

rung des Kranken, wie wir es z. B. bei dem Aussätzigen Matth. 8, 3. und den Blinden Matth. 9, 29. antreffen, vermöge eines nahe liegenden Klimax zunächst zum Heilen Gegenwärtiger mittelst des bloſsen Wortes, wie bei den Dämonischen, den Aussätzigen Luc: 17, 14. und andern Kranken, dann aber zur Herstellung selbst Abwesender durch ein Wort sich steigern konnte, wie denn schon im A. T. ein Analogon hievon besonders herausgehoben ist. Wie nämlich nach 2. Kön. 5, 9 ff. der syrische Feldherr Naëman vor die Wohnung des Propheten Elisa kam, um sich vom Aussaz heilen zu lassen, gieng dieser nicht selbst zu ihm heraus, sondern sandte ihm einen Boten und lieſs ihn zu siebenmaliger Waschung im Jordan anweisen. Darüber wurde der Syrer so ungehalten, daſs er, ohne die Anweisung des Propheten zu berücksichtigen, wieder heimziehen wollte. Er habe erwartet, erklärt er, der Prophet werde zu ihm hertreten und unter Anrufung Gottes mit der Hand über die aussätzige Stelle fahren; daſs nun aber der Prophet, ohne selbst etwas an ihm vorzunehmen, ihn an den Jordan verweist, das macht ihn muthlos und ärgerlich, weil, wenn es auf Wasser ankäme, er solche zu Hause besser als hier hätte haben können. Man sieht aus dieser A. T.lichen Darstellung: das Ordentliche, was man von einem Propheten erwartete, war, daſs er anwesend mit körperlicher Berührung heilen könne; daſs er es auch entfernt und ohne Berührung vermöge, wurde nicht vorausgesetzt. Daſs Elisa dennoch auf die lezterе Weise die Kur des aussätzigen Feldherrn vollbringt, (denn das Waschen war es auch hier so wenig als Joh. 9., was den Kranken gesund machte, sondern die Wundermacht des Propheten, welche ihre Wirksamkeit an diese äussere Handlung zu knüpfen für gut fand), dadurch bewies er sich als einen besonders ausgezeichneten Propheten, — und nun der Messias, durfte der auch in diesem Stücke hinter dem Propheten zurückbleiben? So zeigt sich unsre N. T.liche

Erzählung als nothwendiges Gegenbild jener A. T.lichen. Wie dort der Kranke an die Möglichkeit seiner Wiederherstellung nicht glauben will, wenn der Prophet nicht aus seinem Hause heraus zu ihm trete: so zweifelt hier nach der einen Redaktion der für den Kranken Bittende ebenso an der Möglichkeit der Heilung, wenn nicht Jesus in sein Haus trete, nach der andern im Gegentheil ist er von der Wirksamkeit der Heilkraft Jesu auch ohne das überzeugt, und nach beiden gelingt hier Jesu wie dort dem Propheten auch dieser besonders schwierige Wunderakt.

§. 93.

Sabbatheilungen.

Grofsen Anstofs erregte den evangelischen Nachrichten zufolge Jesus dadurch, dafs er nicht selten seine Heilungswunder am Sabbat verrichtete, wovon ein Beispiel den drei Synoptikern gemeinschaftlich ist, zwei dem Lukas eigenthümlich, und zwei dem Johannes.

In jener den drei ersten Evangelisten gemeinschaftlichen Erzählung sind zwei Fälle vermeinter Sabbatsentheiligung verbunden, das Ährenraufen der Jünger (Matth. 12, 1. parall.) und die durch Jesum vollbrachte Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand (V. 9 ff. parall.). Nach der auf dem Felde vorgefallenen Verhandlung über das Ährenraufen fahren die beiden ersten Evangelisten so fort, wie wenn Jesus unmittelbar von dieser Scene weg in die Synagoge desselben nicht näher bezeichneten Orts sich verfügt, und hier aus Anlafs der Heilung des Menschen mit der verdorrten Hand abermals einen Streit über die Heiligung des Sabbats gehabt hätte. Offenbar aber waren diese beiden Geschichten ursprünglich nur der Ähnlichkeit des Inhalts wegen zusammengestellt, weswegen hier Lukas zu loben ist, dafs er durch die Worte: ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ den chronologischen Zusammenhang zwischen

beiden ausdrücklich zerschnitten hat [1]). Die weitere Untersuchung, wessen Erzählung hier die ursprünglichere sei, können wir durch die Bemerkung erledigen, dafs, wenn die von Matthäus den Pharisäern in den Mund gelegte Frage, ob es erlaubt sei, am Sabbat zu heilen, als ein Stück von gemachtem Dialogisiren bezeichnet wird [2]), dessen ebensogut dieselbe Frage beschuldigt werden kann, welche die zwei mittleren Evangelisten Jesu leihen, und noch dazu ihre belobte [3]) Schilderung, wie Jesus den Kranken in die Mitte treten heifst, und später strafende Blicke ringsumher wirft, einer gemachten Anschaulichkeit.

Das Übel des Kranken war nach den übereinstimmenden Nachrichten eine χεὶρ ξηρὰ oder ἐξηραμμένη. So unbestimmt diese Bezeichnung ist, so macht es sich doch die natürliche Erklärung allzuleicht, wenn sie mit Paulus nur eine durch Hitze angegriffene [4]), oder gar nach Venturini's Ausdruck eine verstauchte Hand [5]) darunter versteht. Sondern wenn wir, um die Bedeutung der N. T.lichen Bezeichnungsweise zu bestimmen, billig auf das A. T. zurückgehen, so finden wir 1. Kön. 13, 4. eine Hand, welche im Ausstrecken ἐξηράνθη (יָבְשָׁה), als unfähig geschildert, an den Leib zurückgezogen zu werden, so dafs also an Lähmung und Starrheit der Hand, und, bei Vergleichung des von einem Epileptischen gebrauchten ξηραίνεσθαι Marc. 9, 18., zugleich an ein Saftloswerden und Schwinden zu denken ist [6]). Dafür nun aber, dafs Jesus dieses und andre Übel mit natürlichen Mitteln behandelt habe, wird aus der vorliegenden Erzählung ein sehr scheinbares

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 80 f.
2) Schneckenburger, über den Ursprung u. s. f. S. 50.
3) Schleiermacher, a. a. O.
4) ex. Handb. 2, S. 48 ff.
5) Natürliche Geschichte, 2, S. 421.
6) Winer, b. Realw. 1, S. 796.

Argument abgeleitet. Nur ein solches Heilen, sagt man, war am Sabbat verboten, welches mit irgend einer Beschäftigung verbunden war: also müssen die Pharisäer, wenn sie, wie es hier heifst, von Jesu eine Übertretung der Sabbatsgesetze durch Heilen erwarteten, gewufst haben, dafs er nicht durch das blofse Wort, sondern durch Medicamente und chirurgische Operationen zu heilen pflegte [7]). Da indessen, wie Paulus selbst anderswo anführt, am Sabbat das Heilen auch nur durch eine sonst erlaubte Beschwörung verboten war [8]), da ferner zwischen den Schulen Hillel's und Schammai's ein Streit obwaltete, ob auch nur das Trösten der Kranken am Sabbat erlaubt sei [9]), und da überdiefs nach Paulus eigener Bemerkung die älteren Rabbinen im Punkte des Sabbats strenger waren als diejenigen, von welchen die uns vorliegenden Schriften über diesen Gegenstand herstammen [10]): so konnten die Heilungen Jesu, auch ohne dafs natürliche Mittel dabei in's Spiel kamen, von chicanirenden Pharisäern unter die Kategorie von Sabbatsverletzungen gezogen werden. Dem Haupteinwand gegen die rationalistische Erklärung, der aus dem Schweigen der Evangelisten von natürlichen Mitteln hergenommen wird, glaubt Paulus für unsern Fall durch die Wendung zu begegnen, dafs damals in der Synagoge keine zur Anwendung gekommen seien, sondern Jesus habe sich die Hand vorzeigen lassen, um zu sehen, wie die bisher von ihm angeordneten Mittel (also werden dergleichen doch fingirt) geholfen hätten, und da habe er sie bereits völlig geheilt gefunden; denn dafs sie bereits wiederhergestellt gewesen sei, nicht dafs sie nun plözlich gesund geworden, bedeute das ἀποκατεστάθη sämmtlicher Re-

---

7) Paulus, a. a. O. S. 49. 54. Rösenm, Immanuel, S. 185 f.

8) a. a. O. S. 83., aus tract. Schabbat.

9) Schabbat, f. 12, 1, bei Schöttgen, 1, p. 123.

10) a. d. zulezt a. O.

ferenten. Allerdings sagt dieser Aorist: sie war hergestellt und wurde es nicht erst während des Ausstreckens, welches ohne vorangegangene Heilung so wenig möglich gewesen wäre als 1. Kön. 13, 4. das Anziehen: aber sie war es geworden durch das Wort Jesu, welches die Evangelisten mittheilen, nicht durch natürliche Mittel, welche nur von den Erklärern ersonnen sind [11]).

Gleich sehr entscheidend aber für die Nothwendigkeit, hier eine Wunderheilung anzunehmen, wie für die Möglichkeit, die Entstehung der Anekdote zu erklären, ist die nähere Vergleichung der bereits erwähnten A. T.lichen Erzählung 1. Kön. 13, 1 ff. Als ein Prophet aus Juda dem am Götzenaltar räuchernden Jerobeam mit dem Untergang des Altars und des Götzendienstes drohte, und der König mit ausgestreckter Hand den Unglückspropheten zu greifen befahl, da vertrocknete plötzlich seine Hand, so dafs er sie nicht mehr zurückziehen konnte, und der Altar zerfiel. Wie aber auf Ersuchen des Königs der Prophet Jehova um Wiederherstellung der Hand bat, konnte sie jener wieder an sich ziehen, und sie wurde, wie sie vorher gewesen war [12]). Auch Paulus vergleicht hier diese Erzählung, aber nur um auch auf sie seine natürliche Erklärungsweise durch die Bemerkung anzuwenden, Jerobeams Zorn habe leicht eine vorübergehende krampfhafte Erstarrung der Muskeln u. s. w. in der gerade mit Heftigkeit ausgestreckten Hand hervorbringen können. Wem fällt es

---

11) Fritzsche, in Matth. p. 427; in Marc. S. 79.

12) 1 Kön. 13, 4. LXX: καὶ ἰδοὺ ἐξηράνθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ, —.

6: καὶ ἐπέστρεψε τὴν χεῖρα τοῦ βασιλέως πρὸς αὐτὸν, καὶ ἐγένετο καθὼς τὸ πρότερον.

Matth. 12, 10: καὶ ἰδοὺ ἄνθρωπος ἦν τὴν χεῖρα ἔχων ξηρὰν (Marc. ἐξηραμμένην).

13: τότε λέγει τῷ ἀνθρώπῳ· ἔκτεινον τὴν χεῖρά σου καὶ ἐξέτεινε· καὶ ἀπεκατεστάθη ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.

aber nicht vielmehr in die Augen, dafs wir hier eine Sage zur Verherrlichung des monotheistischen Prophetenthums und zur Brandmarkung des israëlitischen Götzendiensts in der Person seines Urhebers Jerobeam vor uns haben? Der Mann Gottes weissagt dem Götzenaltar schnellen wunderbaren Ruin; der abgöttische König streckt freventlich die Hand gegen den Gottesmann aus; die Hand erstarrt, der Götzenaltar zerfällt in Staub, und nur auf die Fürbitte des Propheten wird der König wiederhergestellt: wer mag hier über wunderbaren oder natürlichen Hergang rechten, wo man eine offenbare Mythe vor sich hat? Und wer kann ferner in unsrer evangelischen Erzählung eine Nachbildung jener A. T.lichen verkennen, wobei nur dem Geiste des Christenthums gemäfs die Vertrocknung der Hand nicht als Strafwunder eintritt, sondern als natürliche Krankheit dargestellt, und Jesu nur die Heilung zugeschrieben, ebendefswegen auch nicht wie dort die Ausstreckung der Hand zur verbrecherischen Ursache und zum pönalen Habitus der Krankheit, das Anziehen derselben aber zum Zeichen der Genesung gemacht wurde, sondern die Hand, welche bis dahin krankhaft angezogen war, nach vollbrachter Heilung wieder ausgestreckt werden kann. Dafs auch sonst um jene Zeit im Orient den Lieblingen der Götter das Vermögen zu dergleichen Heilungen zugeschrieben wurde, sehen wir aus einer schon früher angeführten Erzählung, in welcher dem Vespasian neben einer Blindenheilung auch die Wiederherstellung einer kranken Hand zugeschrieben wird [13]).

Nicht selbstständig übrigens und als Zweck für sich tritt in dieser Geschichte das Heilungswunder auf, sondern die Hauptsache ist, dafs es am Sabbat geschieht, und die Spitze der Anekdote liegt in den Worten, durch welche Jesus seine heilende Thätigkeit am Sabbat gegen die Pha-

13) Tacit. Histor. 4, 81.

risäer rechtfertigt, bei Lukas und Markus nämlich durch die Frage, was am Sabbat eher angehe, Gutes zu thun oder Böses, ein Leben zu erhalten, oder zu verderben? bei Matthäus, neben einem Stück von dieser Rede, durch das Diktum von der sabbatlichen Rettung des in die Grube gefallenen Schafs. Lukas, welcher diese Gnome hier nicht hat, legt sie mit der Abweichung, daſs statt des *πρόβατον* ein *ὄνος ἢ βοῦς*, und statt der Grube der Brunnen steht, bei Gelegenheit der Heilung eines *ὑδρωπικὸς* Jesu in den Mund (14, 5.), eine Erzählung, an welcher überhaupt die Ähnlichkeit mit der bisher erwogenen auffällt. Jesus speist bei einem Pharisäeroberſten, wo man, wie dort in der Synagoge nach den zwei mittleren Evangelisten, auf ihn lauert (hier: *ἦσαν παρατηρούμενοι*, dort: *παρετήρουν*); es ist ein Wassersüchtiger da, wie dort ein Mensch mit verdorrter Hand; wie dort nach Matthäus die Pharisäer Jesum fragen: *εἰ ἔξεστι τοῖς σάββασι θεραπεύειν;* nach Markus und Lukas Jesus sie fragt, ob es erlaubt sei, am Sabbat ein Leben zu retten u. s. f.: so legt er ihnen hier die Frage vor: *εἰ ἔξεστι τῷ σαββάτῳ θεραπεύειν;* worauf, wie dort, die Gefragten schweigen (dort Markus: *οἱ δὲ ἐσιώπων*, hier Lukas: *οἱ δὲ ἡσύχασαν*); endlich als Epilog der Heilung, wie dort bei Matthäus als Prolog, das Diktum von dem in den Brunnen gefallenen Thiere. Eine natürliche Erklärung, wie sie auch von diesem Heilungswunder gegeben worden ist [14]), erscheint hier ganz besonders als verlorene Mühe, wo wir gar keine besondere Geschichte vor uns haben, die auf eigenem historischen Fundamente ruhte, sondern eine bloſse Variation über das Thema der Sabbatheilungen und die Gnome von dem verunglückten Lastthier, welche dem einen (Matthäus) in Verbindung mit der Wiederherstellung einer dürren Hand, dem andern (Lukas) mit der Heilung eines Wassersüchtigen, einem drit-

14) Paulus, ex. Handb. 2, S. 341 f.

ten in noch anderer Verbindung zukommen konnte; denn auch noch einer dritten Heilungsgeschichte ist ein ähnlicher Ausspruch beigesellt. Lukas nämlich erzählt 13, 10 ff. die von Jesu am Sabbat vollzogene Heilung einer dämonisch zusammengebückten Frau, wo auf die Beschwerde des Synagogenvorstehers Jesus die Frage zurückgiebt, ob denn nicht jeder am Sabbat seinen Ochsen oder Esel von der Krippe löse und zur Tränke führe? eine Frage, in welcher die Variation der obigen nicht zu verkennen ist. So ganz identisch erscheint diese Geschichte mit der zuletzt erwähnten, dafs Schleiermacher daraus, dafs bei der zweiten nicht auf die vorhergehende zurückgewiesen, und so die Wiederholung durch das Eingeständnifs entschuldigt ist, schliefst, es könne Luc. 13, 10 — 14, 5. nicht von demselben Verfasser hintereinander geschrieben sein [15]).

Haben wir hienach gleich nicht drei verschiedene Vorfälle hier, sondern nur drei verschiedene Rahmen, in welche die Sage das unvergefsliche, wahrhaft volksthümliche Diktum von dem am Sabbat zu rettenden oder zu versorgenden Hausthier gefafst hat: so mufs doch, scheint es, wenn wir Jesu eine so originelle und angemessene Rede nicht absprechen wollen, irgend eine, am Sabbat vorgefallene Heilung zum Grunde liegen. Nur nicht gerade eine wunderbare. Sondern wie Lukas in der zuletzt angeführten Stelle jenen Ausspruch mit der Heilung einer dämonischen Frau verbindet, so könnte er von Jesu bei Gelegenheit einer jener Heilungen von Dämonischen, deren natürliche Möglichkeit wir unter gewissen Einschränkungen zugegeben haben, gethan worden sein; oder kann Jesus auch, wenn er bei Krankheitsfällen unter seiner Gesellschaft in Anwendung der üblichen Medikamente auf den Sabbat keine Rücksicht nahm, jene Appellation an den praktischen Menschenverstand zu seiner Rechtfertigung

15) a. a. O. S. 196.

nöthig gehabt haben; oder endlich, wenn an der Annahme rationalistischer Erklärer etwas Wahres ist, dafs Jesus in orientalischer, namentlich essenischer Weise neben der Seelenheilung auch mit leiblicher sich befafst habe, so kann er hiebei, wenn er der Aufforderung hiezu auch am Sabbat nicht widerstand, zu einer solchen Apologie veranlafst gewesen sein; nur dafs wir dann immer nicht mit jenen Auslegern in den einzelnen übernatürlichen Heilungen, welche die Evangelien melden, die zum Grunde liegenden natürlichen aufsuchen dürften, sondern wir müfsten eingestehen, dafs uns diese ganz verloren, und jene an ihre Stelle getreten seien [16]). Übrigens müssen es nicht einmal Heilungen überhaupt gewesen sein, an welche sich jener Ausspruch Jesu knüpfte, sondern jeder als Lebensrettung oder Lebenserhaltung zu betrachtende und mit äusserer Geschäftigkeit verbundene Dienst, den er oder seine Jünger leisteten, konnte ihm der pharisäischen Partei gegenüber Anlafs zu einer solchen Vertheidigung werden.

Von den zwei Sabbatheilungen des vierten Evangeliums ist die eine schon mit den Blindenheilungen betrachtet worden; die andere (5, 1 ff.), welche unter den Heilungen der Paralytischen vorgenommen werden konnte, liefs sich, weil doch der Kranke nicht mit jenem Ausdruck bezeichnet ist, hieher versparen. In den Hallen des Teichs Bethesda in Jerusalem fand Jesus einen schon 38 Jahre, wie aus dem Folgenden erhellt, an Lähmung kranken Menschen, welchen er mit einem Worte zum Aufstehen und Heimtragen seines Bettes befähigt, dadurch jedoch, weil es

16) Treffend Winer, b. Realw. 1, S. 796: „man sollte sich doch bescheiden, [von den Heilungen Jesu] nicht in den einzelnen Fällen eine natürliche Erklärung geben zu wollen, und immer bedenken, dass die Verbannung des Wunderbaren aus der Wirksamkeit Jesu, so lange die Evangelien geschichtlich betrachtet werden, niemals gelingen kann."

Sabbat war,' die Feindschaft der jüdischen Hierarchen auf sich ladet. Auf eigene Weise glaubten seit Woolston [17]) Manche mit dieser Geschichte durch die Annahme fertig zu werden, dafs Jesus hier nicht einen wirklich Leidenden geheilt, sondern nur einen verstellten Kranken entlarvt habe [18]). Der einzige Grund, der mit einigem Schein hiefür angeführt werden kann, ist, dafs der Gesundgemachte Jesum seinen Feinden als denjenigen angebe, der ihm am Sabbat sein Bette zu tragen befohlen habe (V. 15. vgl. 11 ff.), was sich nur dann erklären lasse, wenn Jesus ihm etwas Unwillkommenes erwiesen hatte. Allein jene Anzeige konnte er auch entweder in guter Meinung machen, wie der Blindgeborene (Joh. 9, 11. 25.), oder wenigstens in der unschuldigen, den Vorwurf der Sabbatsverletzung von sich auf einen Stärkeren abzuwälzen [19]). Dafs der Mensch wirklich krank, und zwar an einem langwierigen Übel krank gewesen sei, giebt wenigstens der Evangelist als seine Ansicht, wenn er ihn als τριάκοντα καὶ ὀκτὼ ἔτη ἔχων ἐν τῇ ἀσθενείᾳ bezeichnet (V. 5.), wovon Paulus seine früher vorgetragene gewaltsame Erklärung, nach welcher er die 38 Jahre auf das Lebensalter, nicht auf die Krankheitszeit des Mannes bezog, neuerlich selbst nicht mehr vertreten mag [20]). Unerklärlich bleibt bei jener Ansicht von dem Vorfall auch, was Jesus bei einer späteren Begegnung zu dem Geheilten sprach (V. 14.): ἴδε ὑγιὴς γέγονας· μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρόν τί σοι γένηται. Paulus selbst sieht sich durch diese Worte genöthigt, ein wirkliches, nur unbedeutendes Unwohlsein bei dem Menschen vorauszusetzen, d. h. das Unzureichende seiner Grundansicht von dem Vorfall selbst einzugestehen, so dafs wir also hier ein Wunder, und zwar keines der geringsten, behalten.

17) Disc. 3.

18) Paulus, Comm. 4, S. 263 ff. L. J. 1, 2, S. 298 ff.

19) s. Lücke und Tholuck z. d. St.

20) vgl. mit Comm. 4, S. 290. das L. J. 1, 2, S. 298.

Was nun die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung betrifft, so kann man es allerdings auffallend finden, dafs einer so grofsartigen Wohlthätigkeitsanstalt, wie Johannes Bethesda beschreibt, weder Josephus noch die Rabbinen Erwähnung thun, zumal, wenn die Volksmeinung an den Teich eine wunderbare Heilkraft knüpfte [21]): doch führt dieſs noch keine Entscheidung herbei. Dafs in der Beschreibung des Teiches ein fabelhafter Volksglaube liegt, und vom Referenten acceptirt zu werden scheint (wenn auch V. 4. unächt ist, so liegt jener Glaube doch in der κίνησις τῦ ὕδατος V. 3. und dem ταραχθῇ V. 7.), beweist gegen die Wahrheit der Erzählung nichts, da auch ein Augenzeuge und Jünger Jesu den betreffenden Volksglauben getheilt haben kann. Dafs nun aber ein seit 38 Jahren in der Art gelähmter Mensch, dafs er zum Gehen unfähig auf einem Bette liegen mufste, durch ein Wort völlig wiederhergestellt worden sein soll, dieſs denkbar zu machen, reicht weder die Annahme psychologischer Einwirkung (der Mensch kannte ja Jesum nicht einmal, V. 13.), noch irgend welche physische Analogie (wie Magnetismus u. dergl.) auch nur von ferne hin, sondern wenn dieſs wirklich erfolgt ist, so müssen wir den, durch welchen es erfolgte, über alle Grenzen des Menschlichen und Natürlichen hinausheben. Dagegen hätte man das, dafs Jesus aus der Menge von Kranken, welche in den Hallen von Bethesda sich befanden, nur diesen einzigen zur Heilung auserkor, niemals bedenklich finden sollen [22]), da die Heilung dessen, der am längsten krank lag, zur Verherrlichung der messianischen Wunderkraft nicht nur besonders geeignet, sondern auch hinreichend war. Dennoch knüpft sich andrerseits eben an diesen Zug die Vermuthung eines mythischen Charakters der Erzählung. Auf einem grofsen Schau-

21) Bertholdy, Probab. S. 69.
22) Vgl. Hase, L. J. §. 92.

platz der Krankheit, wo alle mögliche Leidende ausgestellt sind, tritt der grofse Wunderarzt Jesus auf, und wählt sich denjenigen, der am hartnäckigsten leidet, heraus, um durch Wiederherstellung desselben die glänzendste Probe seiner Heilkraft abzulegen. Wie wir es bereits als die Weise des vierten Evangeliums kennen, statt der extensiv gröfseren Masse synoptischer Wundergeschichten wenige, aber desto intensivere zu geben: so hat es auch hier durch die Erzählung von der Heilung eines 38 Jahre lang Gelähmten alle synoptischen Berichte von Heilungen gliedrakranker Personen, von welchen die am längsten leidende bei Lukas 13, 11. nur als eine γυνὴ πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα καὶ ὀκτὼ bezeichnet war, bei Weitem überboten. Ohne Zweifel war dem Evangelisten eine, obwohl, wie wir dies auch sonst schon fanden, ziemlich unbestimmte Kunde von dergleichen Heilungen Jesu, namentlich der des Paralytischen Matth. 9, 2 ff. parall., zugekommen, da der heilende Zuruf und der Erfolg der Heilung hier bei Johannes fast wörtlich ebenso, wie dort namentlich bei Markus, angegeben ist [23]). Auch davon, dafs in der synoptischen Erzählung jene Heilung zugleich als ein Akt der Sündenvergebung erscheint, ist in der vorliegenden johanneischen Geschichte noch eine Spur, indem Jesus, wie er

---

23)

Marc. 2, 9:	Joh. 5, 8:
(τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν — —) ἔγειρε, ἆρόν σου τὸν κράββατον καὶ περιπάτει;	ἔγειραι, ἆρον τὸν κράββατόν σου, καὶ περιπάτει.
10: — ἔγειρε, ἆρον τὸν κράββατόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.	
12: καὶ ἠγέρθη εὐθέως, καὶ ἄρας τὸν κράββατον ἐξῆλθεν ἐναντίον πάντων.	9: καὶ εὐθέως ἐγένετο ὑγιὴς ὁ ἄνθρωπος, καὶ ἦρε τὸν κράββατον αὐτοῦ καὶ περιεπάτει.

dort den Kranken vor der Heilung mit einem ἀφίονται σου αἱ ἁμαρτίαι beruhigt, so hier nach der Heilung ihn durch das μηκέτι ἁμάρτανε κ. τ. λ. verwarnt. Die so ausgeschmückte Heilungsgeschichte aber wurde zugleich zur Sabbatheilung gemacht, weil das darin vorkommende Geheifs, das Bette hinwegzutragen, als der geeignetste Anlafs zum Vorwurf der Sabbatentheiligung erscheinen mochte.

§. 96.

Todtenerweckungen.

Drei Todtenerweckungen wissen die Evangelisten von Jesu zu erzählen, davon eine den drei Synoptikern gemeinschaftlich, eine dem Lukas, und eine dem Johannes eigenthümlich ist.

Die gemeinsame ist diejenige, welche von Jesu an einem Mädchen verrichtet worden, und in allen drei Berichten mit der Erzählung von der blutflüssigen Frau verbunden ist (Matth. 9, 18 f. 23—26. Marc. 5, 22 ff. Luc. 8, 41 ff.). In der näheren Bezeichnung des Mädchens und ihres Vaters weichen die Synoptiker ab, indem Matthäus den Vater, ohne einen Namen zu nennen, unbestimmt als ἄρχων εἷς, die beiden andern aber als Synagogenvorsteher Namens Ἰάειρος einführen, und ebendieselben auch die Tochter als zwölfjährig, Lukas noch ausserdem als das einzige Kind ihres Vaters, bestimmen, wovon Matthäus nichts weifs. Bedeutender ist die weitere Differenz, dafs nach Matthäus der Vater das Mädchen Jesu gleich Anfangs als gestorben ankündigt, und ihre Wiederbelebung verlangt, während er nach den beiden andern sie noch lebend, obwohl in den lezten Zügen, verliefs, um Jesum zur Verhütung ihres wirklichen Todes herbeizuholen, und erst, wie Jesus mit ihm auf dem Wege war, Leute aus seinem Hause mit der Nachricht kommen, dafs das Mädchen indefs gestorben, und nun jede weitere Bemühung Jesu vergeblich sei. Auch die Umstände bei der Wiederbelebung wer-

den verschieden beschrieben, indem Matthäus namentlich davon nichts weiss, dass Jesus nach den beiden andern Referenten nur den engsten Ausschuss seiner Jünger, den Petrus und die Zebedaiden, als Zeugen mitgenommen haben soll. Diese Abweichungen hat z. B. Strr so bedeutend gefunden, dass er zwei verschiedene Fälle annahm, in welchen unter ähnlichen Umständen die Tochter das einemal eines weltlichen ἄρχων (Matthäus), das andremal eines Synagogarchen Jairus (Markus und Lukas) vom Tode erweckt worden sei [1]). Dass nun aber, was Strr noch dazu annimmt, und was auf diesem Standpunkt angenommen werden muss, Jesus nicht blos zweimal ein Mädchen vom Tode erweckt, sondern auch beidemale unmittelbar vorher eine Frau vom Blutfluss geheilt haben soll, ist ein Zusammentreffen, welches sich durch die vage Bemerkung Strr's, es können sich zu verschiedenen Zeiten gar wohl sehr ähnliche Dinge zutragen, um nichts wahrscheinlicher wird. Muss man somit einräumen, dass die Evangelisten nur Eine Begebenheit erzählen, so sollte man doch des weichlichen Bestrebens sich entschlagen, eine völlige Übereinstimmung ihrer Erzählungen herauszubringen. Denn weder kann das ἄρτι ἐτελεύτησε bei Matthäus, wie Kuinl will [2]), *est morti proxima* heissen, noch lässt sich das ἐσχάτως ἔχει und ἀπέθνησκε bei Markus und Lukas von bereits erfolgtem Tode verstehen, zumal bei beiden die Todesnachricht dem Vater später als etwas Neues hinterbracht wird [3]).

1) Über den Zweck des Joh. S. 351 f.

2) Comm. in Matth. p. 265. Welche Argumentation: verba [NB. Matthaei]: ἄρτι ἐτελεύτησεν non possunt latine reddi: jam mortua est; nam, auctore [NB.] Luca, patri adhuc cum Christo colloquenti nuntiabat servus, filiam jam exspirasse, ergo [auctore Matthaeo?] neadum mortua erat, cum pater ad Jesum accederet.

3) Vergl. über diese falschen Ausgleichungsversuche Semler.

Hat daher die neuere Kritik mit Recht hier eine Abweichung der Relationen zugegeben, so findet sie die genauere Darstellung des Hergangs einstimmig auf Seiten der mittleren Evangelisten, sei es, daſs man mit Schonung des Matthäus in seiner Darstellung eine Abkürzung findet, wie sie auch von einem Augenzeugen veranstaltet sein könnte [3], oder daſs man diese mindere Genauigkeit als Zeichen eines nichtapostolischen Ursprungs des ersten Evangeliums ansieht [4]. Daſs nun Markus und Lukas den von Matthäus verschwiegenen Namen des Bittstellers angeben, und auch seinen Stand genauer als jener bestimmen, kann ebensowohl zu Ungunsten, als, wie gewöhnlich, zu Gunsten jener beiden ausgelegt werden, da die namentliche Bezeichnung der Personen, wie schon früher bemerkt, nicht selten Zuthat der späteren Sage ist, wie die blutflüssige Frau erst in der Tradition eines Joh. Malala Veronika [5], das kananäische Weib erst in den Klementinen Justa heiſst [6], und die beiden Mitgekreuzigten Jesu erst im *Evangelium Nicodemi* Gestas und Demas [7]. Das *μογγιλὸς* des Lukas ohnehin dient nur, die Scene rührender zu machen, und das *ἐτῶν δώδεκα* konnte er und nach ihm Markus aus der Geschichte der Blutflüssigen herausnehmen. Die Differenz, daſs nach Matthäus das Mädchen schon Anfangs als gestorben, nach den beiden andern erst als sterbend angekündigt wird, müſste man sehr oberflächlich angesehen haben, wenn man dieselbe nach unserem eigenen Kanon zu Ungunsten des Matthäus unter dem Vorwand ge-

---

macher, über den Lukas, S. 132. und Fritzsche, in Matth. p. 347 f.

4) Olshausen, 1, S. 325.

5) Schleiermacher, a. a. O. S. 151 ff.; Schulz, über das Abendm. S. 316 f.

6) s. Fabricius, Cod. apocr. N. T. 2, S. 449 ff.

7) Homil. 2, 19.

8) Cap. 10.

brauchen zu können glaubte, dafs bei ihm das Wunder vergrössert sei. Denn auch bei den beiden andern wird hernach der Tod des Mädchens gemeldet, und dafs er nach Matthäus einige Augenblicke früher eingetreten sein müfste, kann keine Vergröfserung des Wunders heifsen. Umgekehrt mufs man sagen, dafs bei den beiden andern die Wundermacht Jesu, zwar nicht objektiv, wohl aber subjektiv gröfser, weil gesteigert durch den Contrast und das Unerwartete, erscheine. Dort, wo Jesus gleich Anfangs um eine Todtenerweckung gebeten wird, leistet er nicht mehr, als von ihm verlangt war: hier dagegen, wo er, nur um eine Krankenheilung ersucht, eine Todtenerweckung vollbringt, thut er mehr als die Betheiligten bitten und verstehen; dort, wo das Vermögen, Todte zu erwecken, vom Vater bei Jesu vorausgesezt wird, ist das Ungemeine eines solchen Vermögens noch nicht so hervorgehoben, als hier, wo der Vater zunächst nur das Vermögen, die Kranke zu heilen, voraussezt, und als der Tod eingetreten ist, von jeder weiteren Hoffnung abgemahnt wird. In der Art, wie die Ankunft und das Verfahren Jesu im Leichenhause beschrieben wird, ist Matthäus bei seiner Kürze wenigstens klarer als die andern mit ihren weitläuftigen Berichten. Dafs Jesus, im Hause angelangt, die bereits zur Leiche versammelten Pfeifer sammt der übrigen Menge aus dem Grunde weggewiesen habe, weil es hier keine Leiche geben werde, ist vollkommen verständlich; warum er aber nach Markus und Lukas ausserdem auch seine Jünger bis auf jene drei von dem vorzunehmenden Schauspiel ausgeschlossen haben soll, davon ist ein Grund schwer einzusehen. Dafs eine gröfsere Anzahl von Zuschauern physisch oder psychologisch ein Hindernifs der Wiederbelebung gewesen wäre, kann man nur unter Voraussetzung eines natürlichen Herganges sagen: war es ein Wunder, so könnte man den Grund jener Ausschliefsung nur in der minderen Fähigkeit der Ausgeschlossenen suchen, wel-

eher aber eben durch die Anschauung eines solchen Wunders hätte aufgeholfen werden sollen. Vielmehr scheint es nach Allem, als hätten die zwei späteren Synoptiker, welche auch im Gegensaz gegen die Schlufsformel des Matthäus, dafs das Gerücht von diesem Ereignifs sich im ganzen Lande verbreitet habe, den Zeugen desselben von Jesu das strengste Stillschweigen auflegen lassen, den Vorgang als ein Mysterium betrachtet, zu welchem ausser den nächsten Angehörigen nur der engste Ausschufs der Jünger gezogen worden sei. Vollends auf das von Schulz herausgehobene, dafs, während Matthäus Jesum das Mädchen nur einfach bei der Hand nehmen läfst, Markus und Lukas uns die Worte, welche er dazu gesprochen, der erstere sogar in der Ursprache, zu überliefern wissen, kann entweder kein Gewicht gelegt werden, oder nur in entgegengesetztem Sinne. Denn dafs Jesus, wenn er bei Auferweckung eines Mädchens etwas sprach, sich ungefähr der Worte: ἡ παῖς ἐγείρω bedient haben werde, dieſs konnte wohl auch der vom Faktum entfernteste Erzähler auf eigene Hand sich vorstellen, und bei Markus gar das ταλιθὰ κᾶμι als Zeichen einer besondern ursprünglichen Quelle, aus welcher der Evangelist geschöpft habe, ansehen, heifst das Näherliegende vergessen, dafs er es ebenso leicht aus dem Griechischen seines Gewährsmanns übertragen haben kann, um, wie bei jenem ἐφφαθὰ, das geheimnifsvolle Lebenswort in seiner ursprünglichen fremden Sprache, also nur um so mysteriöser klingend, wiederzugeben. Gerne werden wir uns demnach dessen bescheiden, mit Schleiermacher'schem Scharfsinn auszumachen, ob der ursprüngliche Gewährsmann der Erzählung des Lukas einer von den drei zugelassenen Jüngern gewesen, und ob derselbe, der sie ursprünglich berichtete, sie auch niedergeschrieben habe [9])?

9) a. a. O. S. 129 f.

In Bezug nun auf den vorauszusetzenden wirklichen Hergang der Sache tritt die natürliche Erklärung hier ganz besonders zuversichtlich auf, indem sie Jesu eigene Versicherung für sich zu haben glaubt, dafs das Mädchen nicht wirklich todt sei, sondern nur in einem schlafähnlichen Zustand der Ohnmacht sich befinde, und nicht blofs entschieden rationalistische Ausleger, wie Paulus, oder halbrationalistische, wie Schleiermacher, sondern auch entschieden supranaturalistische Theologen, wie Olshausen, glauben um der bezeichneten Erklärung Jesu willen hier an keine Todtenerweckung denken zu dürfen [10]). Der zuletzt genannte Erklärer legt besonders auf den Gegensatz in der Rede Jesu Gewicht, und meint, weil zu dem οὐκ ἀπέθανε noch das ἀλλὰ καθεύδει gesetzt sei, so könne der erstere Ausdruck nicht blofs so gefafst werden: sie ist nicht todt, indem ich den Vorsatz habe, sie zu erwecken — wunderlich, da doch dieser Zusatz gerade anzeigt, dafs sie nur insofern nicht gestorben sei, als Jesus sie zu erwecken vermöge. Man beruft sich ferner auf die Erklärung Jesu über den Lazarus, Joh. 11, 14, welche mit ihrem Λάζαρος ἀπέθανε der gerade Gegensatz zu unserem οὐκ ἀπέθανε τὸ κοράσιον sei. Aber vorher hatte Jesus doch auch von Lazarus gesagt: αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον (V. 4.) und: Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται (V. 11.), also ganz dieselbe Leugnung des Todes und Behauptung eines blofsen Schlafes, wie hier, und doch bei einem wirklich Gestorbenen. Gewifs hat demnach Fritzsche recht, wenn er den Sinn der Worte Jesu in unsrer Stelle so angiebt: *puellam ne pro mortua habetote, sed dormire existimatote, quippe in vitam mox redituram.* Ohnehin, wenn Matthäus 11, 5. Jesum sagen läfst: νεκροὶ ἐγείρονται, so scheint er, der sonst keine Todtenerweckung erzählt, eben an diese gedacht haben zu müssen.

10) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 325. 31 f. Schleiermacher, a. a. O. S. 132. Olshausen, 1, S. 327.

Doch auch abgesehen von der falschen Deutung der Worte Jesu hat diese Erklärung noch manche andere Schwierigkeiten. Zwar, dafs sowohl an sich bei manchen Krankheiten Zustände eintreten können, welche dem Tode täuschend ähnlich sehen, als auch insbesondere bei dem schlechten Zustand der Heilkunde unter den damaligen Juden eine Ohnmacht leicht für wirklichen Tod genommen werden konnte, ist nicht in Abrede zu stellen. Nun aber, woher soll Jesus gewufst haben, dafs gerade bei diesem Mädchen ein blofser Scheintod stattfand? Erzählte ihm auch der Vater den Gang der Krankheit noch so genau, ja, war er mit den Umständen des Mädchens vielleicht vorher schon bekannt, wie die natürliche Erklärung supponirt, immer fragt sich, wie er hierauf so viel bauen konnte, um, ohne das Kind noch gesehen zu haben, im Widerspruch gegen die Versicherung der Augenzeugen, es, nach der rationalistischen Deutung seiner Worte, bestimmt für nicht gestorben zu erklären? Dies wäre Vermessenheit gewesen und Unklugheit dazu, wenn nicht anders Jesus auf übernatürlichem Wege von dem wahren Thatbestand sichere Kenntnifs hatte, womit aber der Standpunkt der natürlichen Erklärung verlassen wäre. Nach Jesu Ankunft bei der angeblich Scheintodten schiebt nun Paulus zwischen das ἐκράτησε τῆς χειρὸς αὐτῆς und das ἐγέρθη τὸ κοράσιον, was, bei Matthäus schon enge genug verbunden, die beiden andern Evangelisten durch εὐθέως und παραχρῆμα noch näher zusammenrücken, eine längere Zeit der ärztlichen Behandlung ein, und Venturini weifs die angewandten Mittel sogar im Einzelnen namhaft zu machen [11]). Mit Recht hält gegen solche Willkührlichkeiten Olshausen daran fest, dafs nach der Ansicht der Erzähler der belebende Ruf Jesu, und wir können hinzusetzen, die Berüh-

11) Natürliche Geschichte, 2, S. 212.

rung seiner mit göttlicher Macht gerüsteten Hand, das Medium der Erweckung des Mädchens gewesen sei.

Bei der dem Lukas eigenthümlichen Erweckungsgeschichte (7, 11 ff.) fehlt der natürlichen Erklärung die Handhabe, die in der zuletzt betrachteten der Ausspruch Jesu bot, in welchem er den wirklich erfolgten Tod des Mädchens zu leugnen schien. Dennoch fassen die rationalistischen Ausleger Muth, und knüpfen ihre Hoffnungen hauptsächlich daran, dafs Jesus V. 14. den im Sarge liegenden Jüngling anredet: anreden aber, sagen sie, könne man doch nicht einen Todten, sondern nur einen solchen, den man des Hörens fähig erkannt habe oder vermuthe [12]). Allein dieser Kanon würde auch beweisen, dafs die Todten alle, welche am Ende der Tage Christus auferwecken wird, nur Scheintodte seien, da sie sonst nicht, wie es doch ausdrücklich heifst (Joh. 5, 28. vgl. 1. Thess. 4, 16.), seine Stimme hören könnten, — er würde also zu viel beweisen. Allerdings mufs, wer angeredet wird, als hörend und in gewissem Sinne lebend vorausgesetzt werden, aber hier nur insofern, als die Stimme des Todtenerweckers auch in erstorbene Ohren dringen kann. Nächstdem werden wir zwar die Möglichkeit, dafs bei der jüdischen Unsitte, die Todten schon einige Stunden nach deren Verscheiden zu begraben, leicht ein blofs Scheintodter zu Grabe getragen werden konnte, zugeben müssen [13]): alles Weitere aber, wodurch gezeigt werden soll, dafs diese Möglichkeit hier Wirklichkeit gewesen, ist ein Gewebe von Erdichtungen. Um zu erklären, wie Jesus, auch ohne den Vorsatz, hier ein Wunder zu thun, sich mit dem Leichenzuge einlassen, wie er auf die Vermuthung, der zu Begrabende möchte vielleicht nicht wirklich todt sein, kommen konnte, wird zuerst fingirt, die beiden Züge, der

12) Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 716. Anm. und 719 f.

13) Dess. a. a. O. S. 723.

Leichenzug und der Zug der Begleiter Jesu, seien gerade unter dem Stadtthor zusammengetroffen, und da sie einander den Weg sperrten, eine Weile aufgehalten worden: geradezu gegen den Text, der erst als Jesus den Sarg anfaſste, die Träger stillestehen läſst. Durch die Erzählung der näheren Umstände des Todesfalls, die er sich während des Stillstands habe geben lassen, gerührt, sei nun Jesus zu der Mutter getreten, und habe, ohne Bezug auf eine zu vollbringende Todtenerweckung, rein nur als tröstenden Zuspruch, die Worte: μὴ κλαῖε zu ihr gesprochen [14]). Allein was wäre doch das für ein leerer, anmaſsender Tröster, welcher einer Mutter, die ihren einzigen Sohn begräbt, nur geradezu das Weinen verbieten wollte, ohne weder reale Hülfe durch Wiederbelebung des Gestorbenen, noch ideale durch ausgesuchte Trostgründe ihr zu bieten? Das Letztere thut nun Jesus nicht: soll er also nicht ganz unzart aufgetreten sein, so muſs er das Erstere im Sinn gehabt haben, und dazu macht er auch alle Anstalt, indem er absichtlich den Sarg anhält und die Träger zum Stehen bringt. Vor dem erweckenden Ruf Jesu schiebt nun die natürliche Erklärung den Umstand ein, daſs Jesus an dem Jüngling irgend ein Lebenszeichen bemerkt, und auf dieses hin entweder unmittelbar, oder nach vorgängiger Anwendung von Medikamenten [15]), jene Worte gesprochen habe, welche ihn vollends erwecken halfen. Allein abgesehen davon, daſs jene Zwischenmomente in den Text nur eingeschoben sind, und das starke: στασιάσατε, σοὶ λέγω, ἐγέρθητι, eher dem Machtbefehl eines Wunderthäters als dem Belebungsversuch eines Arztes ähnlich sieht: wie konnte Jesus, wenn er sich bewuſst war, den Jüngling als lebenden schon angetroffen, nicht selbst erst ihn vom Tode zurückgerufen zu haben, mit gutem Ge-

14) so auch Hase, L. J. §. 87.

15) Venturini, 2, S. 295.

wissen die Lobpreisungen hinnehmen, welche dem Bericht zufolge die zuschauende Menge dieser That wegen ihm als grofsem Propheten zollte? Nach Paulus war er selber ungewifs, wie er den Erfolg anzusehen habe; aber eben wenn er nicht überzeugt war, den Erfolg sich selber zuschreiben zu dürfen, so erwuchs ihm die Pflicht, alles Lob in Bezug auf denselben abzulehnen, und er kömmt, wenn er dieſs nicht that, in ein zweideutiges Licht, in welchem er nach der übrigen evangelischen Geschichte, sofern sie unbefangen aufgefafst wird, keineswegs steht. Auch hier also müssen wir anerkennen, dafs der Evangelist uns eine wunderbare Todtenerweckung erzählen will, und dafs nach ihm auch Jesus seine That als ein Wunder angesehen haben mufs [16]).

Je weniger bei der dritten Todtenerweckungsgeschichte, welche dem johanneischen Evangelium (Kap. 11.) eigenthümlich ist, weil wir an Lazarus keinen eben Gestorbenen, oder auf dem Weg zum Grabe Befindlichen, sondern einen schon mehrere Tage Begrabenen vor uns haben, an eine natürliche Erklärung gedacht werden zu können scheint: desto künstlicher und ausführlicher hat sie sich gerade in Bezug auf diese Erzählung ausgebildet. Und zwar ist hier neben der streng und consequent rationalistischen Auslegungsweise, welche den evangelischen Bericht durchaus als geschichtlich festhaltend, alle Theile desselben natürlich zu deuten sich anheischig macht, auch noch jene andere aufgetreten, welche einzelne Züge des Berichts als solche ausscheidet, die erst nach dem Erfolg hinzugesetzt seien, womit also schon ein Schritt in die mythische Erklärung hinüber gemacht worden ist.

Auf die nämlichen Prämissen wie bei der vorigen Erzählung gestützt, dafs sowohl an sich als wegen der jüdischen Sitten ein Begrabener wohl nach viertägigem Auf-

16) vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 103 f.

enthalt in einer Felsengruft wieder zum Leben habe kommen können — eine Möglichkeit, die wir als solche auch hier nicht bestreiten —, beginnt die natürliche Erklärung [17]) mit der Voraussetzung, die wir vielleicht schon nicht mehr ebenso passiren lassen sollten, dafs bei dem Boten, den ihm die Schwestern mit der Krankheitsnachricht sandten, Jesus sich genau nach den Umständen der Krankheit erkundigt haben werde, und nun soll die Antwort, welche er dem Boten gab (V. 4.): αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστι πρὸς θάνατον κ. τ. λ. eben nur als Schlufs aus den von dem Boten eingezogenen Nachrichten seine Überzeugung ausdrücken, dafs die Krankheit nicht tödtlich sei. Mit einer solchen Ansicht von dem Zustande des Freundes würde allerdings das aufs Beste zusammenstimmen, dafs Jesus nach erhaltener Botschaft noch zwei Tage in Perăa blieb (V. 6.), indem er nach jener Voraussetzung seine Anwesenheit in Bethanien für nicht so dringend nothwendig erachten konnte. Nun aber, wie kommt es, dafs er nach Abfluſs dieser zwei Tage nicht nur entschlossen ist, dahin zu reisen (V. 8.), sondern auch von dem Zustand des Lazarus eine ganz andre Ansicht, ja die bestimmte Kunde von seinem Tode hat, welchen er den Jüngern zuerst verblümt (V. 11.), dann offen (V. 14.) ankündigt? Hier erhält die bezeichnete Erklärungsart einen bedeutenden Riſs, den sie durch die Fiktion eines zweiten Boten [18]), welcher nach Verfluſs der zwei Tage Jesu die Nachricht von des Lazarus indefs erfolgtem Ableben gebracht habe, nur um so auffallender macht. Denn von einem zweiten Boten kann wenigstens der Verfasser des Evangeliums nichts gewufst haben, sonst müfste er seiner Erwähnung thun, da die Verschweigung desselben der ganzen Erzäh-

17) Paulus, Comm. 4, S. 535 ff. L. J. 1, b, S. 55 ff.

18) Im L. J. 2, b (Textübersetzung) S. 46. scheinen gar nach der im Evangelium erwähnten Sendung noch drei weitere vorausgesetzt zu werden.

lung eine andre Farbe giebt, die nämlich, dafs Jesus auf wunderbare Weise von dem Tode des Lazarus Kenntnifs gehabt habe. Dafs sofort Jesus, als er entschlossen war, nach Bethanien zu reisen, zu den Jüngern sagte, er wolle den eingeschlummerten Lazarus aufwecken (κεκοίμηται — ἐξυπνίσω — V. 11.), wird auf diesem Standpunkt so erklärt, Jesus müsse aus den Nachrichten des Boten, der den Tod des Lazarus meldete, irgendwie abgenommen haben, dafs derselbe nur in einem soporösen Zustand sich befinde. Allein hier so wenig als oben können wir Jesu die unkluge Vermessenheit zutrauen, ehe er noch den angeblich Verstorbenen gesehen hatte, die bestimmte Versicherung, dafs er noch lebe, zu geben [19]). Auch das hat auf diesem Standpunkt seine Schwierigkeit, dafs Jesus zu seinen Jüngern (V. 15.) sagt, er freue sich um ihretwillen, vor und bei des Lazarus Tode nicht zugegen gewesen zu sein, ἵνα πιστεύσητε. Die Paulus'sche Erklärung dieser Worte, als ob Jesus gefürchtet hätte, der in seiner Gegenwart erfolgte Tod hätte sie im Glauben an ihn wankend machen können, hat nicht allein das von Gabler Bemerkte gegen sich, dafs πιστεύω nicht geradezu nur das Negative: den Glauben nicht verlieren, bedeuten kann, was vielmehr durch eine Phrasis, wie: ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις ὑμῶν (s. Luc. 22, 32.) ausgedrückt sein müfste [20]), sondern es ist auch nirgendsher eine solche Vorstellung der Jünger von Jesu als dem Messias nachzuweisen, mit welcher das Sterben eines Menschen, oder näher eines Freundes, in seiner Gegenwart unverträglich gewesen wäre.

Von Jesu Ankunft in Bethanien an wird die evangelische Erzählung der natürlichen Erklärung etwas günsti-

19) vgl. C. Ch. Flatt, etwas zur Vertheidigung des Wunders der Wiederbelebung des Lazarus, in Stäudlin's Magazin, 14tes Stück, S. 93 ff.

20) Gabler's Journal für auserlesene theol. Literatur, 3, 2, S. 261, Anm.

ger. Zwar die Anrede der Martha an ihn (V. 21 f.): wäre er zugegen gewesen, so würde ihr Bruder nicht gestorben sein, ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα, ὅτι, ὅσα ἂν αἰτήσῃ τὸν θεὸν, δώσει σοι ὁ θεός, scheint unverkennbar die Hoffnung auszusprechen, dafs Jesus auch den schon Gestorbenen in das Leben zurückzurufen vermöge; allein dafs sie auf die folgende Zusicherung Jesu: ἀναστήσεται ὁ ἀδελφός σου, kleinmüthig erwiedert: ja, am jüngsten Tage (V. 24.), thut allerdings einer Erklärung Vorschub, welche nun rückwärts auch der obigen Äusserung der Martha (V. 22.) den unbestimmten Sinn unterlegt, auch jetzt noch, unerachtet er ihren Bruder nicht bei'm Leben erhalten habe, glaube sie an Jesum als an denjenigen, welchem Gott Alles, was er bitte, gewähre, d. h. als den Liebling der Gottheit, den Messias. Allein nicht παρεῖναι sagte Martha dort, sondern οἶδα, und die Wendung: ich weifs, dafs das und das geschieht, wenn du nur willst, ist eine gewöhnliche indirekte Form der Bitte, und hier um so unverkennbarer, da der Gegenstand der Bitte aus dem vorausgeschickten Gegensatze dahin klar wird, dafs Martha sagen will: den Tod des Bruders zwar hast du nicht verhindert, aber auch jetzt ist es noch nicht zu spät, sondern auf deine Bitte wird ihn Gott dir und uns wieder schenken. Ein Wechsel der Stimmung, wie er dann in Martha angenommen werden mufs, deren kaum geäusserte Hoffnung in der Erwiederung V. 24. bereits wieder erloschen ist, kann bei einem Weibe, welches hier und sonst als von sehr beweglicher Natur sich zeigt, nicht zu sehr befremden, und wird in unserem Falle durch die Form der vorangegangenen Zusicherung Jesu (V. 23.) hinlänglich erklärt. Auf ihre indirekte Bitte nämlich hatte Martha eine bestimmte gewährende Zusage erwartet: da nun Jesus nur ganz allgemein und mit einem Ausdruck antwortet, welchen man auf die Auferstehung am Ende der Dinge zu beziehen gewohnt war (ἀναστήσεται), so giebt sie halb empfindlich halb kleinmüthig jene Erklä-

rung [21]). Eben jene so allgemein lautende Äusserung Jesu aber, so wie die noch unbestimmteren, V. 23 f: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις κ. τ. λ., glaubt man nun rationalistischerseits dahin deuten zu können, Jesus selbst sei von der Erwartung eines ausserordentlichen Erfolgs noch entfernt gewesen, deswegen tröste er die Martha blofs mit der allgemeinen Hoffnung, dafs er, der Messias, den an ihn Glaubigen die einstige Auferstehung und ein seliges Leben verschaffen werde. Da jedoch Jesus oben (V. 11.) zu seinen Jüngern zuversichtlich von einem Aufwecken des Lazarus gesprochen hatte, so müfste er indessen umgestimmt worden sein, wozu kein Anlafs zu finden ist. Auch beruft sich Jesus V. 40, wo er, im Begriff, zur Erweckung des Lazarus zu schreiten, zu Martha sagt: οὐκ εἶπόν σοι, ὅτι, ἐὰν πιστεύσῃς, ὄψει τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ; offenbar auf V. 23, in welchem er also schon die vorzunehmende Wiederbelebung vorhergesagt haben will. Dafs er diese nicht bestimmter bezeichnet, und das kaum gegebene Versprechen in Bezug auf den ἀδελφός V. 23 f. wieder in allgemeine Verheifsungen für den πιστεύων überhaupt verhüllt, geschieht, um den Glauben der Martha zu prüfen und zu stärken [22]).

Wie nun Maria mit Begleitung herauskommt, und durch ihr Weinen auch Jesus bis zu Thränen erschüttert wird, das ist ein Punkt, auf welchen sich die natürliche Erklärung mit besonderer Zuversicht beruft und fragt, ob Jesus, wenn ihm die Wiederbelebung des Freundes jetzt schon gewifs gewesen wäre, nicht vielmehr mit der innigsten Freude sich seiner Gruft genähert haben würde, aus der er ihn im nächsten Augenblick lebend wieder hervorrufen zu können sich bewufst war? Hiebei wird dann das ἐνεβριμήσατο (V. 33.) und ἐμβριμώμενος (V. 38.) von ge-

21) Fritzsche, a. a. O. S. 102 f.

22) Fritzsche, a. a. O., Lücke und Tholuck z. d. St.

waltsamem Zurückdrängen des Schmerzens über den Tod des Freundes verstanden, der sich hierauf in dem ἐδάκρυσαν Luft gemacht habe. Allein sowohl nach der Etymologie, nach welcher es *fremere in aliquem* oder *in se* heißt, als nach der Analogie des N. T.lichen Sprachgebrauchs, wo es Matth. 9, 30. Marc. 1, 43. 14, 5. immer nur im Sinne von *increpare aliquem* vorkommt, bezeichnet ἐμβριμᾶσθαι eine Bewegung des Zorns, nicht des Schmerzens, und zwar müßte es hier, wo es nicht mit dem Dativ einer andern Person, sondern mit τῷ πνεύματι und ἐν ἑαυτῷ verbunden ist, von einem stillen, verhaltenen Unwillen verstanden werden. In diesem Sinne würde es V. 38, wo es zum zweitenmal vorkommt, ganz wohl passen, denn in der vorangegangenen Äusserung der Juden: οὐκ ἐδύνατο οὗτος, ὁ ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ τυφλοῦ, ποιῆσαι ἵνα καὶ οὗτος μὴ ἀποθάνῃ; liegt jedenfalls ein σκανδαλίζεσθαι, indem Jesu frühere That sie an seinem jetzigen Benehmen, und dieses hinwiederum an jener irre machte. Wo aber das erstemal von einem ἐμβριμᾶσθαι die Rede ist, V. 33, scheint zwar das allgemeine Weinen Jesum eher zu einer wehmüthigen als unwilligen Bewegung haben veranlassen zu können: doch war auch hier eine starke Mißbilligung der sich zeigenden ὀλιγοπιστία möglich. Daß hierauf Jesus selbst in Thränen ausbrach, beweist nur, daß sein Unwille über die γυναῖ κας um ihn her sich in Wehmuth auflöste, nicht aber, daß Wehmuth von Anfang an seine Empfindung war. Endlich, daß die Juden (V. 36.) die Thränen Jesu als Zeichen auslegten, πῶς ἐφίλει αὐτόν, dieß scheint eher gegen als für diejenigen zu sprechen, welche die Gemüthsbewegung Jesu als Schmerz über den Tod des Freundes und Mitgefühl mit dessen Schwestern betrachten, da, wie der Charakter der johanneischen Darstellung überhaupt eher einen Gegensaz zwischen dem wirklichen Sinn des Benehmens Jesu und der Art, wie die Zuschauer es auffaßten, erwarten läßt, so insbesondere οἱ Ἰουδαῖοι in diesem

Evangelium sonst immer diejenigen sind, welche Jesu Worte und Thaten theils mifsverstehen, theils mifsdeuten. Man beruft sich freilich noch auf den sonst so milden Charakter Jesu, welchem die Härte nicht angemessen sei, mit welcher er hier der Maria und den Übrigen ihr so natürliches Weinen übelgenommen haben müfste [23]): allein dem johanneischen Christus ist eine solche Denkweise keineswegs fremd. Derjenige, welcher dem βασιλικὸς, der ihm mit der unverfänglichen Bitte, zur Heilung seines Sohnes in sein Haus zu kommen, entgegentrat, den Verweis gab: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύητε (4, 48.); der die Jünger, welche sich an der harten Rede des 6ten Kapitels gestossen hatten, so schneidend mit einem τοῦτο ὑμᾶς σκανδαλίζει; und μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε ὑπάγειν; anliefs (6, 61. 67.); der seine eigene Mutter, als sie bei der Hochzeit zu Kana ihm den Weinmangel klagte, durch das harte: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ, γύναι; abwies (2, 4.); der also jedesmal dann am unwilligsten wurde, wenn Menschen, sein höheres Thun und Denken nicht begreifend, sich kleinmüthig oder zudringlich zeigten: der war hier ganz besonders zu ähnlichem Unwillen veranlafst. Ist bei dieser Erklärung der Stelle von einem Schmerz Jesu über den Tod des Lazarus gar nicht die Rede, so fällt auch die Hülfe weg, welche die natürliche Erklärung des ganzen Hergangs in diesem Zuge zu finden glaubt; indefs auch bei der anderen Deutung läfst sich die augenblickliche Rührung durch das Mitgefühl mit den Weinenden gar wohl mit der Voraussicht der Wiederbelebung vereinigen [24]). Und wie hätten sich auch die Worte der Juden V. 37. nach der Behauptung natürlicher Erklärer geeignet, die Hoffnung, dafs Gott auch jetzt vielleicht etwas Auszeichnendes für ihn thun werde, in Jesu zuerst anzuregen? Nicht die Hoffnung, dafs er

23) Lücke, 2, S. 188.

24) Flatt a. a. O. S. 104 f. Lücke, a. a. O.

den Todten wiedererwecken könne, sondern nur die Vermuthung, dafs er vielleicht den Kranken am Leben zu erhalten im Stande gewesen wäre, sprachen ja die Juden aus; es hatte also schon früher Martha durch die Äusserung, dafs auch jezt noch der Vater ihm gewähren werde, was er bitte, mehr gesagt: so dafs, wenn dergleichen Hoffnungen erst von aussen in Jesu angeregt wurden, dieselben schon früher angeregt sein mufsten, und namentlich vor jenem Weinen Jesu, auf welches man sich dafür, dafs sie noch nicht angeregt gewesen, zu berufen pflegt.

Dafs die Äusserung der Martha, als Jesus den Stein vom Grabe zu nehmen befiehlt: *κύριε, ἤδη ὄζει* (V. 39.), für die wirklich schon eingetretene Verwesung und also gegen die Möglichkeit einer natürlichen Wiederbelebung nichts beweise, da sie auch blofser Schlufs aus dem *τετραήμερος* sein kann, ist auch von supranaturalistischen Auslegern eingeräumt worden [23]). Hierauf aber die Worte, mit welchen Jesus, die Einrede der Martha ablehnend, auf der Öffnung des *μνημεῖον* besteht (V. 40.), dafs sie, wenn sie nur glaube, *τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ* sehen werde, wie konnte er diese aussprechen, wenn er sich seiner Macht, den Lazarus zu erwecken, nicht aufs Bestimmteste bewufst war? Nach Paulus sagte jener Ausspruch nur allgemein, dafs der Vertrauensvolle auf irgend eine Weise eine herrliche Äusserung der Gottheit erlebe. Allein welche herrliche Äusserung der Gottheit war denn hier, bei Eröffnung der Gruft eines seit vier Tagen Begrabenen zu erleben, wenn nicht die, dafs er auferweckt werden sollte? und im Gegensaz vollends gegen die Versicherung der Martha, dafs den Bruder bereits die Verwesung ergriffen haben müsse, was können jene Worte für einen Sinn haben, als, hier sei der Mann, der Verwesung zu wehren? Um aber ganz sicher zu erfahren, was die *δόξα τοῦ θεοῦ* in unserer

23) Flatt, S. 106; Olshausen, 2. S. 269.

Stelle sagen will, darf man nur auf V. 4. zurücksehen, wo Jesus gesagt hatte, die Krankheit des Lazarus sei nicht πρὸς θάνατον, sondern ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, κ. τ. λ. Hier erhellt doch wohl aus dem Gegensatz: nicht zum Tode, unabweisbar, dafs die δόξα τοῦ θεοῦ die Verherrlichung Gottes durch das Leben, also, sofern er jetzt bereits todt war, durch die Wiederbelebung des Lazarus bedeutet, — eine Hoffnung, welche Jesus gerade im entscheidendsten Augenblick nicht anzuregen wagen konnte, ohne eine höhere Gewifsheit zu haben, dafs sie in Erfüllung gehen werde[26]). Dafs er sofort nach Eröffnung der Gruft, noch ehe er dem Todten das δεῦρο ἔξω! zugerufen, bereits dem Vater für die Erhörung seiner Bitte dankt, dieſs wird vom Standpunkt der natürlichen Erklärung als der klarste Beweis dafür angeführt, dafs er den Lazarus nicht durch jenes Wort erst in das Leben gerufen, sondern beim Hineinblick in die Gruft ihn bereits wiederbelebt gefunden haben müsse. Ein solches Argument sollte man von Kennern des johanneischen Evangeliums in der That nicht erwarten. Wie gewöhnlich ist es diesem nicht, z. B. in dem Ausspruch: ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τ. ἀ., das erst noch Bevorstehende und nur erst Angelegte als bereits Verwirklichtes darzustellen; wie passend war es namentlich hier, die Gewifsheit der Erhörung dadurch hervorzuheben, dafs sie als bereits geschehene bezeichnet wurde? Und welcher Fiktionen bedarf es nun ferner, um zu erklären, theils wie Jesus das in den Lazarus zurückgekehrte Leben bemerken, theils wie er, wieder zum Leben gelangt sein konnte! Zwischen dem Wegnehmen des Steins, sagt Paulus, und Jesu Dankgebet liegt der Moment des überraschenden Erfolgs; damals mufs Jesus, noch um einige Schritte entfernt, den Lazarus als einen Lebenden erkannt haben. Woran? müssen wir fragen, und wie so schnell und sicher? und warum nur er

26) Fritz, S. 97 f.

und Niemand sonst? Erkannt möge er ihn haben an Bewegungen, vermuthet man. Aber wie leicht konnte er sich hierin täuschen bei einem in dunkler Felsengruft liegenden Todten; wie voreilig, wenn er, ohne erst genauer untersucht zu haben, so schnell und bestimmt die Überzeugung, dafs er lebe, aussprach! Oder, wenn die Bewegungen des Todtgeglaubten stark und unverkennbar waren, wie konnten sie den Umstehenden entgehen? Endlich, wie konnte Jesus in seinem Gebet das bevorstehende Faktum als Erkennungszeichen seiner göttlichen Sendung darstellen, wenn er sich bewufst war, die Wiederbelebung des Lazarus nicht bewirkt, sondern nur entdeckt zu haben? Für die natürliche Möglichkeit eines Wiederauflebens des schon Begrabenen wird unsre Unkenntnifs der näheren Umstände seines vermeintlichen Todes, das schnelle Begraben bei den Juden, hierauf die kühle Gruft, die stark duftenden Specereien, und endlich der warme Luftzug angeführt, welcher mit der Abwälzung des Steins belebend in die Gruft strömte. Alle diese Umstände jedoch führen nicht über den niedrigsten Grad der Möglichkeit, welcher der höchsten Unwahrscheinlichkeit gleich ist, hinaus, womit dann die Gewifsheit, mit welcher Jesus den Erfolg vorausverkündigt, unvereinbar bleiben mufs [27]).

Eben diese bestimmten Vorhersagen, als das HauptHindernifs einer natürlichen Erklärung dieses Abschnitts, sind es daher, welche man, noch vom rationalistischen Standpunkt aus, durch die Annahme beseitigen wollte, dafs sie nicht von Jesu selbst herrühren, sondern *ex eventu* vom Referenten hinzugefügt sein mögen. Paulus selbst fand wenigstens das ἐξεπτίσω αὐτόν (V. 11.) gar zu bestimmt, und wagte daher die Vermuthung, dafs der Erzähler nach dem Erfolge ein milderndes Vielleicht, das Jesus hinzuge-

27) vgl. auch hierüber vorzüglich Fritz und Lücke.

sext hatte, weggelassen habe [28]). Diese Auskunft hat Gabler in erweiterte Anwendung gebracht. Nicht blofs über den bezeichneten Ausspruch theilt er die Paulus'sche Vermuthung, sondern schon V. 4. ist er geneigt, das ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ nur auf Rechnung des Evangelisten zu schreiben; ebenso V. 15., bei dem χαίρω δι' ὑμᾶς, ἵνα πιστεύσητε, ὅτι οὐκ ἤμην ἐκεῖ, vermuthet er eine kleine, von Johannes nach dem Erfolg angebrachte Verstärkung; endlich auch bei den Worten der Martha, V. 22.: ἀλλὰ καὶ νῦν οἶδα κ. τ. λ. giebt er dem Gedanken an einen eigenen Zusatz des Referenten Raum [29]). Durch diese Wendung hat die natürliche Auslegungsweise sich selbst als unfähig bekannt, mit der johanneischen Erzählung fertig zu werden. Denn wenn sie, um sich an derselben geltend machen zu können, mehrere, gerade der bezeichnendsten Stellen ausmerzen mufs, so gesteht sie damit eben, dafs die Erzählung, so wie sie vorliegt, eine natürliche Deutung nicht zuläfst. Zwar sind die Stellen, deren Unverträglichkeit mit der rationalistischen Erklärungsart durch Ausscheidung derselben eingestanden wird, sehr sparsam gewählt: allein aus der obigen Darstellung erhellt, dafs, wollte man alle in diesem Abschnitt vorkommende Züge, welche der natürlichen Ansicht vom ganzen Hergang widerstreben, auf Rechnung des Evangelisten schreiben, am Ende nur nicht gar Alles, was hier verhandelt wird, als spätere Erdichtung angesehen werden müfste. Hiemit ist, was bei den früher betrachteten zwei Berichten von Tod-

28) So im Commentar, 4, S. 537; im L. J. 1, b, S. 37, und 2, b, S. 46. wird diese Vermuthung nicht mehr angewendet.

29) a. a. O. S. 272 ff. Wie Gabler diese Äusserungen nicht von Jesu, sondern nur von Johannes, so glaubte sie Daffenbach, in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 7 ff., auch nicht von Johannes ableiten zu können, und da er das übrige Evangelium für johanneisch hielt, so erklärte er jene Stellen für Interpolationen.

tenerweckungen wir gethan haben, bei der lezten und merkwürdigsten Geschichte dieser Art von den verschiedenen auf einander gefolgten Erklärungsversuchen selbst vollzogen worden, nämlich die Sache auf die Alternative zu treiben, dafs man von der evangelischen Erzählung entweder den Hergang als übernatürlichen hinnehmen, oder, wenn man ihn als solchen unglaublich findet, den historischen Charakter der Erzählung leugnen mufs.

Um in diesem Dilemma für alle drei hiehergehörige Erzählungen eine Entscheidung zu finden, müssen wir auf den eigenthümlichen Charakter derjenigen Art von Wundern zurückgehen, welche wir hier vor uns haben. Wir sind bis jezt durch eine Stufenleiter des Wunderbaren aufgestiegen. Zuerst Heilungen von Geisteskranken; dann von allen Arten leiblich Kranker, deren Organismus aber doch noch nicht bis zum Entweichen des Geistes und Lebens zerrüttet war; nunmehr die Wiederbelebung solcher Körper, aus welchen das Leben bereits geflohen ist. Dieser Klimax des Wunderbaren ist zugleich eine Stufenreihe des Undenkbaren. Das nämlich haben wir uns zwar etwa noch vorstellen können, wie eine geistige Störung, bei welcher von den körperlichen Organen nur das dem Geiste zunächst angehörige Nervensystem sich einigermafsen angegriffen zeigte, auch auf dem rein geistigen Wege des blofsen Wortes, Anblicks, Eindrucks Jesu gehoben werden mochte: je weiter aber in das Körperliche eingedrungen das Übel sich zeigte, desto undenkbarer war uns eine Heilung dieser Art. Wo bei Geisteskranken das Gehirn bis zur wildesten Tobsucht, bei Nervenkranken das Nervensystem bis zu periodischer Epilepsie zerrüttet war, da konnten wir uns schon schwer vorstellen, wie durch jene geistige Einwirkung bleibende Hülfe geschafft worden sein sollte; noch schwerer, wo die Krankheit ausser allem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Geistigen sich zeigte, wie bei Aussaz, Blindheit, Lähmung und dergleichen. Immer aber

war doch hier noch etwas vorhanden, woran die Wunderkraft Jesu, sofern wir sie uns doch geistiger Art denken müssen, sich wenden konnte; es war doch noch ein Bewufstsein in den Menschen, auf welches Eindruck zu machen, und durch dessen Vermittlung möglicherweise auch auf den Körper solcher Personen zu wirken war. Nun aber bei Todten ist das anders. Der Gestorbene, dem mit dem Leben auch das Bewufstsein entflohen ist, hat den letzten Anknüpfungspunkt für die Einwirkung des Wunderthäters verloren, er nimmt ihn nicht mehr wahr, bekommt keinen Eindruck mehr von ihm, da ihm selbst die Fähigkeit, Eindrücke zu bekommen, aufs Neue verliehen werden mufs. Diese aber zu verleihen, oder beleben im eigentlichen Sinn, ist eine schöpferische Thätigkeit, welche von einem Menschen ausgeübt zu denken, wir unsre Unfähigkeit bekennen müssen.

Doch auch innerhalb unsrer drei Todtenerweckungsgeschichten selbst findet ein unverkennbarer Klimax statt. Mit Recht hat schon Woolston bemerkt, es sehe aus, wie wenn von diesen drei Erzählungen jede zu der vorangehenden an Wunderbarem hätte hinzufügen wollen, was dieser noch fehlte [30]). Die Jairustochter erweckt Jesus noch auf demselben Lager, auf welchem sie so eben verschieden war; den nainitischen Jüngling schon im Sarg und auf dem Wege zur Bestattung; den Lazarus endlich nach viertägigem Aufenthalt in der Gruft. War es in jener ersten Geschichte nur durch ein Wort angezeigt, dafs das Mädchen den unterirdischen Mächten verfallen gewesen: so wurde dies in der zweiten Geschichte durch den Zug, dafs man den Jüngling bereits vor die Stadt hinaus zu Grabe getragen habe, auch für die Anschauung ausgeprägt, am entschiedensten aber ist der längst in der Gruft verschlossene Lazarus als ein bereits der Unterwelt an-

30) Disc. 5.

gehöriger geschildert, so dafs, wenn die Wirklichkeit des Todes im ersten Falle bezweifelt werden konnte, diefs bei'm zweiten schon schwerer, bei'm dritten so viel wie unmöglich ist [31]). In dieser Abstufung steigt dann auch die Schwierigkeit, die drei Begebenheiten sich denkbar zu machen: wenn anders, wo die Sache selbst undenkbar ist, zwischen verschiedenen Modificationen derselben eine Steigerung der Undenkbarkeit stattfinden kann. Wäre nämlich eine Todtenerweckung überhaupt möglich, so müfste sie wohl eher möglich sein bei einem so eben verschiedenen, noch lebenswarmen Individuum, als bei einem erkalteten, das schon zu Grabe getragen wird, und wiederum bei diesem eher als bei einem solchen, an welchem wegen bereits viertägigen Aufenthalts im Grabe der Anfang der Verwesung als eingetreten vorausgesezt, und dafs sich diese Voraussetzung bestätigt habe, wenigstens nicht verneint wird.

Doch auch abgesehen von dem Wunderbaren ist von den betrachteten Geschichten immer die folgende theils innerlich unwahrscheinlicher, theils äusserlich unverbürgter als die vorhergehende. Was die innere Unwahrscheinlichkeit betrifft, so tritt ein Moment derselben, welches an sich zwar in allen, und somit auch in der ersten liegt, doch bei der zweiten besonders hervor. Als Motiv, warum Jesus den Jüngling zu Nain erweckte, wird hier das Mitleiden mit seiner Mutter bezeichnet (V. 13.). Damit ist nach Olshausen eine Beziehung dieser Handlung auf den Erweckten selbst nicht ausgeschlossen. Denn der Mensch, bemerkt er, kann als bewufstes Wesen nie blofs als Mittel behandelt werden, wie es hier der Fall wäre, wenn man die Freude der Mutter als alleinigen Zweck Jesu bei der Auferweckung des Jünglings betrachten wollte [32]). Hiedurch hat Olshausen auf dankenswerthe Weise

31) Bretschneider, Probab. S. 61.

32) 1, S. 276.

die Schwierigkeit dieser und jeder Todtenerweckung nicht gehoben, sondern in's Licht gestellt. Denn der Schluſs, daſs, was an sich, oder nach geläuterten Begriffen, nicht erlaubt oder schicklich ist, von den Evangelisten Jesu nicht zugeschrieben werden könne, ist ein durchaus unerlaubter: vielmehr müſste, die Reinheit des Charakters Jesu vorausgesezt, wenn ihm die Evangelien etwas Unerlaubtes zuschreiben, auf die Unrichtigkeit ihrer Erzählungen geschlossen werden. Daſs nun Jesus bei seinen Todtenerweckungen darauf Rücksicht genommen hätte, ob sie den zu erweckenden Personen, vermöge des Seelenzustands, in welchem sie gestorben waren, zu Gute kommen oder nicht, davon finden wir keine Spur; daſs, wie Olshausen annimmt, bei den leiblich Erweckten auch die geistige Erweckung habe eintreten sollen und eingetreten sei, wird nirgends gesagt; überhaupt treten diese Erweckten, auch den Lazarus nicht ausgenommen, nach ihrer Erweckung durchaus zurück, weſswegen Woolston fragen konnte, warum doch Jesus gerade diese unbedeutenden Personen dem Tode entrissen habe, und nicht einen Täufer Johannes oder einen andern allgemein nüzlichen Mann? Wollte man sagen, er habe es als den Willen der Vorsehung erkannt, daſs diese Männer, einmal gestorben, im Tode blieben: so hätte er, scheint es, von allen einmal Gestorbenen so denken müssen, und es wird in lezter Beziehung keine andere Antwort übrig bleiben, als diese: weil man von berühmten Männern urkundlich wuſste, daſs die durch ihren Tod entstandene Lücke durch kein Wiederaufleben ausgefüllt worden war, so konnte die Sage, was sie von Todtenerweckungen zu erzählen Lust hatte, nicht an solche Namen knüpfen, sondern muſste unbekannte Subjekte wählen, bei welchen jene Controle wegfiel.

Ist dieser Anstoſs allen drei Erzählungen gemein, und tritt bei der zweiten nur eines zufälligen Ausdrucks wegen sichtbarer hervor: so ist dagegen die dritte Erzählung

voll von ganz eigenthümlichen Schwierigkeiten, indem das ganze Benehmen Jesu und zum Theil auch der übrigen Personen nicht wohl zu begreifen ist. Wie Jesus die Nachricht von der Krankheit des Lazarus und die darin enthaltene Bitte der Schwestern, nach Bethanien zu kommen, erhält, bleibt er noch zwei Tage an Ort und Stelle, und sezt sich erst, nachdem er seines Todes gewiſs geworden, nach Judäa in Bewegung. Warum dieſs? Daſs es nicht geschah, weil er etwa die Krankheit für ungefährlich gehalten hätte, ist oben gezeigt, da er vielmehr den Tod des Lazarus voraussah. Daſs es ebensowenig Gleichgültigkeit gegen diesen war, wird vom Evangelisten (V. 5.) ausdrücklich bemerkt. Was also sonst? Lücke vermuthet, Jesus sei vielleicht eben in einer besonders gesegneten Wirksamkeit in Peräa begriffen gewesen, welche er um des Lazarus willen nicht sogleich habe abbrechen wollen, indem er für Pflicht gehalten habe, seinem höheren Beruf als Lehrer den geringeren als heilender Wunderthäter und helfender Freund nachzusetzen [33]). Allein neben dem, daſs er hier ganz wohl das Eine thun und das Andre nicht lassen konnte, nämlich entweder einige Jünger zur Fortsezung seiner Wirksamkeit in jener Gegend zurücklassen, oder den Lazarus, sei es durch einen Jünger, oder durch die Macht seines Willens in die Ferne heilen, schweigt ja unser Referent völlig über eine solche Veranlassung des längeren Verweilens Jesu, es darf sich also diese Ansicht von demselben nur dann erst, und zwar als bloſse Vermuthung, hören lassen, wenn vom Evangelisten kein anderer Grund von Jesu Verweilen angedeutet ist. Dieser liegt aber, worauf auch Olshausen aufmerksam macht, ganz offen in der Erklärung Jesu V. 15., deſswegen sei es ihm lieb, daſs er bei Lazarus Tode nicht gegenwärtig gewesen sei, weil für den Zweck, den Glauben der Jün-

33) Comm. 2, S. 376.

ger zu stärken, die Wiederbelebung des Gestorbenen wirksamer sein werde, als die Heilung des nur erst Kranken hätte sein können. Absichtlich also hatte Jesus den Lazarus erst sterben lassen, um durch seine wunderbare Erweckung sich um so mehr Glauben zu verschaffen. Dasselbe im Ganzen fassen Tholuck und Olshausen nur zu moralisch, wenn sie von einer pädagogischen Absicht Jesu reden, den Seelenzustand der Bethanischen Familie und seiner Jünger zu vollenden [34]), da es doch nach Ausdrücken, wie ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τ. θ. (V. 4.), vielmehr messianisch um Verbreitung und Befestigung des Glaubens an Jesum als Gottessohn, zunächst freilich in jenem engsten Kreise, zu thun war. Hier ruft zwar Lücke: nimmermehr! so willkührlich und eigensinnig hat der Helfer in der Noth, der edelste Menschenfreund, nie gehandelt [35]), und auch de Wette macht darauf aufmerksam, dafs Jesus sonst niemals seine Wunder absichtlich herbeigeführt oder vergröfsert habe [36]). Allein wenn beide hieraus schliefsen, es müsse also Jesum irgend etwas Äusseres, ein anderweitiges Berufsgeschäft, abgehalten haben: so ist dieſs im Obigen schon als dem Bericht zuwiderlaufend erwiesen, so dafs, wenn jene Männer mit Recht darauf beharren, der wirkliche Jesus habe so nicht handeln können, das aber nur mit Unrecht leugnen, dafs der Verfasser des vierten Evangeliums seinen Jesus so handeln lasse, nichts Anderes übrig bleibt, als aus dieser Incongruenz des johanneischen Christus und des denkbar wirklichen mit den Probabilien [37]) auf den unhistorischen Charakter der johanneischen Erzählung zu schliefsen.

Auch das angebliche Benehmen der Jünger V. 12. f. mufs befremden. Wenn ihnen Jesus doch, sofern jeden-

34) Tholuck, S. 202. Olshausen, 2, S. 260.
35) a. a. O.
36) Andachtsbuch, 1, S. 292 f.
37) S. 59 f. 79.

falls ihre drei Koryphäen dabei gegenwärtig gewesen waren, schon den Tod der Jairustochter als einen bloßen Schlaf dargestellt hatte: wie konnten sie dann, wenn er nun von Lazarus sagte: κεκοίμηται und ἐξυπνίσω αὐτον, an einen natürlichen Schlaf denken? Aus einem gesunden Schlaf weckt man doch wohl einen Patienten nicht, und so mußte den Jüngern alsbald einfallen, daß hier vielmehr in dem Sinn, wie bei jenem Mädchen, von einer κοίμησις die Rede sei. Daß statt dessen die Jünger das tiefer Gemeinte so oberflächlich verstehen, das ist ja ganz nur die Lieblingsmanier des vierten Evangelisten, die wir schon an einer Reihe von Beispielen kennen gelernt haben. Es war ihm traditionell der Sprachgebrauch Jesu zu Ohren gekommen, den Tod nur als einen Schlaf zu bezeichnen, und alsbald ergab sich in seiner, zu dergleichen Antithesen geneigten Phantasie für diese Bilderrede ein entsprechendes Mißverständniß.

Was die Juden V. 37. sagen, ist, die Wahrheit der synoptischen Todtenerweckungen vorausgesezt, schwer begreiflich. Die Juden berufen sich auf die Heilung des Blindgeborenen (Joh. 9.), und machen den Schluß, daß derjenige, welcher diesem zum Gesicht verholfen, wohl auch im Stande gewesen sein müßte, den Tod des Lazarus zu verhindern. Wie verfallen sie auf dieses heterogene und unzureichende Beispiel, wenn ihnen doch in den beiden Todtenerweckungen gleichartigere vorlagen, und solche, welche selbst noch für den Fall des bereits erfolgten Todes Hoffnung zu geben geeignet waren? Vorangegangen waren aber jene galiläischen Todtenerweckungen dieser judäischen in jedem Fall, weil Jesus nach dieser nicht mehr nach Galiläa kam; auch konnten jene Vorgänge in der Hauptstadt nicht unbekannt geblieben sein, zumal es ja von beiden ausdrücklich heißt, das Gerücht von denselben habe sich εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην, ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ ἐν πάσῃ τῇ περιχώρῳ verbreitet. Den wirklichen Juden

also hätten diese Fälle näher gelegen: da der vierte Evangelist sie auf etwas weit weniger Naheliegendes sich berufen läfst, so wird wahrscheinlich, dafs er von jenen Vorgängen nichts gewufst hat; denn dafs die Berufung nur ihm, nicht den Juden selber angehört, zeigt sich schon darin, dafs er sie gerade auf diejenige Heilung sich beziehen läfst, welche er nächstzuvor erzählt hatte.

Ein starker Anstofs liegt auch in dem Gebete, welches V. 41 f. Jesu in den Mund gelegt wird. Nachdem er dem Vater für die Erhörung gedankt, sezt er hinzu, er für sich wisse wohl, dafs der Vater ihn jederzeit erhöre, und nur um des Volkes willen, um ihm Glauben an seine göttliche Sendung beizubringen, spreche er diesen besonderen Dank aus. Zuerst also giebt er seiner Rede eine Beziehung auf Gott, hinterher aber sezt er diese Beziehung zu einer nur um des Volks willen gemachten herunter. Und dieſs nicht nur so, wie Lücke will, dafs Jesus für sich zwar blofs still gebetet haben würde, um des Volks willen aber sein Gebet laut spreche (denn für das blofs stille Beten liegt in der Gewifsheit der Erhörung kein Grund), sondern in dem Sinne, dafs er für sich dem Vater nicht für einen einzelnen Erfolg, wie gleichsam überrascht, zu danken brauche, da er der Gewährung im Voraus gewifs sei, also Wunsch und Dank zusammenfallen, überhaupt sein Verhältnifs zum Vater nicht in einzelnen Akten der Bitte, der Erhörung und des Danks sich bewege, sondern ein beständiger und stetiger Austausch dieser gegenseitigen Funktionen sei, aus welchem an und für sich kein einzelner Dankakt in dieser Weise sich aussondern würde. Wenn nun allerdings in Bezug auf die Bedürfnisse des Volks und aus Sympathie mit demselben in Jesu ein solcher einzelner Akt hervorgetreten sein könnte: so müfste doch, wenn in dieser Stellung Wahrheit gewesen sein soll, Jesus ganz im Mitgefühl aufgegangen sein, den Standpunkt des Volks zu dem seinigen gemacht, und so in jenem Augenblicke doch auch

aus eigenem Trieb und für sich selber gebotet haben. Hier aber hat er kaum zu beten angefangen, so steigt ihm schon die Reflexion auf, dafs er nicht in eigenem Bedürfnisse bete, er betet also nicht aus lebendigem Gefühl, sondern aus kalter Accommodation, und dieſs mufs man anstöfsig, ja widrig finden. In keinem Falle darf, wer auf diese Weise nur zur Erbauung Anderer betet, es diesen sagen, es geschehe nicht von seinem, sondern nur von ihrem Standpunkt aus, weil ein lautes Gebet auf die Hörer nur dann Eindruck machen kann, wenn sie voraussetzen, dafs der Sprechende mit ganzer Seele dabei sei. Wie mochte also Jesus sein angefangenes Gebet durch diesen Zusaz unwirksam machen? Drängte es ihn, vor Gott ein Bekenntnifs des wahren Bestands der Sache abzulegen, so konnte er dieſs im Stillen thun; dafs er es laut aussprach, und in Folge dessen auch wir es hier lesen, dieſs könnte nur auf die spätere Christenheit, auf die Leser des Evangeliums, berechnet gewesen sein. Während nämlich zur Erweckung des Glaubens in der umstehenden Menge erklärtermafsen das Dankgebet nöthig war, konnte der fortgeschrittene Glaube, wie ihn das vierte Evangelium voraussezt, sich an demselben stossen, weil es aus einem zu untergeordneten, und namentlich zu wenig stetigen Verhältnifs des Sohns zum Vater hervorgegangen scheinen konnte; es mufste folglich jenes Gebet, das für die gegenwärtigen Hörer nöthig war, für die späteren Leser wieder annullirt, oder auf den Werth einer blofsen Accommodation restringirt werden. Diese Rücksicht aber kann unmöglich schon Jesus, sondern nur ein später lebender Christ gehabt haben. Dieſs hat schon früher ein Kritiker gefühlt, und daher den 42. Vers als unächten Zusaz von späterer Hand aus dem Texte werfen wollen[38]). Da jedoch dieses

38) Dilthey, über einige wahrscheinliche Interpolationen im Evangelium Johannis, in Bertholdt's krit. Journal, 5, S. 8 f.

Urtheil von allen äusseren Gründen verlassen ist, so müfste man, wenn jene Worte doch nicht von Jesu sein können, annehmen, wozu Lücke früher nicht ganz ungeneigt war [39]), der Evangelist habe Jesu jene Worte nur geliehen, um die in V. 41. vorangegangenen zu erläutern. Ganz gewifs haben wir hier Worte, die Jesu vom Evangelisten nur geliehen sind: aber, wenn einmal diese, wer steht uns dann auch hier dafür, dafs es nur mit diesen sich so verhält? In einem Evangelium, in welchem wir schon so viele Reden als blofs geliehene erkannt haben, im Zusammenhang einer Erzählung, welche an allen Enden historische Undenkbarkeiten hat, ist die Schwierigkeit eines einzelnen Verses nicht ein Zeichen, dafs er nicht zum Übrigen, sondern in Verbindung mit dem Übrigen davon, dafs das Ganze nicht in die Klasse historischer Compositionen gehört [40]).

Was für's Andere die Abstufung zwischen den drei Erzählungen in Rücksicht auf die äussere Beglaubigung betrifft, so hat schon Woolston richtig beobachtet, wie auffallend es sei, dafs nur die Erweckung der Jairustochter, in welcher das Wunderbare am wenigsten hervortrete, bei drei Evangelisten vorkomme, die beiden andern aber je nur bei Einem [41]), und zwar, indem es bei der Erweckung des Lazarus noch weit weniger begreiflich ist, wie sie bei den übrigen fehlen kann, als bei der Erweckung des nainitischen Jünglings, so ist auch hier ein vollständiger Klimax vorhanden.

Dafs die zuletzt genannte Begebenheit nur allein vom Verfasser des Lukasevangeliums erzählt ist, dafs insbesondere Matthäus und Markus sie nicht neben oder statt der Erzählung von dem erweckten Mädchen haben, macht in mehr als Einer Hinsicht Schwierigkeit [42]). Schon über-

39) Comm. z. Joh. 1te Aufl. 2, S. 310.

40) So auch der Verf. der Probabilien S. 61.

41) Disc. 5.

42) Vgl. Schleiermachers, über den Lukas, S. 103 ff.

haupt als Todtenerweckung, sollte man glauben, da deren nach unsern Berichten nur wenige vorgekommen waren, und diese von ausgezeichneter Beweiskraft sind, es müfsto die Evangelisten nicht verdrossen haben, neben der einen auch noch die zweite aufzunehmen, da es ja Matthäus für der Mühe werth gehalten hat, z. B. von Blindenheilungen drei Proben zu berichten, welche doch weit weniger Gewicht hatten, wo er also weit eher mit Einer hätte abkommen, und statt der übrigen noch eine oder die andere Todtenerweckung aufnehmen können. Gesezt aber auch, die zwei ersten Evangelisten wollten aus einem nicht mehr zu ermittelnden Grunde nicht weiter als Eine Todtenerweckungsgeschichte geben, so sollten sie, mufs man meinen, weit eher die vom Jüngling zu Nain, sofern sie von derselben wufsten, ausgewählt haben, als die von der Jairustochter, weil sie, wie oben ausgeführt, eine entschiedenere und auffallendere Todtenerweckung war. Geben sie dessen ungeachtet nur die leztere, so kann von der andern wenigstens Matthäus nichts gewufst haben; dem Markus freilich lag sie wahrscheinlich im Lukas vor, aber er war schon 3, 7. oder 20. von Lukas 6, 12. (17.) zu Matthäus 12, 15. übergesprungen, und kehrt erst 4, 35. (21 ff.) zu Lukas 8, 22. (16 ff.) zurück [43]), wo er dann die Erweckung des Jünglings (Luc. 7, 11 ff.) bereits hinter sich hat. Die nunmehr entstehende zweite Frage: wie kann die Wiederbelebung des Jünglings, wenn sie wirklich vorgegangen war, dem Verfasser des ersten Evangeliums unbekannt geblieben sein? hat, auch abgesehen von dem voraussezlich apostolischen Ursprung dieses Evangeliums, doch nicht geringere Schwierigkeiten als die vorige. Waren doch ausser vielem Volke auch *μαθηταὶ ἱκανοὶ* dabei; der Ort Nain kann, wie Josephus seine Lage im Verhältnifs zum Thabor bestimmt, nicht fern von dem gewöhnlichen galiläischen Schauplaz

43) Sartorius, über die Quellen des Markus, S. 66 ff.

der Thätigkeit Jesu gewesen sein[44]); endlich verbreitete sich ja das Gerücht von dem Ereignifs, wie natürlich, weit umher (V. 17.). Schleiermacher meint, die nichtapostolischen Verfasser der ersten Aufzeichnungen aus dem Leben Jesu haben weniger gewagt, die vielbeschäftigten Apostel um Notizen anzugehen, sondern mehr die Freunde Jesu zweiter Ordnung aufgesucht, und hiebei haben sie sich natürlich am meisten an diejenigen Orte gewendet, wo sie die reichste Ernte hoffen konnten, nach Kapernaum und Jerusalem: was sich, wie die in Rede stehende Todtenerweckung, an andern Orten zugetragen, das habe nicht so leicht Gemeingut werden können. Allein diese Vorstellung der Sache ist theils zu subjektiv, indem sie die Verbreitung der Kunde von Jesu Thaten durch Nachfrage einzelner Liebhaber und Anekdotensammler gehen läfst, theils, was damit zusammenhängt, liegt von dergleichen Geschichten die irrige Ansicht zum Grunde, als wären sie an den Plätzen, wo sie vorgegangen, wie träge Klumpen zu Boden gefallen, desselben Orts als todte Schätze verwahrt, und nur denen, die sich an Ort und Stelle bemühten, vorgezeigt worden: statt dafs dieselben vielmehr von dem Ort, wo sie sich begeben oder gebildet haben, lebendig auffliegen, allenthalben umherschweifen, und nicht selten das Band, das sie mit dem Ort ihrer Entstehung verknüpft, ganz zerreissen, wie wir an unzähligen wahren oder erdichteten Geschichten täglich sehen, welche als an den verschiedensten Orten vorgefallen dargestellt werden. Hat sich einmal eine solche Erzählung gebildet, so ist sie die Substanz, die angebliche Lokalität das Accidens, keineswegs, wie Schleiermacher es wendet, der Ort die Substanz, an welche die Erzählung als Accidens gebunden wäre. Läfst es sich demnach nicht wohl denken, wie eine Begebenheit dieser Art, wenn sie wirklich vorgefallen war, ausser der allgemeinen Überlieferung bleiben, und daher dem Verfasser des

44) vgl. Winer, b. Realw. d. A.

ersten Evangeliums unbekannt sein konnte: so ergiebt sich aus der Thatsache, dafs er nichts von derselben weifs, ein Schlufs gegen ihr wirkliches Vorgefallensein.

Doch mit ungleich schwererem Gewicht fällt dieser Zweifelsgrund auf die Erzählung des vierten Evangeliums von der Auferweckung des Lazarus. Wufsten die Verfasser oder Sammler der drei ersten Evangelien von dieser, so konnten sie aus mehr als Einem Grunde nicht umhin, sie in ihre Schriften aufzunehmen. Denn erstlich ist sie unter sämmtlichen von Jesu vollbrachten Todtenerweckungen, ja unter seinen sämmtlichen Wundern überhaupt dasjenige, dem der Charakter des Wunderbaren am unverkennbarsten aufgeprägt ist, und welches daher, wenn es gelingt, einen von seiner historischen Realität zu überzeugen, eine vorzüglich starke Beweiskraft hat [45]), weswegen die Evangelisten, sie mochten schon eine oder zwei andre Todtenerweckungen erzählt haben, doch nicht überflüssig finden konnten, auch diese noch hinzuzufügen. Zweitens aber griff sie, laut der johanneischen Darstellung, entscheidend in die Entwickelung des Schicksals Jesu ein, indem nach 11, 47 ff. der vermehrte Zulauf zu Jesu und das grofse Aufsehen, was die Wiederbelebung des Lazarus herbeigeführt hatte, das Synedrium zu jener Berathschlagung veranlafste, bei welcher der blutige Rath des Kaiphas gegeben wurde und Eingang fand. Diese doppelte, dogmatische sowohl als pragmatische Wichtigkeit des Ereignisses mufste die Synoptiker nöthigen, es zu erzählen, wenn sie davon wufsten. Indefs die Theologen haben allerlei Gründe ausfindig gemacht, warum jene Evangelisten, auch wenn ihnen die Sache bekannt war, doch nichts von derselben sollen haben erzählen mögen. Die einen waren der Meinung, zur Zeit der Abfassung der drei ersten Evangelien sei die Geschichte noch in aller Munde, mithin ihre Aufzeichnung

45) Man erinnere sich der bekannten Äusserung von Spinoza.

überflüssig gewesen [46]); Andre vermutheten umgekehrt, man habe das weitere Bekanntwerden derselben verhüten wollen, um dem noch lebenden Lazarus, welcher nach Joh. 12, 10. wegen des an ihm geschehenen Wunders von den jüdischen Hierarchen verfolgt wurde, oder seiner Familie, keine Gefahr zu bereiten, was in der späteren Zeit, als Johannes sein Evangelium schrieb, nicht mehr zu befürchten gewesen sei [47]). Zwar heben sich nun diese beiden Gründe auf's Schönste gegenseitig auf, und sind auch jeder für sich kaum einer ernsthaften Widerlegung werth: doch sollen, weil ähnliche Ausflüchte auch sonst noch öfter als man glauben möchte, angewendet werden, einige Gegenbemerkungen nicht gespart sein. Die Behauptung, als in ihrem Kreise allgemein bekannt sei die Wiederbelebung des Lazarus von den Synoptikern nicht aufgezeichnet worden, beweist zu viel, indem auf diese Weise gerade die Hauptpunkte im Leben Jesu, seine Taufe im Jordan, sein Tod und seine Auferstehung, hätten unbeschrieben bleiben müssen. Es dient aber eine solche Schrift, die, wie unsre Evangelien, in einer religiösen Gemeinde entsteht, keineswegs blos dazu, Unbekanntes bekannt zu machen, sondern auch das bereits Bekannte festzuhalten. Gegen die andre Erklärung ist schon von Andern bemerkt worden, das Bekanntwerden dieser Geschichte unter Nichtpalästinensern, für welche Markus und Lukas schrieben, habe dem Lazarus nichts schaden können; aber auch der Verfasser des ersten Evangeliums, falls er in und für Palästina geschrieben, würde wohl schwerlich aus Rücksicht auf Lazarus, welcher, ohne Zweifel Christ geworden, wenn er auch im unwahrscheinlichen Fall zur Zeit der Abfassung des ersten Evangeliums noch gelebt haben sollte, so wenig

46) Wetter, Annot. z. d. St.

47) So Grotius, Heumann; auch Olshausen bekennt sich vermuthungsweise zu dieser Ansicht, 2, S. 256 f. Anmerk.

als seine Familie sich weigern durfte, um des Namens Christi willen zu leiden, ein Faktum verschwiegen haben, in welchem sich dessen Herrlichkeit so besonders geoffenbart hatte. Die gefährlichste Zeit für Lazarus war nach Joh. 12, 10. die gleich nach seiner Wiederbelebung, und schwerlich konnte eine so spät kommende Erzählung diese Gefahr erhöhen oder erneuern; überhaupt mufste in der Gegend von Bethanien und Jerusalem, von woher dem Lazarus die Gefahr drohte, der Vorgang so bekannt sein und im Andenken bleiben, dafs durch Aufzeichnung desselben nichts zu verderben war [48]).

Bleibt es also, dafs die Synoptiker von der Auferweckung des Lazarus, von welcher sie nichts erzählen, auch nichts gewufst haben können, so entsteht auch hier die zweite Frage, wie dieſs Nichtwissen möglich war? Die mysteriöse Antwort Hase's, der Grund dieser Auslassung sei in den gemeinsamen Verhältnissen verborgen, unter welchen die Synoptiker überhaupt von allen früheren Vorfällen in Judäa schweigen, läfst wenigstens dem Ausdruck nach ungewifs, ob damit zu Ungunsten des vierten Evangeliums oder der übrigen entschieden sein soll. Gerade dieses Beste an der Hase'schen Antwort hat die neueste Kritik des Matthäusevangeliums etwas zufahrend ver-

48) s. diese Argumente zerstreut bei Paulus und Lücke z. d. Absch.; bei Gabler in der angef. Abhandl. S. 238 ff. und Hase, L. J. §. 119. Einen neuen Grund, warum namentlich Matthäus von der Auferweckung des Lazarus schweige, hat Hengstenberg (über die Unzulässigkeit der mythischen Auffassung, 2tes Stück, S. 42.) ausgedacht. Der Evangelist habe sie übergangen, weil sie mit einer Zartheit und Lebendigkeit des Gefühls dargestellt und behandelt sein wolle, zu welcher er sich nicht fähig gefühlt habe. Daher habe der bescheidene Mann sich lieber gar nicht an die Geschichte wagen wollen, als sie in seiner Erzählung an rührender Kraft und Erhabenheit verlieren lassen. — Welche eitle Bescheidenheit diess gewesen wäre! Lowe!

dorben, indem sie jene gemeinsamen Verhältnisse eiligst dahin bestimmte, dafs durch die Unbekanntschaft mit einer Geschichte, die einem Apostel habe bekannt sein müssen, die Synoptiker sich sämmtlich als Nichtapostel beurkunden [49]). Durch diese Verzichtleistung auf den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums wird sein und der andern Nichtwissen um den Vorgang mit Lazarus noch keineswegs erklärlich. Denn bei der Merkwürdigkeit des Faktums, da es ferner im Mittelpunkte des jüdischen Landes vorgefallen war, grofses Aufsehen erregt hatte, und die Apostel als Augenzeugen zugegen gewesen waren: ist gar nicht einzusehen, wie es nicht in die allgemeine Überlieferung, und aus ihr in die synoptischen Evangelien hätte kommen sollen. Man berief sich darauf, dafs diesen Evangelien galiläische Sagen, d. h. mündliche Erzählungen und schriftliche Aufsätze der galiläischen Freunde und Begleiter Jesu zum Grunde liegen; diese seien bei der Auferweckung des Lazarus nicht zugegen gewesen, und haben sie also nicht in ihre Denkwürdigkeiten aufgenommen; die Verfasser der ersten Evangelien aber, indem sie sich streng an diese galiläischen Nachrichten hielten, haben die Begebenheit gleichfalls übergangen [50]). Allein so streng läfst sich die Scheidewand zwischen Galiläischem und Judäischem nicht ziehen, dafs der Ruf eines Ereignisses wie die Auferweckung des Lazarus nicht auch nach Galiläa hätte hinübertönen müssen; war es auch nicht in einer Festzeit vorgefallen, wo (wie Joh. 4, 45.) viele Galiläer Augenzeugen sein konnten, so waren doch die Jünger, gröfserntheils Galiläer, dabei (V. 16.), und mufsten, sobald sie nach Jesu Auferstehung wieder nach Galiläa kamen, das Faktum überall auch in dieser Provinz ausbreiten; oder vielmehr mufsten schon vorher, an dem lezten von Jesu

49) Schleiermacher, über den Urspr. S. 10.

50) Gabler, a. a. O. S. 240 f.

besuchten Paschafest, die festbesuchenden Galiläer die stadtkundige Begebenheit erfahren haben. Daher findet auch Lücke diese Gabler'sche Erklärung ungenügend; wenn er aber seinerseits das Räthsel durch die Bemerkung lösen will, dafs die ursprüngliche evangelische Überlieferung, welcher die Synoptiker gefolgt seien, die Leidensgeschichte wenig pragmatisch, also auch ohne Rücksicht auf diese Begebenheit, als das geheime Motiv des Mordbefehls gegen Jesum, dargestellt habe, und erst der in die innere Geschichte des Synedriums eingeweihte Johannes im Stande gewesen sei, diese Ergänzung zu geben [51]): so könnte zwar hiemit der eine Grund entkräftet zu sein scheinen, der die Synoptiker nöthigen mufste, jene Begebenheit aufzunehmen, der nämlich, welcher von ihrer pragmatischen Wichtigkeit hergenommen ist; wenn aber hinzugesezt wird, als Wunder an sich und ohne jene näheren Umstände betrachtet, habe sie sich leicht unter den übrigen Wundererzählungen verlieren können, von welchen wir in den drei ersten Evangelien eine zum Theil zufällige Auswahl haben: so erscheint die synoptische Wunderauswahl eben nur dann als eine zufällige, wenn man, was hier erst bewiesen werden soll, schon voraussezt, dafs die johanneischen Wunder historisch seien, und ist sie nicht bis zum Verstandlosen zufällig, so kann sie ein solches Wunder nicht verloren haben [52]).

---

51) Comm. z. Joh. 2, S. 402.

52) Darf ich mich auch auf eine erst zu druckende Schrift beziehen, so werden wir in den Schleiermacher'schen Vorlesungen über das Leben Jesu zur Erklärung des fraglichen Stillschweigens darauf verwiesen werden, dass die synoptischen Evangelien überhaupt das Verhältniss Jesu zur Bethanischen Familie ignoriren, weil vielleicht die Apostel eine vertraute persönliche Verbindung dieser Art nicht in die allgemeine Tradition haben übergehen lassen wollen, aus welcher jene Evangelisten schöpften: mit dem Verhältniss Jesu zu dieser

Diese und ähnliche Erwägungen sind es wohl gewesen, welche einen der neuesten Sprecher in der Streitsache des ersten Evangeliums zu einer Rüge der Einseitigkeit veranlaſsten, mit welcher man die obige Frage immer nur zum Nachtheil der Synoptiker und namentlich des Matthäus beantwortet habe, ohne daran zu denken, daſs ebenso nahe eine dem vierten Evangelium gefährliche Antwort liege [53]), und auch uns schrecken Lücke's Bannstrahlen, welcher auch in der neuen Ausgabe demjenigen, der aus dem Schweigen der Synoptiker auf Erdichtung dieser Erzählung und Unächtheit des johanneischen Evangeliums schlieſst, eine Akrisie sonder Gleichen und gänzlichen Mangel an Einsicht in das Verhältniſs unsrer Evangelien zu einander (wie es nämlich die geistliche Sicherheit der Theologen, auch durch die zum Theil treffenden Winke der Proba-

---

Familie überhaupt sei nun auch dieses einzelne auf sie sich beziehende Faktum unbekannt geblieben. Allein was sollte die Apostel zu einem solchen Zurückhalten bewogen haben? sollen wir denn an geheime, oder mit Venturini an zarte Verbindungen denken? sollte bei Jesu nicht auch ein solches Privatverhältniss des Erbaulichen viel gehabt haben? Wirklich enthalten ja die Proben, welche uns Johannes und Lukas von dem Verhältniss Jesu zu der bezeichneten Familie geben, dessen viel, und aus der Erzählung des Lezteren von dem Besuch Jesu bei Martha und Maria sehen wir zugleich, dass auch die apostolische Verkündigung keineswegs abgeneigt war, etwas von jenem Verhältniss sehen zu lassen, sofern es allgemeines Interesse gewähren konnte. In dieser Hinsicht ragte nun aber die Auferweckung des Lazarus als eminentes Wunder ohne Vergleichung weiter als jener Besuch mit seinem ἑνός ἐστι χρεία über das Privatverhältniss Jesu zur Bethanischen Familie hinaus: das vorausgesezte Streben, dieses geheim zu halten, konnte der Verbreitung von jener nicht in den Weg treten.

53) Kern, über den Ursprung des Evang. Matth. Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 110.

bilien nicht aufgerüttelt, noch immer festhält) vorwirft, nicht so sehr, um uns von der bestimmten Erklärung zurückzuhalten, dafs wir die Erweckungsgeschichte des Lazarus für die wie innerlich unwahrscheinlichste, so äusserlich am wenigsten beglaubigte halten, und auch diesen Abschnitt in Verbindung mit den bisher beleuchteten als Kennzeichen der Unächtheit des vierten Evangeliums betrachten.

Sind auf diese Weise alle drei evangelische Todtenerweckungsgeschichten durch negative Gründe mehr oder minder zweifelhaft gemacht, so fehlt jezt nur noch der positive Nachweis, dafs leicht auch ohne historischen Grund die Sage, Jesus habe Todte erweckt, sich bilden konnte. Vom Messias wurde bei seiner Ankunft nach rabbinischen [54]) wie nach N. T.lichen Stellen (z. B. Joh. 5, 28 f. 6, 40. 44. 1. Kor. 15. 1. Thess. 4, 16.) die Auferweckung der Todten erwartet. Nun war aber die *παρουσία* des Messias Jesus in der Ansicht der ersten Gemeinde durch seinen Tod in zwei Stücke gebrochen: in seine erste vorbereitende Anwesenheit, welche mit seiner menschlichen Geburt begann und mit der Auferstehung und Himmelfahrt schlofs, und in die zweite, noch zu erwartende Ankunft in den Wolken des Himmels, um den *αἰὼν μέλλων* wirklich zu eröffnen. Da es der ersten Parusie Jesu an der von einem Messias erwarteten Herrlichkeit gefehlt hatte, so wurden die grofsartigen Bethätigungen messianischer Macht, wie namentlich die allgemeine Todtenerweckung, in die zweite, noch bevorstehende Parusie verlegt. Doch mufste, zum Unterpfand für das zu Erwartende, auch schon durch die erste Anwesenheit die Herrlichkeit der zweiten in einzelnen Proben hindurchgeschimmert, Jesus seinen Beruf, einst alle Todte zu erwecken, schon bei seiner ersten Ankunft durch Erweckung einiger Todten beurkundet haben, er mufste, um seine Messianität gefragt,

54) Bertholdt, Christol. Jud. §. 35.

unter den Kriterien derselben auch das *νεκροὶ ἐγείρονται* (Matth. 11, 5.) haben aufführen und seinen Aposteln dieselbe Vollmacht ertheilen können (Matth. 10, 8. vgl. A. G. 9, 40. 20, 10.), namentlich aber als genaues Vorspiel davon, dafs einst *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσονται τῆς φωνῆς αὐτοῦ καὶ ἐκπορεύσονται* (Joh. 5, 28 f.), einem *τέσσαρας ἡμέρας ἤδη ἔχοντι ἐν τῷ μνημείῳ φωνῇ μεγάλῃ* das *δεῦρο ἔξω* zugerufen haben (Joh. 11, 17. 43.). Für die Entstehung detaillirter Erzählungen von einzelnen Todtenerweckungen lagen überdiefs im A. T. die geeignetsten Vorbilder. Die Propheten Elias (1. Kön. 17, 17 ff.) und Elisa (2. Kön. 4, 18 ff.) hatten Todte erweckt, und darauf berufen sich jüdische Schriften als auf ein Vorbild der messianischen Zeit [55]). Objekt ihrer Todtenerweckungen war bei beiden ein Kind, nur ein Knabe, wie in der den Synoptikern gemeinsamen Erzählung ein Mädchen; beide erweckten es, wie Jesus die Jairustochter, noch auf dem Bette; beide so, dafs sie sich allein in die Todtenkammer begaben, wie Jesus dort Alle ausser wenigen Vertrauten hinauswies; nur braucht wie billig der Messias die mühsamen Manipulationen nicht vorzunehmen, durch welche die Propheten zu ihrem Zwecke zu gelangen suchen. Elia im Besondern erweckte den Sohn einer Wittwe, wie Jesus zu Nain that; er begegnete der Sareptanischen Wittwe (aber vor dem Tod ihres Sohnes) am Thor, wie Jesus mit der Nainitischen (nach ihres Sohnes Tod) unter dem Stadtthor zusammentraf; endlich wird mit denselben Worten beidemale gemeldet, wie der Wunderthäter den Sohn der Mutter zurückgegeben habe [56]). Selbst ein bereits in's Grab Gelegter, wie Lazarus, wurde durch Elisa erweckt (2 Kön. 13, 21.), nur dafs damals der Prophet längst todt war, und die Berührung seiner Gebeine den

55) s. die Band 1, S. 73. angeführte Stelle aus Tanchuma.

56) 1 Kön. 17, 23. LXX: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸ τῇ μητρὶ αὐτοῦ.* Luc. 7, 16: *καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ.*

zufällig darauf geworfenen Leichnam belebte; zwischen den zuvor angeführten A. T.lichen Todtenerweckungen aber und der des Lazarus besteht darin eine Ähnlichkeit, dafs Jesus, während er bei den beiden andern geradezu gebietend auftritt, bei dieser zu Gott betet, wie Elisa und namentlich Elia gethan hatte. Während nun Paulus auch auf diese A. T.lichen Erzählungen seine an den evangelischen vollzogene natürliche Erklärung ausdehnt: haben weitersehende Theologen längst bemerkt, dafs die N. T.lichen Todtenerweckungen nichts Anderes als Mythen seien, entstanden aus der Neigung der ältesten Christengemeinde, ihren Messias dem Vorbilde der Propheten und dem messianischen Ideale gemäfs zu machen [57]).

§. 97.

Sturm-, See- und Fischgeschichten.

Wie überhaupt, wenigstens nach der Darstellung der drei ersten Evangelisten, die Umgegend des galiläischen

---

57) So der Verf. der Abhandlung über die verschiedenen Rücksichten, in welchen der Biograph Jesu arbeiten kann, in Bretschneider's krit. Journal, 5, S. 237 f. Hasse, bibl. Theol. 1, S. 202. — Eine der Erweckung des Jünglings zu Nain auffallend ähnliche Todtenerweckung weiss Philostratus von seinem Apollonius zu erzählen: „Wie es nach Lukas ein Jüngling, der einzige Sohn einer Wittwe, war, der schon vor die Stadt hinausgetragen wurde: so ist es bei Philostratus ein erwachsenes, schon dem Bräutigam verlobtes Mädchen, dessen Bahre Apollonius begegnet. Der Befehl, die Bahre niederzusetzen, die blosse Berührung und wenige ausgesprochene Worte reichen hier wie dort hin, den Todten wieder zum Leben zu bringen" (Baur, Apollonius v. Tyana und Christus, S. 145). Ich möchte wissen, ob vielleicht Paulus oder wer sonst Lust hätte, auch diese Erzählung natürlich zu erklären; wenn man sie aber, wie man wohl nicht umhin kann, als Nachbildung der evangelischen fassen muss:

Sees Hauptschauplatz der Thätigkeit Jesu war: so steht auch eine ziemliche Anzahl seiner Wunder mit dem See in unmittelbarer Beziehung. Eines von dieser Gattung, der dem Petrus bescheerte wunderbare Fischzug, hat sich uns bereits zur Betrachtung dargeboten; übrig sind nun noch die wunderbare Stillung des Sturms, der, während Jesus schlief, auf dem See entstanden war, bei den drei Synoptikern; das Wandeln Jesu auf dem See, gleichfalls während eines Sturms, bei Matthäus, Markus und Johannes, die Zusammenfassung der meisten dieser Momente, welche der Anhang des vierten Evangeliums in die Zeit nach der Auferstehung verlegt; endlich der von Petrus zu erangelnde Stater bei Matthäus.

Die zuerst genannte Erzählung (Matth. 8, 23 ff. parall.) will uns ihrer eigenen Schlufsformel zufolge Jesum als denjenigen darstellen, welchem οἱ ἄνεμοι καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούουσιν. Es wird also, wenn wir den bisherigen Wunderklimax verfolgen, hier nicht blofs vorausgesetzt, dafs Jesus auf den menschlichen Geist und durch diesen auf den Körper psychologisch, oder auf den vom Geist verlassenen menschlichen Organismus neu belebend, auch nicht blofs, wie in der früher erwogenen Fischzuggeschichte, dafs er auf die vernunftlose aber lebendige Natur, sondern, dafs er selbst auf die leblose unmittelbar bestimmend habe einwirken können. Durch ein richtiges Bewufstsein davon, wie eine solche Gewalt über die äussere Natur mit der Bestimmung Jesu für die Menschheit und ihre Erlösung

---

so gehört schon eine vorgefasste Meinung von dem Charakter der N. T.lichen Bücher dazu, um der Consequenz auszuweichen, dass ebenso die in ihnen sich findenden Todtenerweckungen nur minder absichtlich entstandene Nachbildungen jener A. T.lichen seien, welche selbst aus dem Glauben des Alterthums an die den Tod bezwingende Kraft gottgeliebter Männer (Herkules, Äsculap), und näher aus den jüdischen Begriffen von einem Propheten abzuleiten sind.

an sich nicht zusammenhänge, ist Olshausen auf den Versuch geführt worden, das Naturereignifs, welchem Jesus hier Einhalt thut, in eine Beziehung zur Sünde, und damit zum Beruf Jesu zu setzen. Die Stürme sind ihm die Krämpfe und Zuckungen der Natur, und als solche Folgen der Sünde, welche in ihrer furchtbaren Wirksamkeit auch die physische Seite des Daseins zerrüttet hat [1]). Allein nur eine Naturbeobachtung, welche über dem Einzelnen das Allgemeine vergifst, kann Stürme, Gewitter u. dgl. die im Zusammenhang des Ganzen ihre nothwendige Stelle und wohlthätige Wirkung haben, als Übel und Abnormitäten betrachten, und eine Weltansicht, welche im Ernst der Meinung ist, vor und ohne den Sündenfall würde es keine Stürme und Gewitter, wie andrerseits keine Giftpflanzen und reissende Thiere, gegeben haben, streift — man weifs nicht, soll man sagen, an das Schwärmerische oder an das Kindische. Wozu aber, wenn sich die Sache auf diese Weise nicht fassen läfst, bei Jesu eine solche Macht über die Natur? Als Mittel, ihm Glauben zu erwecken, war sie unzureichend und überflüssig; denn einzelne Gläubige fand Jesus auch ohne diese Art von Machtbeweisen, und allgemeinen Anhang verschafften ihm auch diese nicht. Als Bild der ursprünglichen Herrschaft des Menschen über die äussere Natur, zu deren Wiedererlangung er bestimmt ist, kann sie ebensowenig betrachtet werden, denn der Werth dieser Herrschaft besteht eben darin, dafs sie eine vermittelte, durch das fortgesetzte Nachdenken und die vereinigte Anstrengung von Jahrhunderten der Natur abgerungene, nicht aber eine unmittelbare, magische ist, welche nur ein Wort kostet. So ist in Bezug auf den Theil der Natur, von welchem hier die Rede ist, der Kompafs, das Dampfschiff, eine ungleich wahrere Verwirklichung der Herrschaft des Menschen über dieselbe, als

1) s. Comm. 1, S. 287.

die Beschwichtigung des Meeres durch ein bloßes Wort gewesen wäre. Die Sache hat aber noch eine andere Seite, indem die Herrschaft des Menschen über die Natur nicht bloß eine in sie eingreifende, praktische, sondern auch eine immanente oder theoretische ist, vermöge welcher der Mensch, auch wo er äusserlich der Macht des Elementes unterliegt, doch innerlich nicht von derselben besiegt wird, sondern in der Überzeugung, daß die Naturgewalt nur das Natürliche an ihm zu zerstören vermöge, sich in der Selbstgewißheit des Geistes über den möglichen Untergang seiner Natürlichkeit emporhebt. Diese geistige Macht, sagt man, bewies Jesus, indem er mitten im Sturme ruhig schlief, und, von den zagenden Jüngern aufgeweckt, ihnen Muth einsprach. Da jedoch, wenn Muth bewiesen werden soll, wirkliche Gefahr vorhanden sein muß, für Jesum aber, sofern er sich als die unmittelbare Macht über die Natur wußte, eine solche gar nicht vorhanden war: so hätte er auch von dieser theoretischen Macht keine wahre Probe hier abgelegt.

In beiden Hinsichten hat die natürliche Erklärung in der evangelischen Erzählung nur das Denkbare und Wünschenswerthe Jesu zugeschrieben finden wollen, nämlich einerseits verständige Beobachtung des Gangs der Witterung, andererseits hohen Muth bei wirklicher Gefahr des Unterganges. Das ἐπιτιμῶν τοῖς ἀνέμοις soll nur in einem Sprechen über den Sturm, in einigen Ausrufungen über seine Heftigkeit, das Stillegebieten in der auf Beobachtung gewisser Zeichen gegründeten Voraussage bestanden haben, daß der Sturm sich nun wohl bald legen werde, und der Zuspruch an die Jünger soll, wie jener bekannte von Cäsar, nur aus dem Vertrauen hervorgegangen sein, daß ein Mann, auf welchen in der Weltgeschichte gerechnet sei, nicht so leicht durch Zufälle aus seiner Bahn herausgeworfen werde. Daß hierauf die im Schiff Befindlichen die Stillung des Sturms als Wirkung der Worte Jesu angese-

ben haben, beweise nichts, da ja Jesus ihre Deutung nirgends billige [2]). Doch auch mifsbilligt hat er sie nicht, unerachtet er den Eindruck wohl bemerken mufste, welchen von der bezeichneten Ansicht aus der Erfolg auf die Leute gemacht hatte; er müfste also absichtlich, wie Venturini wirklich annimmt, ihre hohe Meinung von seiner Wundermacht nicht haben stören wollen, um sie desto fester an sich zu knüpfen. Noch ganz abgesehen hiervon aber, wie sollte die natürlichen Vorzeichen von dem Ende des Sturmes Jesus, der nie einen Beruf auf dem See gehabt hatte, besser verstanden haben, als ein Petrus, Jakobus, Johannes, welche von Jugend an auf demselben einheimisch waren [3])? Endlich, wie konnte, wenn Matthäus, zwar damals noch nicht in der Gesellschaft Jesu, doch ohne Zweifel von den übrigen Jüngern als Augenzeugen den Hergang vernommen hat, von diesen dem blosen Räsonniren Jesu über das Wetter der Sinn eines ἐπιτιμᾶν gegeben werden?

Es bleibt also dabei: so, wie die Evangelisten uns den Vorgang erzählen, müssen wir in demselben ein Wunder erkennen; dieses nun aber vom exegetischen Ergebnifs zum wirklichen Faktum zu erheben, fällt nach dem oben Ausgeführten äusserst schwer, woraus gegen den historischen Charakter der Erzählung ein Verdacht erwächst. Näher jedoch läfst sich, den Matthäus zum Grund gelegt, gegen die Erzählung bis zur Mitte von V. 26. nichts einwenden, sondern Jesus könnte bei seinen öfteren Fahrten auf dem galiläischen See wirklich einmal geschlafen haben, als ein Sturm ausbrach, die Jünger könnten ihn mit Schrecken erweckt, er aber ruhig und gefafst das τί δειλοί ἐστε, ὀλιγόπιστοι; zu ihnen gesprochen haben. Was dann wei-

2) so Paulus, ex. Handb. 1, b, S. 468 ff. Venturini, 2. S. 166 ff. Hasse, bibl. Theol. 1, S. 197. Auch Hase, §. 74, findet dieser Ansicht möglich.

3) Hase, a. a. O.

ter folgt, das ἐπιτιμᾶν τῇ θαλάσσῃ, welches Markus wieder mit seiner bekannten Vorliebe für solche Machtworte mit den angeblich eigenen Ausdrücken Jesu nach griechischer Übersetzung (σιώπα, πεφίμωσο!) wiedergiebt, der Erfolg und der Eindruck, könnte in der Sage hinzugefügt worden sein. Dafs ein solches ἐπιτιμᾶν τῇ θαλάσσῃ Jesu angedichtet werden konnte, dazu lag die Veranlassung im A. T. Hier wird in poëtischen Darstellungen des Durchgangs der Israëliten durch das rothe Meer Jehova als derjenige bezeichnet, welcher ἐπετίμησε τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ (Ps. 106, 9. LXX. vgl. Nahum 1, 4.), dafs sie zurückweichen sollte. Da nun das Werkzeug dieser Zurückweisung des rothen Meers Moses gewesen war (2 Mos. 14, 16. 21.), so lag es nahe, seinem grofsen Nachfolger, dem Messias, eine ähnliche Funktion zuzuschreiben, wie denn wirklich nach rabbinischen Stellen in der messianischen Zeit ein ähnliches Austrocknen des Meeres, von Gott — ohne Zweifel durch den Messias — bewirkt, erwartet wurde, wie einst Moses eines herbeigeführt hatte [4]). Dafs Jesu hier statt des Austrocknens nur ein Stillen des Meers zugeschrieben wird, erklärt sich, wenn man den Sturm und die dabei von Jesu bewiesene Fassung historisch nimmt, eben aus dem Anknüpfen des Mythischen an diese geschichtliche Grundlage, wo ein Austrocknen des Sees, da sie ja zu Schiffe waren, nicht an der Stelle gewesen wäre.

Immerhin indefs ist es ohne sicheres Beispiel, und auch an sich unwahrscheinlich, dafs auf den Stamm eines wirklichen Vorfalls ein mythischer Zusatz in der Art gepfropft worden wäre, dafs jener völlig unverändert blieb. Und Ein Zug ist schon in jenem bisher als historisch vorausgesetzten Stücke, welcher, näher angesehen, sich doch eher dafür giebt, in der Sage gedichtet, als wirklich so vorgefallen zu sein. Dafs nämlich Jesus vor dem Aus-

4) s. Band 1, S. 73, Anmerk.

bruch des Sturmes einschlief, und auch als er ausbrach, nicht sogleich erwachte, das war nicht seine That, sondern Zufall; eben dieser Zufall aber ist es, welcher der ganzen Scene erst ihre volle Bedeutung giebt; denn der im Sturm schlafende Jesus ist durch den Contrast, welcher darin liegt, ein nicht minder sinnvolles Bild, als der nach so vielen Stürmen im Schlaf an der heimischen Insel landende Odysseus. Dafs nun Jesus wirklich bei'm Ausbruch eines Sturms geschlafen, kann zwar von Ungefähr in Einem Falle unter zehn geschehen sein: auch in den neun Fällen aber, wo es nicht geschehen war, sondern Jesus nur überhaupt im Sturme gefafst und muthig sich zeigte, würde, glaube ich, die Sage ihren Vortheil so weit verstanden haben, dafs sie den Contrast der Seelenruhe Jesu mit dem Toben der Elemente, wie er sich für den Gedanken in den Worten Jesu ausdrückte, so für die Anschauung in das Bild des im Schiffe (oder wie Markus mait [5]), auf einem Kissen im Hintertheil des Schiffs) schlafenden Jesus zusammenfafste. Wenn so, was in Einem Falle vielleicht sich wirklich ereignet hat, in neun Fällen von der Sage producirt werden mufste: so ist doch wohl wahrscheinlicher, dafs wir hier einen dieser neun, als dafs wir jenen Einen Fall vor uns haben. Bliebe auf diese Weise als historische Grundlage nichts mehr übrig, als dafs Jesus im Gegensaz zu tobenden Meereswellen den Glaubensmuth seiner Jünger in Anspruch genommen, so mufs er dieſs nicht gerade mitten in einem Seesturm oder überhaupt zur See gethan haben, sondern, so gut er bildlich sagen konnte: wenn ihr Glauben habt nur eines Senfkorns grofs, so seid ihr im Stande, zu diesem Berg zu sprechen: hebe dich weg und wirf dich in's Meer (Matth. 21, 21.), oder zu diesem Baume: entwurzle dich und pflanze dich in den Meeresgrund (Luc. 17, 6.), und beides mit

5) vgl. Strauss, über die Quellen des Markus, S. 32.

Erfolg (καὶ ὑπήκουσεν ἂν ὑμῖν, Luc.): so konnte auch, sei es er sich des Bildes bedienen, oder die Sage es ihm anbildend leihen, dafs demjenigen, der Glauben habe, Wind und Wellen auf das Wort gehorsam seien (ὅτι καὶ τοῖς ἀνέμοις ἐπιτάσσει καὶ τῷ ὕδατι, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ Luc.). Bringen wir nun noch in Rechnung, was auch Olshausen bemerkt, und Schleiermacher belegt hat[6]), dafs der Kampf des Gottesreichs mit der Welt in der ersten christlichen Zeit gerne mit einer Fahrt durch einen stürmischen Ocean verglichen wurde: so sieht man, wie leicht die Sage dazu kommen konnte, aus der Parallele mit Moses, aus Äusserungen Jesu, und aus ihrer Vorstellung von ihm als demjenigen, welcher das Schifflein des Gottesreichs durch die empörten Wogen des κόσμος sicher hindurchsteuert, eine solche Erzählung zusammenzusetzen. Oder, abgesehen hievon, die Sache nur allgemein vom Begriff eines Wunderthäters aus betrachtet, findet man z. B. auch einem Pythagoras ähnliche Macht über Sturm und Unwetter zugeschrieben[7]).

Verwickelter als diese erste ist die andere See- und Sturmgeschichte, welche dem Lukas fehlt, dagegen aber neben Matth. 14, 22 ff. und Marc. 6, 45 ff. sich auch bei Johannes, 6, 16 ff., findet, wo der Sturm die in der Nacht allein schiffenden Jünger überfällt, und sofort Jesus, über den See daherwandelnd, zu ihrer Rettung erscheint. Während auch hier mit Jesu Eintritt in das Schiff wunderbarer Weise der Sturm sich legt, bildet doch den eigentlichen Knoten der Erzählung dieſs, dafs in derselben der

---

6) Über den Ursprung u. s. f. S. 68 f.

7) Nach Jamblich. vita Pyth. 135, ed. Kiessling, wurden von Pythagoras erzählt δεῖπνον βοῶν χιλιῶν τε χόρτου παρατεθὲν κατανώμους καὶ κυράτων ποταμίων τε καὶ θαλασσίων ἀναλωμάτων πρὸς σύμμιξιν τῶν ἐναίσων διείσασιν. Vgl. Porphyr. v. P. 20. Anm. d. Übers.

Leib Jesu von einem Gesetze, welches sonst ausnahmslos alle menschlichen Leiber in seinen Banden hält, von dem Gesetz der Schwere, so sehr ausgenommen erscheint, dass er im Wasser nicht nur nicht unter-, sondern selbst nicht einsinkt, vielmehr über die Wellen wie über festen Boden sich emporhält. Da müsste man sich den Leib Jesu in irgend einer Art als einen ätherischen Scheinkörper denken, wie die Doketen thaten, eine Vorstellung, welche, wie von den Kirchenvätern als eine irreligiöse, so von uns als eine abenteuerliche zurückgewiesen werden muss. Zwar sagt Olshausen, an einer höheren Leiblichkeit, geschwängert mit Kräften einer höheren Welt, dürfe eine solche Erscheinung nicht befremden [8]): doch das sind Worte, mit welchen sich kein bestimmter Gedanke verbindet. Wenn man die den Leib verklärende und vollendende Thätigkeit des Geistes Jesu, statt sie als eine solche zu fassen, welche seinen Leib den psychischen Gesetzen der Lust und Sinnlichkeit immer vollständiger entnehme, vielmehr so versteht, dass derselbe durch sie den physischen Gesetzen der Schwere entloben worden sei: so ist dies ein Materialismus, von welchem, wie oben, schwer zu entscheiden ist, ob man ihn mehr phantastisch nennen soll oder kindisch. Ein Jesus, der im Wasser nicht einsänke, wäre ein Gespenst, und die Jünger in unserer Erzählung hätten ihn nicht mit Unrecht dafür gehalten. Auch daran müssen wir uns erinnern, dass bei seiner Taufe im Jordan Jesus diese Eigenschaft nicht zeigte, sondern ordentlich wie ein anderer Mensch untertauchte. Hatte er nun auch damals schon die Fähigkeit, sich über der Wasserfläche zu halten, und wollte sie nur nicht gebrauchen? und war es also ein Akt seines Willens, sich schwer oder leicht zu machen? oder aber, wie Olshausen vielleicht sagen würde, war er zur Zeit seiner Taufe im Process der Läuterung seines Körpers noch

8) a. a. O. S. 491.

nicht so weit gekommen, dafs ihn das Wasser frei getragen hätte, sondern so weit hätte er es erst später gebracht? — Fragen, die wir nur machen, um einen Blick in den Abgrund von Ungereimtheiten zu eröffnen, in welche man sich bei der supranaturalistischen Deutung dieser Erzählung verwickelt.

Sie zu vermeiden, hat die natürliche Erklärung mancherlei Wendungen genommen. Am kühnsten hat Paulus geradezu behauptet, es stehe gar nicht im Text, dafs Jesus auf dem Meere gegangen, das Wunder in dieser Stelle sei lediglich ein philologisches, indem das περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης nur, wie 2 Mos. 14, 2. das στρατοπεδεύειν ἐπὶ τῆς θαλάσσης ein Lagern, so ein Wandeln über dem Meer, d. h. am erhabenen Ufer desselben, bedeute [9]). Der Bedeutung der einzelnen Worte nach ist diese Erklärung möglich: ihre wirkliche Anwendbarkeit aber mufs sich erst aus dem Zusammenhang ergeben. Dieser nun läfst die Jünger 25—30 Stadien weit gefahren sein (Joh.) oder mitten im See sich befinden (Matth. u. Mark.), und nun heifst es, Jesus sei auf sie zu-, und zwar so nahe, dafs er mit ihnen sprechen konnte, an das Schiff herangekommen, περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλάσσης — wie konnte er dies, wenn er am Ufer blieb? Dieser Instanz auszuweichen, vermuthet Paulus, die Jünger seien in der stürmischen Nacht wohl nur am Ufer hingefahren: was dem ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, wenn es auch allerdings nicht mathematisch genau, sondern nach populärer Redeweise zu nehmen ist, zu entschieden widerspricht, um in weitere Rücksicht kommen zu können. Tödtlich aber verletzt sich diese Auffassungsweise an der Stelle, wo Matthäus auch von Petrus sagt, dafs er καταβὰς ἀπὸ τοῦ πλοίου περιεπάτησεν ἐπὶ τὰ ὕδατα (V. 29.), was, da unmittelbar darauf von καταποντίζεσθαι

9) Paulus, Memorabilien, 6. Stück, No. V.; ex. Handb. 2, 3. 218 ff.

die Rede ist, doch wohl kein Wandeln am Ufer sein kann, und wenn dieses nicht, dann auch nicht das wesentlich ebenso bezeichnete Wandeln Jesu [10]).

Aber, wenn Petrus bei seinem περιπατεῖν ἐπὶ τὰ ὕδατα zu sinken anfieng, könnte da nicht bei ihm sowohl als bei Jesus an ein Schwimmen auf dem See oder an ein Waten durch seine Untiefen zu denken sein? Beide Ansichten sind wirklich aufgestellt worden [11]). Allein das Waten müſste durch περιπατεῖν διὰ τ. θ. ausgedrückt, um das Schwimmen zu bezeichnen aber doch irgend einmal in den parallelen Stellen der uneigentliche Ausdruck mit dem eigentlichen vertauscht sein; abgesehen davon, daſs 25—30 Stadien im Sturm zu schwimmen, oder bis gegen die Mitte des gewiſs nicht so weit hinein seichten Sees zu waten, beides gleich unmöglich sein muſste, ferner ein Schwimmender nicht leicht für ein Gespenst gehalten werden konnte, und endlich die Bitte des Petrus um besondere Erlaubniſs, es Jesu nachzuthun, und daſs er wegen Mangels an Glauben es nicht vermochte, auf etwas Übernatürliches hinweist [12]).

Das Räsonnement, worauf auch hier die natürliche Auslegungsweise beruht, hat bei dieser Gelegenheit Paulus in einer Weise ausgesprochen, an welcher der zum Grunde liegende Irrthum besonders glücklich in die Augen fällt. Die Frage, sagt er, bleibe in solchen Fällen immer die, ob die Möglichkeit eines nicht ganz genauen Ausdrucks von Seiten der Schriftsteller, oder eine Abweichung vom Naturlauf das Wahrscheinlichere sei? Man sieht, wie falsch das Dilemma gestellt ist, da es vielmehr nur heiſsen sollte,

---

10) Gegen die höchst gewaltsame Auskunft, welche hier Paulus traf, s. Storr, Opusc. acad. 3, p. 288.

11) Jene von Bolten, Bericht des Matthäus z. d. St., diese in Harms's neuem Magazin, 6, 2, S. 327 ff.

12) vgl. Paulus und Fritzsche z. d. St.

ob es wahrscheinlicher sei, dafs der Verfasser sich ungenau (vielmehr widersinnig) ausgedrückt, oder dafs er eine Abweichung vom Naturlauf habe erzählen wollen; denn nur von dem, was er geben will, ist zunächst die Rede: was wirklich zum Grund gelegen, das ist, selbst nach dem immerwährenden Paulus'schen Reden von Unterscheidung des Urtheils vom Faktum, eine ganz andre Frage. Daraus, dafs unserer Ansicht zufolge eine Abweichung vom Naturlauf nicht vorgekommen sein kann, folgt keineswegs, dafs ein Erzähler aus der christlichen Urzeit eine solche nicht annehmen und berichten konnte [13]): um also das Wunderbare aus dem Wege zu räumen, dürfen wir es nicht aus dem Bericht hinaus erklären, sondern das müssen wir versuchen, ob nicht der ganze Bericht aus dem Kreise des Geschichtlichen auszuschliefsen ist. Und in dieser Hinsicht hat nun zuvörderst jede unsrer drei Relationen eigenthümliche Züge, die in historischer Hinsicht verdächtig sind.

Am auffallendsten sticht ein solcher Zug bei Markus hervor, wenn er V. 48. von Jesu sagt, er sei auf dem Meer gegen die Jünger dahergekommen, *καὶ ἤθελε παρελθεῖν αὐτούς*, nur ihr angstvolles Rufen habe ihn vermocht, von ihnen Notiz zu nehmen. Mit Recht deutet Fritzsche diese Stelle so, dafs Markus dadurch anzeigen wolle, Jesus habe im Sinne gehabt, durch göttliche Kraft unterstützt, über den ganzen See, wie über festen Boden, hinüberzugehen. Aber mit eben so vielem Rechte fragt Paulus: hätte etwas zweckloser, abenteuerlicher sein können, als ein so seltsames Wunder zu thun, ohne dafs es gesehen werden sollte? Nur dafs man deswegen nicht mit diesem Ausleger den Worten des Markus den natürlichen Sinn geben darf, als hätte Jesus die in der Nähe des Ufers Schiffenden zu Lande vorübergehen wollen, zumal die wunderhafte Deutung der

13) v. die treffliche Stelle bei Fritzsche, Comm. in Matth. p. 565.

Stelle dem Geist unsres Schriftstellers vollkommen angemessen ist. Nicht zufrieden mit der Darstellung seines Gewährsmanns, dafs Jesus mit besondrer Rücksicht auf die Jünger diefsmal einen so ausserordentlichen Weg gemacht habe, giebt er durch jenen Zusaz der Sache die Wendung, als wäre Jesu ein solches Gehen auf dem Wasser so natürlich und gewöhnlich gewesen, dafs er auch ohne Rücksicht auf die Jünger, wo ihm ein Wasser im Wege lag, seine Strafse über dasselbe so unbedenklich, wie über festes Land, nahm. Dafs nun ein solches Gehen bei Jesu habituell gewesen, diefs würde am entschiedensten eine Olshausen'sche Leibesverklärung, mithin das Undenkbare, voraussetzen, wodurch sich dieser Zug als einer der stärksten von jenen zu erkennen giebt, durch welche das zweite Evangelium sich hin und wieder der apokryphischen Übertreibung nähert [14]).

Auf andre Weise findet sich bei Matthäus das Wunderbare des Vorgangs, nicht sowohl gesteigert, als vervielfältigt, indem er ausser Jesu auch den Petrus einen, wiewohl nicht ganz gut abgelaufenen, Versuch im Gehen auf dem Meere machen läfst. Diesen Zug macht ausser dem Stillschweigen der beiden Correferenten auch seine eigne Natur verdächtig. Auf das Wort Jesu hin und durch seinen anfänglichen Glauben vermag Petrus wirklich eine Zeit lang auf dem Wasser zu gehen, und erst als Furcht und Kleingläubigkeit ihn ergreift, fängt er unterzusinken an. Was sollen wir nun hievon denken? Vermochte Jesus mittelst eines verklärten Leibes auf dem Wasser zu gehen: wie konnte er dem Petrus, der eines solchen Kör-

14) Des Markus Neigung zum Übertreiben zeigt sich auch in der Schlussformel, V. 51 (vgl. 7, 37): *καὶ λίαν ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο καὶ ἐθαύμαζον*, worin man doch nicht mit Paulus (2, S. 266) eine Missbilligung des unverhältnissmässigen Erstaunens wird finden wollen.

pers sich nicht erfreute, zusprechen, ein Gleiches zu thun? oder wenn er durch ein bloſses Wort den Leib des Petrus vom Gesez der Schwere dispensiren konnte, ist er dann noch ein Mensch? und wenn ein Gott, wird dieser auf den Einfall eines Menschen hin so spielend Naturgesetze cessiren lassen? oder endlich, soll der Glaube die Kraft haben, augenblicklich den Körper des Gläubigen leichter zu machen? Der Glaube hat freilich eine solche Kraft, nämlich in der kaum erwähnten bildlichen Rede Jesu, nach welcher der Gläubige Berge und Bäume in's Meer zu versetzen, — und warum nicht auch auf dem Meere zu wandeln? — im Stande ist. Und daſs nun, sobald der Glaube weiche, auch das Gelingen aufhöre, dieſs konnte in keinem der zwei ersteren Bilder so geschickt dargestellt werden, wie in dem lezten durch die Wendung: so lange einer Glauben habe, vermöge er ungefährdet auf dem wogenden Meere einherzuschreiten, sobald er aber Zweifeln Raum gebe, sinke er unter, wenn nicht Christus helfend ihm die Hand reiche. Das also werden die Grundgedanken der von Matthäus eingeschobenen Erzählung sein, daſs Petrus auf die Festigkeit seines Glaubens zu viel vertraut habe, durch das plözliche Schwachwerden desselben in groſse Gefahr gekommen, aber durch Jesus gerettet worden sei, ein Gedanke, welcher sich Luc. 22, 31 f. wirklich ausgesprochen findet, wenn Jesus zu Simon sagt: *ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλείπῃ ἡ πίστις σου.* Dieſs sagt Jesus dem Petrus mit Bezug auf seine bevorstehende Verleugnung: diese war der Fall, wo sein Glaube, kraft dessen er sich so eben noch erboten hatte, mit Jesu *καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι*, wankend wurde, wenn nicht der Herr durch seine Fürbitte ihm neue Stärke verschafft hätte. Nehmen wir dazu die schon erwähnte Neigung der ersten christlichen Zeit, die den Christen anfechtende Welt unter dem Bilde eines wilden Meeres darzustellen: so werden wir

nicht umhin können, mit einem der neuesten Kritiker in dem sich muthig zum Gehen auf dem Meer anschickenden, bald jedoch kleinmüthig untersinkenden, aber von Jesu emporgehaltenen Petrus eine in der Sage gebildete allegorisch-mythische Darstellung jener Glaubensprobe zu finden, welche der so stark sich dünkende Jünger so schwach bestanden, und nur durch höheren Beistand glücklich überstanden hat [15]).

Doch auch der Relation des vierten Evangeliums fehlt es nicht an einigen eigenthümlichen Zügen, die einen unhistorischen Charakter verrathen. Von jeher hat es den Harmonisten Kreuz gemacht, dafs nach Matthäus und Markus das Schiff erst ungefähr in der Mitte des Sees sich befand, als Jesus demselben begegnete: nach Johannes aber bald vollends das jenseitige Ufer erreicht gehabt haben soll; dafs nach jenen Jesus wirklich noch in das Schiff stieg, und darauf der Sturm sich legte: nach Johannes dagegen die Jünger ihn zwar in das Schiff nehmen wollten, die wirkliche Aufnahme aber durch das sogleich erfolgte Anlanden überflüssig gemacht wurde. Zwar fand man auch hier Ausgleichungen in Menge: das zu λαβεῖν gesetzte ἤθελον sollte bald abundiren, bald, wie wenn es ἐθέλοντες ἔλαβον hiefse, die freudige Aufnahme bezeichnen, bald nur den ersten Eindruck beschreiben, welchen das Erkennen Jesu auf die Jünger gemacht habe, wobei die später wirklich erfolgte Aufnahme in das Schiff verschwiegen sei [16]). Doch zu einer solchen Deutung liegt der einzige Anlafs in der unbefugten Vergleichung der Synoptiker: in der Erzählung des Johannes für sich liegt nicht nur kein Grund dafür, sondern ein entschiedener dagegen. Denn der hinzugefügte Satz: εὐθέως τὸ πλοῖον ἐγένετο ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑπῆγον, wenn er auch nicht durch δὲ, sondern durch

15) Schleiermacher, über den Ursprung u. s. f. S. 68 f.

16) s. bei Lücke und Tholuck.

sai angeknüpft ist, kann doch nur adversativ in dem Sinn genommen werden, dafs es zur wirklichen Aufnahme Jesu in das Schiff unerachtet der Bereitwilligkeit der Jünger doch nicht gekommen sei, weil sie sich bereits am Ufer befunden haben. In Betracht dieser Differenz hat Chrysostomus zwei verschiedene Gänge Jesu auf dem Meer angenommen, und wenn er sagt, bei dem zweiten Fall, den Johannes erzähle, sei Jesus nicht in das Schiff gestiegen, *ἵνα τὸ θαῦμα μεῖζον ἐργάσηται* [17]): so werden wir diese Abkehr auf den Evangelisten übertragend sagen, wenn Markus das Wunder dadurch vergrössert habe, dafs er Jesu die Absicht, an den Jüngern vorbei über den ganzen See hinüberzuwandeln, unterlegte: so gehe Johannes noch weiter, indem er ihn diese Absicht wirklich ausführen, und ohne Aufnahme in das Schiff bis an das jenseitige Ufer gelangen lasse. — Doch nicht nur zu vergrössern, sondern auch fester zu begründen und zu constatiren hat der vierte Evangelist das vorliegende Wunder gesucht. Nach den Synoptikern sind die einzigen Gewährsmänner desselben die Jünger, welche Jesum auf dem Meer daherschreiten sahen: Johannes fügt zu diesen wenigen unmittelbaren Gewährsmännern eine Masse von mittelbaren hinzu, nämlich das Volk, das bei der Speisung versammelt gewesen war. Dieses nämlich, wie es am andern Morgen Jesum nicht mehr an Ort und Stelle findet, berechnet nach ihm, 1) zu Schiff könne Jesus nicht über den See gekommen sein, denn a) das Fahrzeug der Jünger habe er nicht mitbestiegen (V. 22.), b) ein andres Fahrzeug sei nicht dagewesen (ebendas.); dafs er aber 2) auch nicht zu Land hinübergekommen sei, ist darin enthalten, dafs das Volk, als es sofort über den See fährt, ihn bereits am jenseitigen Ufer findet (V. 25.), wohin er zu Lande in der kurzen Zwischenzeit schwerlich gelangen konnte. So bleibt in der

17) Homil. in Joann. 45.

Darstellung des vierten Evangeliums, indem alle natürlichen Wege des Hinüberkommens Jesu abgeschnitten werden, nur ein übernatürlicher übrig, und diese Folgerung ist von der Menge in der verwunderten Frage wirklich gezogen, welche sie an Jesum, als sie ihn am jenseitigen Ufer findet, macht: πότε ὧδε γέγονας; Da diese ganze Controle des wunderbaren Übergangs Jesu an der schnellen Überfahrt der Menge hängt: so beeilt sich der Evangelist, zum Behuf von dieser ἄλλα πλοῖα herbeizuschaffen (V. 23.). Nun ist die überfahrende Menge (V. 22. 26 ff.) als diejenige bezeichnet, welche Jesus wunderbar gespeist hatte, und diese belief sich (nach V. 10.) auf 5000 Menschen. Wenn von diesen auch nur $\frac{1}{5}$, ja nur $\frac{1}{10}$ hinüberfuhr, so bedurfte es hiezu, nach der richtigen Bemerkung der Probabilien, einer ganzen Flotte von Schiffen, namentlich wenn man an Fischernachen denkt; nimmt man aber Frachtschiffe an, so werden diese nicht gerade alle die Richtung nach Kapernaum gehabt, oder dem Begehren des Volks zulieb ihre ursprüngliche Richtung abgeändert haben. Es scheint also diese ganze Volksüberfahrt nur gemacht zu sein[18]), theils um das Wandeln Jesu auf dem Meer durch eine Controle zu bestätigen, theils, wie wir später noch sehen werden, um Jesum, welcher der allgemeinen Überlieferung zufolge unmittelbar nach der Speisung an das andre Ufer des Sees sich begeben hatte, noch mit dem Volk über die Speisung reden lassen zu können.

Nach Hinwegnahme dieser, den einzelnen Erzählungen eigenthümlichen Auswüchse des Wunderhaften bleibt immer noch der Stamm des Wunders, daſs nämlich Jesus eine bedeutende Strecke weit auf dem Meer gewandelt habe, mit aller oben auseinandergesezten Unwahrscheinlichkeit eines solchen Faktums zurück. Doch hat uns die Auflösung jener Nebenzüge, indem wir die Anlässe ihrer

18) Bahrdt, Probabil. S. 21.

unhistorischen Entstehung entdeckten, die Auffindung solcher Anlässe auch für die Haupterzählung erleichtert, und damit die Auflösung auch dieser selbst möglich gemacht. Dafs die Gewalt Gottes und des mit ihm einigen menschlichen Geistes über die Natur von den Hebräern und ersten Christen gerne unter dem Bilde einer Übermacht über die tobenden Meereswellen vorgestellt wurde, haben wir aus dem vorigen Beispiel gesehen. In der Erzählung des Exodus stellt sich diese Übermacht so dar, dafs das Meer durch einen Wink aus seiner Stelle verjagt, und so dem Volk Gottes ein trockener Weg durch seinen Grund geöffnet wurde; in der zuvor betrachteten N. T.lichen Erzählung so, dafs das Meer an seiner Stelle blieb, und nur so weit zur Ruhe gewiesen wurde, dafs Jesus und seine Jünger zu Schiff gefahrlos über dasselbe hinübergelangen konnten: in der jezt vorliegenden Anekdote wird aus der zweiten der Zug beibehalten, dafs das Meer an seiner Stelle bleibt, zugleich jedoch aus der ersten der herbeigeholt, dafs zu Fufs, nicht zu Schiffe hinübergewandelt wird, doch, mit Rücksicht auf den andern Zug, nicht durch seinen Grund, sondern über seine Oberfläche. Dafs sich auf solche Weise die Anschauung der Übermacht des Wunderthäters über Wasserwogen fortbildete, dazu läfst sich theils im A. T., theils in den Meinungen des Zeitalters Jesu noch nähere Veranlassung finden. Unter den Wundern des Elisa wird neben dem, dafs er mittelst seines Mantels den Jordan getheilt, und so trockenen Fufses habe hindurchgehen können (2 Kön. 2, 14.), auch das erzählt, dafs er ein in's Wasser gefallenes Eisen schwimmend gemacht habe (2 Kön. 6, 6.): eine Übermacht über das Gesez der Schwere, welche der Wunderthäter wohl auch am eigenen Leibe geltend machen, und so, wie es Hiob 9, 8. LXX. von Jehova heifst, als περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης sich darstellen konnte. Von Wunderthätern, die auf dem Wasser gehen konnten, wufste man sich um die Zeit Jesu

Vieles zu erzählen. Abgesehen von eigenthümlich griechischen Vorstellungen [19]), so schrieb die orientalisch-griechische Sage dem Hyperboreer Abaris einen Pfeil zu, auf welchem er über Flüsse, Meere und Abgründe schwebend sezte [20]); der gemeine Volksglaube lieh manchen Thaumaturgen die Fähigkeit, auf dem Wasser zu gehen [21]): und es erscheint so die Möglichkeit, dafs sich aus allen diesen Elementen und Veranlassungen eine gleiche Sage auch über Jesum bilden konnte, ungleich gröfser, als die eines wirklichen Vorgangs dieser Art, — womit unsre Rechnung geschlossen ist.

Mit den bisher betrachteten Seeanekdoten hat die Joh. 21. erzählte φανέρωσις Jesu ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς Τιβεριάδος so auffallende Ähnlichkeit, dafs wir, obwohl das vierte Evangelium den Vorfall in die Tage der Auferstehung Jesu verlegt, doch nicht umhin können, wie wir sie schon früher ihrem einen Theile nach mit der Erzählung vom Fischzug Petri in Verbindung brachten, so nun ihren andern Bestandtheil mit dem Wandeln Jesu und Petri auf dem Meer in Parallele zu setzen. Beidemale wird in dem noch nächtlichen Dunkel des Frühmorgens Jesus von den im Schiffe befindlichen Jüngern erblickt, nur dafs er bei dem späteren Falle nicht wie in dem früheren auf dem Meere geht, sondern am Ufer steht, und die Jünger nicht durch Sturm, sondern nur durch die Fruchtlosigkeit ihrer Fischerarbeit in Verlegenheit gesezt sind. Beidemale fürchten sie ihn: dort, weil sie ihn für ein Gespenst halten, hier wagt es keiner, zu fragen, wer er sei, εἰδότες, ὅτι ὁ Κύριός ἐστιν. Im Besondern aber findet die dem ersten Evangelium eigenthümliche Scene mit Petrus in der genannten Stelle des vierten ihre Parallele. Wie Petrus dort,

19) s. die Stellen bei Wetstein, p. 417 f.

20) Jamblich. vita Pythagorae 136, vgl. Porphyr. 29.

21) Lucian. Philopseudes. 13.

als der über den See einherschreitende Jesus sich zu erkennen giebt, ihn um die Erlaubniſs bittet, zu ihm über das Wasser hingehen zu dürfen: so wirft er sich hier, sobald der am Ufer stehende Jesus erkannt ist, in das Wasser, um auf dem kürzesten Wege schwimmend zu ihm zu gelangen. Da auf diese Weise, was in jener früheren Erzählung ein wunderbares Wandeln auf dem Meere, in der vorliegenden in Bezug auf Jesum ein wunderloses Stehen am Ufer, in Bezug auf den Petrus aber ein natürliches Schwimmen ist, somit die leztere Geschichte fast wie eine rationalistische Paraphrase der ersteren lautet: so hat es nicht an solchen gefehlt, welche wenigstens von der petrinischen Anekdote im ersten Evangelium behaupteten, daſs sie eine traditionelle Umbildung des Zugs Joh. 21, 7. in's Wunderhafte sei [22]). Diese Vermuthung auch auf das Meerwandeln Jesu auszudehnen, wird die jetzige Kritik dadurch abgehalten, daſs diesen Zug das als apostolisch vorausgesezte vierte Evangelium selbst in der früheren Erzählung hat; wogegen wir auf unserem Standpunkt es gar wohl möglich finden werden, daſs demselben vierten Evangelisten dieselbe Geschichte in zwiefacher Form zu Ohren gekommen, und von ihm an verschiedenen Orten seiner Erzählung einverleibt worden sei. Indessen, wenn beide Geschichten verglichen werden sollen, so dürfen wir nicht schon zum Voraus die eine, Joh. 21., als die ursprüngliche, die andere, Matth. 14. parall., als die abgeleitete setzen, sondern müssen erst fragen, welche von beiden sich eher zum Einen oder Andern eigne? Allerdings nun, wenn wir dem bewährten Kanon folgen, daſs die wunderhaftere Erzählung die spätere sei, so erscheint die von Joh. 21. in Bezug auf die Art, wie Jesus in die Nähe der Jünger, und Petrus zu ihm gelangt, als die ursprüngliche. Aber aufs Engste hängt mit jenem Kanon der an-

22) Schleiermacher, über den Urspr. S. 68.

dre zusammen, dafs die einfachere Erzählung die frühere, die zusammengesetztere die spätere ist, wie das Conglomerat später als die einfache Steinbildung, — und nach diesem Kanon wäre umgekehrt die Erzählung Joh. 21. die abgeleitete, da in ihr die bezeichneten Züge noch mit dem wunderbaren Fischzug verflochten sind, während sie in der früheren Erzählung für sich ein Ganzes ausmachen. Allerdings zwar kann auch ein gröfseres Ganze in kleinere Stücke zersplittern: doch solchen Bruchstücken sehen die getrennten Erzählungen vom Fischzug und vom Wandeln auf dem Meere keineswegs ähnlich, welche vielmehr jede als wohlgeschlossenes Ganze sich verhalten. Aus dieser Verflechtung mit dem Wunder des Fischzugs, wozu noch kommt, dafs der ganze Vorgang um den auferstandenen Jesus, der an sich schon ein Wunder ist, sich dreht, wird nun auch erklärlich, wie, gegen die sonstige Regel, die oft bezeichneten beiden Züge in der späteren Darstellung ihr Wunderhaftes verlieren konnten, indem sie nämlich durch die Verbindung mit anderweitigem Wunderbaren zu blofsen Nebenzügen, zur natürlichen Staffage heruntergesezt wurden. Ist aber auf diese Weise die Erzählung Joh. 21. eine durchaus abgeleitete, so ist sie in Bezug auf ihren historischen Werth bereits mit denjenigen Erzählungen beurtheilt, welche ihre Grundlage bilden.

Sehen wir, ehe wir weiter gehen, auf die bisher durchlaufene Reihe von Sturm-, See- und Fischgeschichten zurück, so finden wir, dafs zwar die eine äusserste der andern durchaus unähnlich ist, indem in der einen blofs von Fischen, in der andern blofs vom Sturm gehandelt wird: doch aber, je nachdem man sie aufstellt, hängt jede mit der folgenden durch einen gemeinsamen Zug zusammen. Die Erzählung von der Berufung der Menschenfischer (Matth. 4, 18 ff. parall.) eröffnet die Reihe; mit dieser hat die vom Fischzug des Petrus (Luc. 5, 1 ff.) die Gnome von Menschenfischern gemein, aber das Faktum des Fischzugs ist

ihr eigenthümlich; dieser letztere kehrt Joh. 21. wieder, wo noch das morgenliche Stehen Jesu am Ufer und das Hinüberschwimmen des Petrus dazukommt; dieſs Stehen und Schwimmen erscheint Matth. 14, 22 ff. parall. als Gehen auf dem Meer, und zugleich ist ein Sturm und dessen Aufhören mit Jesu Eintritt in das Schiff hinzugefügt; Matth. 8, 23 ff. parall. endlich steht die Stillung des Sturms durch Jesum für sich allein.

Entfernter von den bisher betrachteten Erzählungen steht die Geschichte Matth. 17, 24 ff. Zwar findet sich auch hier wie bei einigen von jenen eine Anweisung Jesu an den Petrus zum Fischfang, welcher, wie zwar nicht ausdrücklich gesagt ist, doch vorausgesezt werden muſs, der Erfolg entspricht: aber theils soll nur Ein Fisch, und zwar mit dem Angel, gefangen werden, theils ist die Hauptsache die, daſs in seinem Maule ein Geldstück gefunden werden soll, um damit die Tempelsteuer für Jesus und Petrus, um welche der leztere angegangen war, zu bezahlen. Diese Erzählung, wie sie zunächst sich giebt, hat eigenthümliche Schwierigkeiten, welche Paulus gut auseinandersezt, und auch Olshausen nicht in Abrede stellt. Wenn nämlich Fritzsche mit Recht bemerkt, zwei wunderbare Stücke seien in dieser Geschichte: das eine, daſs der Fisch einen Stater im Maule haben sollte, das andere, daſs Jesus dieſs vorherwuſste, so erscheint theils jenes und damit auch dieses als abenteuerlich, theils das ganze Wunder als unnöthig. Zwar, daſs Fische Metalle und Kostbarkeiten im Leibe gehabt haben, wird auch sonst erzählt [23]), und ist nicht unglaublich: daſs aber ein Fisch ein Geldstück im Maule haben und darin behalten sollte, während er zugleich nach dem Angel schnappt, das fand auch Dr. Schnapfiger [24]) unbegreiflich. Der Anlaſs des Wunders aber

23) Die Beispiele s. bei Wetstein z. d. St.

24) Die heil. Schrift des n. Bundes 1, S. 314. 2te Aufl.

konnte weder Geldmangel sein: denn wenn auch damals gerade kein Vorrath in der gemeinsamen Kasse war, so befand sich doch Jesus in dem befreundeten Kapernaum, wo er auf natürlichem Weg zu dem nöthigen Gelde gelangen konnte, man müfste denn mit Olshausen das Entlehnen durch Zusammenwerfen mit dem Betteln gegen das von Jesu zu beobachtende *decorum divinum* finden; noch konnte Jesus nach so vielen Proben seiner Wunderkraft auch dieses Wunder noch nöthig finden, um den Petrus im Glauben an seine Messianität zu bestärken.

Defswegen ist es nicht zu verwundern, wenn rationalistische Ausleger gesucht haben, eines Wunders, das auch Olshausen das schwierigste in der ganzen evangelischen Geschichte nennt, um jeden Preis sich zu entledigen: es kommt nur auf die Art an, wie sie diefs angegriffen haben. Der Nerv der natürlichen Erklärung des Faktums liegt darin, dafs man in der Anweisung Jesu das εὑρήσεις nicht vom unmittelbaren Finden eines Staters im Fische, sondern von einem mittelbaren Erwerben dieses Geldbetrags durch Verkauf des Erangelten versteht [25]). Dafs das angezeigte Wort auch diese Bedeutung haben kann, ist zuzugeben, nur mufs, dafs es diese und nicht seine gewöhnliche Bedeutung habe, im einzelnen Falle aus dem Zusammenhang erhellen. Wenn es also in unserem Fall hiefse: nimm den ersten besten Fisch, trage ihn auf den Markt, πρᾶσιν εὑρήσεις ϛατῆρα, so wäre jene Erklärung an der Stelle; da statt dessen dem εὑρήσεις vielmehr ein ἀνοίξας τὸ ϛόμα αὐτοῦ vorhergeht, da also nicht ein Ort zum Verkaufen, sondern nur ein Ort am Fisch angegeben ist, wo der Stater erlangt werden sollte, so kann nur an ein unmittelbares Finden des Geldstücks in diesem Theile des Fischs gedacht werden [26]). Wozu wäre auch das Öffnen

25) Paulus, ex. Handb. 2, 502 ff. vgl. Hase, L. J. §. 111.

26) vgl. Strauß im Tübinger Magazin. 2, S. 68 ff.

des Fischmauls ausdrücklich bemerkt, wenn nicht eben in demselben das Begehrte gefunden werden sollte? Paulus findet darin nur die Anweisung, den Fisch ungesäumt vom Angel zu lösen, um ihn lebendig zu erhalten und desto eher verkäuflich zu machen. Zu dem Befehl, das Maul des Fisches zu öffnen, könnte allerdings, wenn sonst nichts dabei stände, die Herausnahme des Angels als Zweck und Erfolg hinzugedacht werden: da aber εἰρήσεις στατῆρα dabeisteht, so ist unverkennbar dieses als nächster Zweck des Maulöffnens bezeichnet. Das Gefühl, dafs, so lange von einem Aufthun des Maules am Fisch in der Stelle die Rede sei, auch der Stater als in demselben zu findender vorausgesezt werde, bewog die rationalistischen Erklärer, das σῶμα wo möglich auf ein anderes Subjekt als den Fisch zu beziehen, und da war nur der Fischer, Petrus, übrig. Da nun aber das σῶμα durch das dabeistehende αὐτῦ an den Fisch gebunden scheint, so hat Dr. Paulus, den Vorschlag eines Freundes, statt αὐτῦ, εἰρήσεις geradezu ἀνοίξεις zu lesen, mildernd oder überbietend, das stehen gelassene αὐτῦ von σῶμα getrennt, adverbialisch genommen, und übersezt: du darfst dann nur deinen Mund aufthun, um den Fisch feilzubieten, so wirst du auf der Stelle (αὐτῦ) einen Stater für denselben ausbezahlt bekommen. Wie konnte aber, mufste man noch fragen, in dem fischreichen Kapernaum ein einziger Fisch so theuer bezahlt werden? daher nahm dann Paulus das τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον collectiv: nimm allemal den Fisch, der dir zuerst aufstöfst, und mache so fort, bis du eines Staters werth erangelt hast.

Werden wir durch die Reihe von Gewaltthätigkeiten, welche zur natürlichen Erklärung dieser Erzählung nöthig sind, wieder zu derjenigen zurückgewiesen, welche hier ein Wunder findet, und erscheint uns doch nach dem früher Bemerkten dieses Wunder als abenteuerlich und unnöthig, mithin als unglaublich: so bleibt nichts übrig,

als auch hier ein sagenhaftes Element vorauszusetzen. Dieſs hat man so versucht, daſs man ein wirkliches aber natürliches Faktum als zum Grunde liegend annahm, daſs nämlich Jesus einmal den Petrus angewiesen habe, so lange zu fischen, bis die Tempelsteuer erangelt wäre, woraus dann die Sage entstanden sei, der Fisch habe die Steuermünze im Maule gehabt [27]). Diesen immer ungenügenden Mittelweg zwischen natürlicher und mythischer Erklärung zu vermeiden, denken wir uns lieber als Veranlassung dieser Anekdote das vielbenüzte Thema von einem Fischfang des Petrus auf der einen, und die bekannten Erzählungen von Kostbarkeiten, die im Leibe von Fischen gefunden worden, auf der andern Seite. Petrus war, wie wir aus Matth. 4, Luc. 5, Joh. 21. wissen, in der evangelischen Sage der Fischer, welchem Jesus in verschiedenen Formen, zunächst symbolisch, dann eigentlich, den reichen Fang bescheert hatte. Das Werthvolle des Fangs tritt nun hier als Geldmünze heraus, welche, wie dergleichen Dinge sonst im Bauche von Fischen, so durch eine Steigerung des Wunders gleich im Maule des Fisches gefunden werden sollte. Daſs es gerade der zur Tempelsteuer erforderliche Stater ist, könnte durch eine wirkliche Äusserung Jesu über sein Verhältniſs zu dieser Abgabe, welche zufällig mit jener Anekdote in Verbindung kam, veranlaſst sein, oder könnte umgekehrt der in der Sage vom Fischfang zufällig vorhandene Stater an die Tempelabgabe, welche für zwei Personen eben so viel betrug, und den darauf bezüglichen Ausspruch Jesu erinnert haben.

In diesen mährchenhaften Ausläufer endigen die See- und Fisch-Anekdoten.

§. 98.

Die wunderbare Speisung.

Wie in den zulezt betrachteten Geschichten Jesus be-

27) Reimar. bibl. Theol. 1. S. 200. vgl. Hase a. a. O.

stimmend und besänftigend auf die vernunftlose und selbst auf die leblose Natur einwirkte: so wirkt er in denjenigen Erzählungen, zu deren Betrachtung wir jetzt fortschreiten, sogar vermehrend nicht allein auf Naturgegenstände, sondern selbst auf künstlich verarbeitete Naturprodukte.

Dafs Jesus zubereitete Nahrungsmittel auf wunderbare Weise vermehrt, mit wenigen Broten und Fischen eine grofse Menschenmenge gespeist habe, erzählen uns mit seltener Einstimmigkeit sämmtliche Evangelisten (Matth. 14, 13 ff. Marc. 6, 30 ff. Luc. 9, 10 ff. Joh. 6, 1 ff.). Und glauben wir den beiden ersten von ihnen, so hat Jesus dieſs nicht bloſs Einmal gethan, sondern Matth. 15, 32 ff. Marc. 8, 1 ff. wird eine zweite Speisung erzählt, bei der es im Wesentlichen ebenso wie bei der ersten zuzieng. Sie fällt der Zeit nach etwas später; der Ort ist etwas anders bezeichnet, und die Dauer des Aufenthalts der Menge bei Jesu abweichend angegeben; auch ist, was mehr besagen will, das Gröſsenverhältniſs zwischen dem Speisevorrath und der Menschenmenge ein verschiedenes, indem das erstemal mit 5 Broten und 2 Fischen 5000, das zweitemal mit 7 Broten und wenigen Fischen 4000 Mann gesättigt werden, und dort 12, hier 7 Körbe mit Brocken übrig bleiben. Demungeachtet ist nicht nur die Substanz der Geschichte auf beiden Seiten ganz dieselbe: Sättigung einer Volksmenge mit unverhältnismäſsig wenigen Nahrungsmitteln, sondern auch die Ausmalung der Scene ist in den Grundzügen ganz analog: beidemale das Lokal eine einsame Gegend in der Nähe des galiläischen Sees; beidemale die Veranlassung des Wunders ein zu langes Verweilen des Volks bei Jesu; beidemale bezeigt Jesus Lust, die Menge aus eigenen Mitteln zu speisen, was die Jünger als eine unmögliche Sache betrachten; beidemale besteht der disponible Speisevorrath in Broten und Fischen; beidemale läſst Jesus die Leute sich lagern und theilt ihnen nach gesprochenem Dankgebet durch Vermittlung seiner Jünger

aus; beidemale werden sie vollkommen satt, und es kann noch eine unverhältnifsmäfsig grofse Menge übrig gebliebener Brocken in Körbe gesammelt werden; endlich einmal wie das andere setzt Jesus nach vollbrachter Speisung über den See.

Bei dieser Wiederholung desselben Faktums macht namentlich die Frage Schwierigkeit, ob es wohl denkbar sei, dafs die Jünger, nachdem sie selbst mitangesehen hatten, wie Jesus mit wenigen Nahrungsmitteln eine grofse Menge zu speisen vermochte, dennoch bei einem zweiten ähnlichen Fall jenen ersten spurlos vergessen gehabt, und gefragt haben sollten: *πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι, ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον;* Wenn man sich für eine solche Vergefslichkeit der Jünger darauf beruft, dafs sie auf ähnliche unbegreifliche Weise die Erklärungen Jesu über sein bevorstehendes Leiden und Sterben vergessen gehabt haben, als dasselbe eintrat [1]), so ist es ja ebenso noch eine obschwebende Frage, ob nach so deutlichen Voraussagen Jesu sein Tod den Jüngern so unerwartet hätte sein können? Denkt man sich aber zwischen beide Speisungen eine längere Zeit und eine Anzahl analoger Fälle hinein, wo aber Jesus nicht für gut gefunden habe, auf wunderbare Weise zu helfen [2]), so sind diefs theils reine Erdichtungen, theils bliebe auch so unbegreiflich, wie die gar zu spre-

1) Olshausen, 1, S. 512. Die ebendas. in der Anmerkung geltend gemachte Instanz, dass laut des *ἄρτος οὐκ ἔλαβομεν* Matth. 16, 7. die Jünger auch nach der zweiten Speisung noch sich nicht gemerkt hatten, wie man in der Nähe des Menschensohns keine Speise für den Leib mitzunehmen brauche, beweist deswegen nichts, weil die Umstände hier ganz andere waren. Dass aus der wunderbaren Sättigung des zufällig in der Wüste verspäteten Volks die Jünger nicht den bequemen Schluss zogen, welchen der bibl. Comm. daraus zieht, kann ihnen nur zur Ehre gereichen.

2) Vers. ebendas.

ebende Ähnlichkeit der Umstände vor der zweiten Speisung mit denen vor der ersten auch nicht Einen der Jünger an diese sollte erinnert haben. Mit Recht behauptet daher Paulus, hätte Jesus schon einmal die Menge durch ein Wunder gespeist gehabt, so würden beim zweiten Mal die Jünger auf seine Erklärung, er möge das Volk nicht nüchtern entlassen, ihn getrost zur Wiederholung des vorigen Wunders aufgefordert haben.

Jedenfalls daher, wenn Jesus zu zwei verschiedenen Malen eine Volksmenge mit unverhältnifsmäfsig geringem Vorrath gesättigt hat, müfste man mit einigen Kritikern annehmen, dafs aus der Erzählung von der einen Begebenheit viele Züge in die von der andern übergegangen, und so beide, ursprünglich sich unähnlicher, in der mündlichen Überlieferung immer mehr ausgeglichen worden seien, wobei also namentlich die zweifelnde Frage der Jünger nur das erste, nicht aber auch das zweitemal vorgekommen sein könnte [5]). Für eine solche Assimilation kann der Umstand zu sprechen scheinen, dafs der vierte Evangelist, der namentlich in den Zahlangaben auf Seiten der ersten Speisung des Matthäus und Markus ist, doch von deren zweiter Speisungsgeschichte die Züge hat, dafs eine Anrede Jesu, nicht der Jünger, die Scene eröffnet, und dafs das Volk zu Jesu auf einen Berg kommt. Allein wenn man hiebei die Grundzüge: Wüste, Speisung des Volks, Aufsammeln der Brocken, auf beiden Seiten stehen läfst, so ist auch ohne jene Frage der Jünger immer noch unwahrscheinlich genug, dafs eine solche Scene sich auf so ganz ähnliche Weise wiederholt haben sollte; läfst man hingegen auch jene allgemeinen Züge bei der einen Geschichte fallen, so ist nicht weiter einzusehen, wie man die Treue der evangelischen Erzählung in Bezug auf den Hergang der

5) Gratz, Comm. z. Matth. 2, S. 90 f. Strauss, über den Urspr. S. 97.

zweiten Speisung auf allen Punkten in Anspruch nehmen, und doch an der Angabe, dafs eine solche vorgefallen, festhalten kann, zumal nur Matthäus und der ihm folgende Markus von derselben wissen.

Daher haben neuere Kritiker, mit mehr [4]) oder weniger [5]) Entschiedenheit, die Ansicht ausgesprochen, es sei hier ein und dasselbe Faktum durch Mifsverstand des ersten Evangelisten, welchem der zweite folgte, verdoppelt worden. Von der wunderbaren Speisung seien verschiedene Erzählungen im Umlauf gewesen, welche namentlich in den Zahlangaben von einander abwichen, und nun habe der Verfasser des ersten Evangeliums, welchem jede Wundergeschichte weiter ein willkommener Fund, und der deshalb zu kritischer Reduktion zweier verschieden lautenden Erzählungen der Art wenig geeignet war, beide in seine Sammlung aufgenommen. Dann erklärt sich vollkommen, wie bei der zweiten Speisung die Jünger noch einmal so ungläubig sich äussern können: weil nämlich auch die zweite Geschichte da, wo der Verfasser des ersten Evangeliums sie hernahm, die einzige und erste gewesen war, und der Evangelist verwischte diesen Zug nicht, weil er überhaupt die beiden Erzählungen ganz so, wie er sie hörte oder las, seiner Schrift einverleibt zu haben scheint, was sich unter Anderem auch in der Constanz zeigt, mit welcher er und der ihm nachschreibende Markus nicht nur in der Darstellung der Begebenheiten selbst, sondern auch in der späteren Erwähnung derselben Matth. 16, 9 f. Marc. 8, 19 f. bei der ersten Speisung die Körbe durch κόφινοι, bei der zweiten durch σπυρίδες bezeichnet [6]). Freilich

---

4) Thiess, krit. Commentar, 1, S. 168 ff. Schulz, über d. Abendm. S. 311. vgl. Fritzsche, in Matth. p. 523.

5) Schleiermacher, über den Lukas, S. 145. Strauss a. a. O. S. 95 ff. Hase, §. 97.

6) vgl. Sauppe a. a. O. S. 105.

wird mit Recht behauptet, dafs der Apostel Matthäus unmöglich einerlei für zweierlei habe aufgreifen, und eine gar nicht vorgefallene neue Geschichte erzählen können [7]): aber die Wirklichkeit einer doppelten Speisung folgt nur dann hieraus, wenn man den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums schon voraussezt, der doch erst zu beweisen ist. Wenn ferner Paulus einwirft, die Verdoppelung jenes Faktums wäre ohne allen Vortheil für die Sache des Evangelisten gewesen, und Olshausen dieſs aber dahin entwickelt, dafs die Sage die zweite Speisungsgeschichte nicht so einfach und nüchtern, wie die erste, gelassen haben würde: so kann dieses begehrliche Reden, es sei etwas keine Erdichtung, weil es als solche noch ausgeschmückter sein müfste, eigentlich geradezu abgewiesen werden, weil es, jedes bestimmten Mafsstabs entbehrend, unter allen Umständen wiederkehren, und am Ende das Mährchen selbst nicht mährchenhaft genug finden wird; insbesondre aber hier ist es deſswegen völlig leer, weil es die Erzählung von der ersten Speisung als eine historisch genaue voraussezt: haben wir in dieser schon ein sagenhaftes Produkt, so braucht sich die Variation davon, die zweite Speisungsgeschichte, nicht noch durch besondre traditionelle Züge auszuzeichnen. Doch nicht blofs nicht in's Wunderbarere ist die Erzählung von der zweiten Speisung gegenüber von der ersten ausgeschmückt, sondern, indem sie, die Menge der Nahrungsmittel vermehrend, die Zahl der Gesättigten vermindert, verringert sie damit das Wunder, und in diesem Antiklimax findet man die sicherste Bürgschaft für die Wirklichkeit der zweiten Speisung, indem, wer zu der ersten noch eine weitere hinzudichten wollte, dieselbe wohl auch überboten, und statt der 5000 Menschen nicht 4000, sondern 10,000 gesezt haben würde [8]).

7) Paulus, ex. Handb. 2, S. 515. Olshausen, 1, S. 512.

8) Olshausen, S. 513.

Auch diese Argumentation beruht auf der unbegründeten Voraussetzung, dafs die erste Speisung historisch sei, wobei Olshausen selbst den Gedanken hat, dafs einer wohl auch die zweite für die historische Grundlage, und die erste für die sagenhafte Zuthat ansehen könnte, und dann verhielte sich die erdichtete zur wahren, wie gefordert würde, als Steigerung. Wenn er nun aber hiegegen bemerkt, wie unwahrscheinlich es sei, dafs der unlautere Referent das ächte Faktum als das geringere nachbringe, und das falsche voranstelle, vielmehr wolle ein solcher die Wahrheit überbieten, und stelle deßhalb immer das Erdichtete als das Glänzendere hinten an: so zeigt er damit aufs Neue, dafs er sich auf die mythische Ansicht von den biblischen Erzählungen nicht einmal soweit versteht, als zu ihrer Beurtheilung nöthig ist. Denn von einem unlauteren Referenten, welcher absichtlich die wahre Speisungsgeschichte hätte überbieten wollen, spricht hier Niemand, und am wenigsten erklärt irgend wer den Matthäus für einen solchen, sondern, mit vollkommenster Redlichkeit, ist die Meinung, hatte der eine von 5000, der andre von 4000 Gesättigten geschrieben, ebenso redlich schrieb der erste Evangelist Beides nach, und eben weil er völlig arg- und absichtslos zu Werke gieng, kam es ihm auch nicht darauf an, welche von beiden Geschichten voran- oder nachstehe, die bedeutendere oder die von minderem Belange, sondern er liefs sich hierin durch zufällige Umstände, wie dafs er die eine mit Begebenheiten zusammengestellt fand, die ihm die früheren, die andre mit solchen, die ihm die späteren schienen, bestimmen. Hiemit haben wir indefs blofs das negative Resultat, dafs der doppelten Erzählung der ersten Evangelien nicht zwei verschiedene Begebenheiten können zum Grunde gelegen haben: welche, und ob überhaupt eine von beiden historisch begründet sei, mufs Gegenstand einer eigenen Untersuchung werden.

Wenn, um dem magischen Scheine auszuweichen, wel-

eben das vorliegende Wunder vor andern hat, Olshausen dasselbe mit dem Gemüthszustand der betheiligten Personen in Beziehung sezt, und die wunderbare Speisung durch den geistlichen Hunger der Menge vermittelt wissen will: so ist dieſs nur ein zweideutiges Reden, das bei dem ersten Versuch, den Sinn desselben festzustellen, in Nichts zerfällt. Denn bei Heilungen z. B. besteht nach der hier vorausgesezten Ansicht jene Vermittlung darin, daſs das Gemüth des Kranken sich der Einwirkung Jesu gläubig öffnet, so daſs bei fehlendem Glauben auch der Wunderkraft Jesu der erforderliche Anknüpfungspunkt im Menschen fehlt: hier also ist die Vermittlung eine reale. Sollte nun hier dieselbe Art von Vermittlung stattgehabt, und also bei denjenigen von der Menge, welche etwa ungläubig waren, die sättigende Einwirkung Jesu keinen Eingang gefunden haben: so müſste hier die Sättigung wie dort die Heilung als etwas von Jesu geradezu und ohne vorangegangene Vermehrung der äusserlich vorhandenen Nahrungsmittel in dem Leibe der Hungrigen Gewirktes angesehen werden. Allein eine solche Vorstellung von der Sache wird, wie Paulus mit Recht erinnert, und auch Olshausen andeutet, durch die Bemerkung der Evangelisten abgeschnitten, daſs unter die Menge wirklich Speisen vertheilt worden seien, daſs von diesen jeder, so viel er wollte, genossen habe, und daſs am Ende noch mehr als ursprünglich vorräthig gewesen, übrig geblieben sei. Die hierin liegende äusserlich und objektiv vorgegangene Vermehrung der Nahrungsmittel kann nun doch nicht durch den Glauben des Volks auf reale Weise vermittelt gedacht werden, so daſs jener Glaube zum Gelingen der Brotvermehrung mitwirken muſste, die Vermittlung kann vielmehr nur eine teleologische gewesen sein, d. h. daſs um eines gewissen Gemüthszustands der Menge willen Jesus die Speisung vornahm. Eine solche Vermittlung aber giebt mir nicht die mindeste Hülfe, mir den fraglichen Vorgang denkbarer zu machen.

denn nicht, warum es so, sondern wie es zugegangen sei, ist die Frage. So beruht mithin Alles, was Olshausen hier gethan zu haben glaubt, um das Wunder denkbarer zu machen, auf der Amphibolie des Ausdrucks: Vermittlung, und es bleibt die Undenkbarkeit einer unmittelbaren Einwirkung des Willens Jesu auf die vernunftlose Natur dieser Geschichte mit den zulezt erwogenen gemein.

Doch eigenthümlich vor den andern ist ihr die Schwierigkeit, dass hier nicht bloss wie bisher von einer den Naturgegenständen ertheilten Richtung oder Modifikation, sondern von einer Vermehrung derselben, und zwar in's Ungeheure, die Rede ist. Zwar ist uns nichts alltäglicher, als Wachsthum und Vermehrung der Naturgegenstände, wie sie z. B. vom Samenkorn in den Parabeln vom Säemann und vom Senfkorn dargestellt ist. Allein diese geschieht erstlich nicht ohne Zutritt anderer Naturdinge, wie Erde, Wasser, Luft, so dass auch hier, nach dem bekannten Saz der Naturlehre, nicht eigentlich die Substanz vermehrt, sondern nur die Accidenzien verwandelt werden; zweitens geschieht dieser Process so, dass er seine verschiedenen Stadien in entsprechenden Zeitdistanzen zurücklegt. Hier dagegen, bei der Vermehrung der Nahrungsmittel durch Jesus, findet weder das Eine noch das Andere statt: das Brot in der Hand Jesu hängt nicht mehr, wie der Halm, auf welchem die Frucht wuchs, mit dem mütterlichen Boden zusammen, noch geschieht seine Vermehrung allmählig, sondern plözlich.

Das aber eben soll das Wunderbare an der Sache sein, und namentlich nach der lezteren Seite hin das gegenwärtige Wunder ein beschleunigter Naturprocess genannt werden können. Was von der Aussaat bis zur Ernte in drei Vierteljahren geschieht, soll da in Minuten unter der Austheilung der Speise geschehen sein; denn einer Beschleunigung seien die Naturentwicklungen fähig, und einer wie

grofsen, das sei nicht zu bestimmen [9]). Ein beschleunigter Naturprocefs wäre es gewesen, wenn in Jesu Hand je ein Korn hundertfältige Frucht getragen und zur Reife gebracht, und er die vermehrten Körner aus immer vollen Händen dem Volke hingeschüttet hätte, um sie von diesem zerreiben, kneten und backen, oder in der Wüste, wo sie waren, roh aus den Hülsen heraus geniessen zu lassen; wenn er einen lebendigen Fisch genommen, und die Eier in dessen Leibe plözlich hervorgerufen, befruchtet, und zu ausgewachsenen Fischen gemacht hätte, welche dann die Jünger oder das Volk hätten sieden oder braten mögen. So hingegen nimmt er nicht Korn in die Hand, sondern Brot, und auch die Fische müssen, so wie sie in Stücken ausgetheilt werden, irgendwie zubereitet, vielleicht, wie Luc. 24, 42. vgl. Joh. 21, 9. gebraten, oder eingesalzen gewesen sein. Hier ist also auf beiden Seiten kein reines, lebendiges Naturprodukt mehr, sondern ein todtes und durch Kunst modificirtes; um ein solches in einen Naturprocefs jener Art zu versetzen, hätte Jesus vor Allem durch seine Wunderkraft aus dem Brot wieder Körner, aus den Bratfischen wieder rohe und lebende machen, dann geschwind die beschriebene Vermehrung vornehmen, endlich sämmtliches Vermehrte vom Naturzustand in den künstlichen zurückversetzen müssen. So wäre mithin dieses Wunder zusammengesezt 1) aus einer Wiederbelebung, welche alle sonst in den Evangelien erzählte an Mirakulosität überträfe; 2) aus einem höchst beschleunigten Naturprocefs, und 3) aus einem unsichtbar vorgenommenen und ebenfalls höchst beschleunigten Kunstprocefs, indem alle die langen Proceduren des Müllers und Bäckers auf der einen, und des Kochs auf der andern Seite durch Jesu Wort in einem Augenblick müfsten vor sich gegangen sein. Wie mag also Olshausen sich selbst und den glaubigen Leser durch den

9) So nach Paulus, Olshausen, 1, S. 489 f. vgl. Hase, §. 97.

annehmlich klingenden Ausdruck: beschleunigter Naturprocefs, täuschen, wenn doch dieser die Sache, von der die Rede ist, nur zum dritten Theil bezeichnet?

Wie sollen wir uns nun ein solches Wunder zur Anschauung bringen, und in welchen Moment des Herganges es versetzen? In Betreff des Lezteren sind nach der Anzahl der in unsrer Erzählung handelnden Gruppen drei Ansichten möglich, indem entweder in den Händen Jesu, oder in denen der austheilenden Jünger, oder endlich erst in denen des empfangenden Volks die Vermehrung vor sich gegangen sein kann. Die leztere Vorstellung ist theils bis zum Abenteuerlichen minutiös, wenn man sich Jesum und die Apostel denken will, mit Behutsamkeit, dafs es doch ja ausreichen möge, Krümchen vertheilend, die in den Händen der Empfänger zu Stücken anschwellen, theils wäre es nicht wohl möglich gewesen, für eine Masse von 5000 Mann aus 5 Broten, welche nach hebräischer Sitte, und da sie ja ein Knabe trug, nicht sehr grofs können gewesen sein, und vollends aus 2 Fischen für jeden ein, wenn auch noch so kleines, Stückchen herauszubringen. Unter den zwei übrigen Vorstellungsweisen finde ich es mit Olshausen am angemessensten, dafs unter den schöpferischen Händen Jesu sich die Nahrungsmittel vermehrt, und er neue und immer neue Stücke den vertheilenden Jüngern geboten habe. Zur Anschauung kann man sich dann den Vorgang auf die doppelte Art zu bringen suchen, dafs man entweder sich vorstellt, so oft ein Brotkuchen und ein Fisch zu Ende war, sei aus den Händen Jesu ein neuer gekommen, oder man denkt sich, die einzelnen Brotkuchen und Fische seien gewachsen, so dafs, wie ein Stück abgebrochen wurde, es sich so lange wieder ergänzte, bis berechnetermafsen die Reihe an den folgenden kommen konnte. Die erstere Vorstellung scheint dem Texte fremd zu sein, welcher, wenn er von Brocken ἐκ τῶν πέντε ἄρτων spricht (Joh. 6, 13.), schwerlich eine Vermehrung dieser

Anzahl voraussezt, und so bleibt nur die zweite, durch deren poëtische Ausmalung Lavater der orthodoxen Ansicht einen schlechten Dienst erwiesen hat [10]). Denn dieses Wunder gehört zu denjenigen, welche nur so lange einigermafsen glaublich erscheinen können, als man sie im Halbdunkel einer unbestimmten Vorstellung zu halten weifs: sobald man dieselben an's Licht ziehen und in allen Theilen genau anschauen will, lösen sie sich in Nebelgebilde auf. Brote, die in den Händen der Austheilenden wie angefeuchtete Schwämme aufquellen. Bratfische, welchen, wie dem lebendigen Krebs die abgerissenen Scheeren allmählig, so die abgebrochenen Theile plözlich wieder wachsen, gehören offenbar nicht in das Reich der Wirklichkeit, sondern in ein ganz anderes.

Wie grofsen Dank verdient daher auch hier die rationalistische Auslegung, wenn es wahr ist, dafs sie uns von der Zumuthung, ein so unerhörtes Wunder anzunehmen, auf die leichteste Weise zu befreien weifs. Hören wir Dr. Paulus [11]), so wollen die Evangelisten gar kein Wunder erzählen, und das Wunder ist erst von den Erklärern in ihren Bericht hineingetragen worden. Was sie erzählen, ist nach ihm nur so viel, dafs Jesus seinen geringen Vorrath an Lebensmitteln habe austheilen lassen, und dafs in Folge dessen die ganze Menge genug zu essen bekommen habe. Hier sei jedenfalls das Mittelglied ausgelassen, welches näher angebe, wie es möglich gewesen, dafs, unerachtet Jesus nur so wenige Lebensmittel zu bieten hatte, dennoch die grofse Volksmasse habe gesättigt werden können. Ein sehr natürliches Mittelglied aber ergebe sich aus der historischen Combination der Umstände. Da nach Vergleichung von Joh. 6, 4. die Menge wahrscheinlich zum gröfseren Theil aus einer Festkaravane bestan-

10) Jesus Messias, 2. Bd. No. 14. 15 und 20.
11) exeg. Handb. 2, S. 205 ff.

den habe, so könne sie nicht ohne alle Speisevorräthe gewesen, und nur einigen Ärmeren vielleicht der Vorrath bereits ausgegangen gewesen sein. Um nun die besser Versehenen zur Mittheilung an die, denen es fehlte, zu veranlassen, habe Jesus ein Mahl veranstaltet, und sei mit eigenem Beispiele in der Mittheilung dessen, was er und seine Jünger von ihrem geringen Vorrath entbehren konnten, vorangegangen; dieser Vorgang habe Nachahmung gefunden, und so sei, indem Jesu Brotaustheilung eine allgemeine Mittheilung veranlafste, der ganze Volkshaufe satt geworden. Allerdings müsse man dieses natürliche Mittelglied in den Text erst hineindenken; da jedoch das übernatürliche, welches man gewöhnlich annehme, die wunderbare Brotvermehrung, ebenso wenig ausdrücklich angegeben sei, sondern beide gleicherweise hinzugedacht werden müssen: so könne man nicht anders, als für das natürliche sich entscheiden. — Doch das hier behauptete gleiche Verhältnifs der beiden Mittelglieder zum Text findet in der That nicht statt. Sondern, während zum Behuf der natürlichen Erklärung ein neues austheilendes Subjekt (die besser Versehenen unter der Menge), und ein neues ausgetheiltes Objekt (deren Vorräthe), sammt der Handlung des Austheilens von diesen hinzugedacht werden mufs: begnügt sich die supranaturalistische Erklärung mit dem vorhandenen Subjekt (Jesu und seinen Jüngern), Objekt (deren kleinem Vorrath) und dessen Austheilung, und läfst nur die Art hinzudenken, wie dieser Vorrath zur Sättigung der Menge zulänglich gemacht wurde, indem er sich nämlich unter Jesu (oder seiner Jünger) Händen wunderbar vermehrte. Wie kann man hier noch behaupten, dem Text liege keines von beiden Mittelgliedern näher als das andere? Dafs die wunderbare Vermehrung der Brote und Fische verschwiegen ist, erklärt sich daraus, dafs dieser Vorgang selbst sich nicht für die Anschauung festhalten lassen will, daher besser nur nach dem Erfolg bezeichnet

wird: wie aber will man erklären, dafs von der durch Jesum hervorgerufenen Mittheilsamkeit der übrigen mit Vorrath Versehenen nichts gesagt ist? Zwischen das ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις (Matth. 14, 19.) und καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν (V. 20.) jene Mittheilung der Andern hineinzudenken, ist reine Willkühr, wogegen durch das καὶ τῶν ὀψαρίων ἐμέρισε πᾶσιν (Marc. 6, 41.) unverkennbar angezeigt ist, dafs nur die 2 Fische — und also auch nur die 5 Brote — das Object der Theilung für Alle waren [12]). Ganz besonders aber kommt diese natürliche Erklärung mit den Körben in Verlegenheit, welche, nachdem Alle satt geworden, Jesus noch mit den übrig gebliebenen Brocken füllen liefs. Wenn hier der vierte Evangelist sagt: συνάγαγον οὖν, καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων, ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν (6, 13.): so scheint doch hiedurch deutlich genug gesagt zu sein, dafs eben von jenen 5 Broten, nachdem 5000 Mann sich von denselben gesättigt, noch 12 Körbe voll Brocken, also mehr als der ursprüngliche Vorrath betragen hatte, übrig geblieben seien. Hier hat daher der natürliche Erklärer die abenteuerlichsten Wendungen nöthig, um dem Wunder auszuweichen. Zwar, wenn die Synoptiker nur schlechtweg sagen, man habe die Überreste des Mahls gesammelt, und mit denselben 12 Körbe gefüllt, so könnte man vom Standpunkt der natürlichen Erklärung etwa denken, Jesus habe aus Achtung für die Gottesgabe auch das, was die Versammlung von den eigenen Vorräthen liegen liefs, durch seine Jünger aufsammeln lassen. Allein, wie das, dafs das Volk das übrig Gebliebene liegen liefs und nicht zu sich steckte, anzudeuten scheint, dafs es die gereichten Nahrungsmittel als fremdes Eigenthum behandelte: so scheint Jesus, indem er es ohne Weiteres durch seine Jünger einsammeln

12) Olshausen, 1, S. 488.

läſst, es als sein Eigenthum zu betrachten. Daher nimmt denn Paulus das ἦραν κ. τ. λ. der Synoptiker nicht von einem auf das Essen erst gefolgten Aufsammeln des nach Sättigung der Menge Übriggebliebenen, sondern von dem Überfluſs ihres geringen Vorraths, welchen die Jünger, nachdem sie das für Jesum und sie selbst Erforderliche zurückgethan, vor dem gemeinsamen Mahle und um ein solches zu veranlassen, herumgetragen haben. Wie kann aber, wenn nach ὄφιγον καὶ ἐχορτάσθησαν unmittelbar καὶ ἦραν folgt, damit auf die Zeit vor dem Essen zurückgesprungen sein? müſste es nicht nothwendig wenigstens ἦραν γάρ heiſsen? Ferner, wie kann, nachdem eben gesagt war, das Volk habe sich satt gegessen, τὸ περισσεῦσαν, vollends wenn, wie bei Lukas, αὐτοῖς dabei steht, etwas Anderes als das vom Volk Übergelassene bedeuten? Endlich, wie ist es möglich, daſs von 5 Broten und 2 Fischen, nachdem Jesus und seine Jünger ihren Bedarf genommen, oder selbst ohne dieſs, 12 Körbe zur Austheilung an das Volk gefüllt werden konnten? Doch noch seltsamer geht es bei Erklärung der johanneischen Stelle zu. Wegen der Anweisung Jesu, das Übriggebliebene zu sammeln, ἵνα μή τι ἀπόληται, scheint der folgenden Angabe, daſs sie von dem Überschuſs der 5 Brote 12 Körbe gefüllt haben, die Beziehung auf die Zeit nach dem Mahle nicht entzogen werden zu können, wobei dann ohne wunderbare Brotvermehrung nicht abzukommen wäre. Lieber reiſst daher Paulus von dem συνήγαγον οὖν das in Einem fortlaufende καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνας κ. τ. λ. ab, und läſst nun hier die Rede, noch härter als bei den Synoptikern, ohne alle Andeutung auf Einmal in das *Plusquamperfectum* und in die Zeit vor dem Mahle zurückspringen.

Auch hier demnach löst die natürliche Erklärung ihre Aufgabe nicht: dem Texte bleibt sein Wunder, und wenn wir Gründe haben, dieses unglaublich zu finden, so müssen wir untersuchen, ob die Erzählung des Textes

wirklich Glauben verdiene? Für ihre ausgezeichnete Glaubwürdigkeit führt man gewöhnlich die Übereinstimmung sämmtlicher 4 Evangelisten in derselben an: aber diese Übereinstimmung ist so vollständig nicht. Zwar die Differenzen, welche zwischen Matthäus und Lukas, und wieder zwischen diesen beiden und dem auch hier ausmalenden Markus stattfinden, ferner zwischen sämmtlichen Synoptikern und Johannes darin, dass jene den Vorgang schlechtweg an einen τόπος ἔρημος, dieser aber auf ein ὄρος versetzt, und dass den Synoptikern zufolge die Handlung durch eine Anrede der Jünger, nach Johannes durch eine Frage Jesu eröffnet ist (zwei Züge, worin, wie bereits bemerkt, die johanneische Erzählung sich dem Bericht des Matthäus und Markus von der zweiten Speisung nähert), endlich noch die Differenz, dass die Reden, welche die drei ersten Evangelisten unbestimmt τοῖς μαθηταῖς in den Mund legen, der vierte in seiner individualisirenden Weise namentlich dem Philippus und Andreas leiht, welcher letztere auch als Träger der Brote und Fische bestimmt ein παιδάριον angiebt, — diese Abweichungen können wir als minder wesentlich übergehen, um nur an Eine uns zu halten, welche tiefer eingreift. Während nämlich nach den synoptischen Berichten Jesus die Volksmenge zuerst lange belehrt und ihre Kranken geheilt hatte, und erst durch den einbrechenden Abend und die bemerkte Verspätung veranlasst wurde, sie noch zu speisen: ist bei Johannes, sobald er nur die Augen aufhebt und das Volk heranziehen sieht, Jesu erster Gedanke der, welchen er in der Frage an den Philippus ausspricht: woher Brot nehmen, um diese zu speisen? oder, da er dieß nur πειράζων fragte, wohlwissend, τί ἤμελλε ποιεῖν, der Vorsatz, hier eine wunderbare Speisung zu veranstalten. Wie konnte denn aber Jesu beim ersten Herannahen des Volks sogleich die Aufgabe entstehen, ihm zu essen zu geben? Deßhalb kam es ja gar nicht zu ihm, sondern um seiner Lehre und

Heilkraft wirken. Er mußte sich also ganz aus eigenem Antrieb jene Aufgabe stellen, um seine Wundermacht in einer recht ausgezeichneten Probe zu beweisen. Aber that er auch je sonst ein Wunder so ohne Noth und selbst ohne Veranlassung, ganz eigenwillig, nur um ein Wunder zu verrichten? Ich weiß es nicht stark genug auszusprechen, wie unmöglich hier das Essen Jesu erster Gedanke sein, wie unmöglich er dem Volk sein Speisungswunder in dieser Weise aufdringen konnte. Hier geht also die synoptische Darstellung, in welcher das Wunder doch einen Anlaß hat, der des vierten Evangelisten bedeutend vor, welcher, zum Wunder eilend, die nöthige Motivirung desselben überspringt, und Jesum die Gelegenheit zu demselben machen, nicht abwarten läßt. So konnte ein Augenzeuge nicht erzählen, und wenn somit der Bericht desjenigen Evangeliums, welchem man jetzt die größte Authorität einräumt, als unhistorisch bei Seite gestellt werden muß: so sind bei den übrigen die oben bewegten Schwierigkeiten der Thatsache hinreichende Gründe, ihre historische Zuverlässigkeit zu bezweifeln, besonders wenn sich neben diesen negativen auch positive Gründe auffinden lassen, welche eine unhistorische Entstehung unsrer Erzählung denkbar machen.

Solche Veranlassungen finden sich wirklich sowohl innerhalb der evangelischen Berichte selbst, als ausserhalb ihrer in der A. T.lichen Geschichte und dem jüdischen Volksglauben. In ersterer Beziehung ist es bemerkenswerth, daß sowohl bei den Synoptikern als bei Johannes an die durch Jesum vollzogene Speisung mit eigentlichem Brote mehr oder minder unmittelbar Reden Jesu von Brot und Brotmasse in uneigentlichem Sinne angehängt sind, nämlich hier die Aussprüche vom wahren Himmels- und Lebensbrot, das Jesus gebe (Joh. 6, 27 ff.), dort die vom falschen Sauerteig der Pharisäer und Sadducäer, nämlich ihrer falschen Lehre und Heuchelei (Matth. 16, 5 ff. Marc.

8, 14 ff. vgl. Luc. 12, 1.), und beiderseits wird diese bildliche Rede Jesu irrig von eigentlichem Brot verstanden. Hienach läge die Vermuthung nicht allzufern, wie in den angeführten Stellen das Volk und die Jünger, so habe auch die erste christliche Überlieferung das von Jesu uneigentlich Gemeinte eigentlich gefaßt, und wenn er sich etwa in bildlicher Rede bisweilen als denjenigen dargestellt hatte, welcher dem verirrten und hungernden Volke das wahre Lebensbrot, die beste Zukost, zu reichen vermöge, womit er vielleicht den Sauerteig der Pharisäer in Gegensatz stellte: so habe dieß in der Sage, ihrer realistischen Richtung gemäß, die Wendung genommen, als ob Jesus wirklich einmal in der Wüste hungernde Volksmassen wunderbar gespeist hätte. Wenn das vierte Evangelium die Reden vom Himmelsbrot als veranlaßt durch die Speisung hinstellt, so könnte das Verhältniß leicht umgekehrt dieß gewesen sein, daß die Entstehung dieser Geschichte durch jene Rede veranlaßt war, zumal auch der Eingang der johanneischen Erzählung mit seinem: πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους, ἵνα φάγωσιν οὗτοι; sich gleich beim ersten Anblick des Volks in Jesu Munde eher denken läßt, wenn er damit auf eine Speisung durch das Wort Gottes (vgl. Joh. 4, 32 ff.), auf eine Stillung des geistigen Hungers (Matth. 5, 6.) anspielte, um das höhere Verständniß seiner Jünger zu üben (πειράζων), als wenn er wirklich an leibliche Sättigung gedacht, und seine Jünger nur in der Hinsicht auf die Probe gestellt haben soll, ob sie sich dabei auf seine Wunderkraft verlassen würden. Weniger ladet zu einer solchen Ansicht die Erzählung der Synoptiker ein: durch die bildlichen Reden vom Sauerteig für sich konnte die Entstehung der Speisungsgeschichte nicht veranlaßt werden, und da somit das johanneische Evangelium in Bezug auf jenen Schein eigentlich allein steht, so ist es dem Charakter desselben doch angemessener, zu vermuthen, daß es die traditionell überkommene Wundererzählung zu bild-

lichen Reden im alexandrinischen Geschmacke verwendet, als dafs es uns die ursprünglichen Reden aufbewahrt habe, aus welchen die Sage jene Wundergeschichte genommen hätte.

Sind nun vollends die ausserhalb des N. T.s liegenden möglichen Veranlassungen zur Entstehung der Speisungsgeschichte sehr stark: so werden wir den aufgenommenen Versuch, dieselbe aus N. T.lichen Stoffen zu construiren, wieder fallen lassen müssen. Und hier erinnert uns gleich der vierte Evangelist durch die dem Volke in den Mund gelegte Erwähnung des Manna, jenes Himmelsbrots, welches Moses in der Wüste dem Vorfahren zu essen gegeben habe (V. 31.), an einen der berühmtesten Züge der israelitischen Urgeschichte (2 Mos. 16.), welcher sich ganz dazu eignete, dafs in der messianischen Zeit ein Nachbild desselben erwartet wurde, wie wir denn wirklich aus rabbinischen Schriften wissen, dafs unter denjenigen Zügen, welche vom ersten Goël auf den zweiten übergetragen wurden, das Verleihen von Himmelsbrot eine Hauptstelle einnahm [13]). Und wenn das mosaische Manna sich dazu hergiebt, als Vorbild des von Jesu auf wunderbare Weise vermehrten Brotes angesehen zu werden: so könnten die Fische, welche Jesus ebenso wunderbar vermehrte, daran erinnern, wie auch durch Moses nicht nur in dem Manna ein Brotsurrogat, sondern auch in den Wachteln eine Fleischspeise dem Volk zu Theil geworden war (2 Mos. 16, 8. 12. 13. 4 Mos. 11, 4—Ende). Vergleicht man diese mosaischen Erzählungen mit unsrer evangelischen, so findet sich auch in den einzelnen Zügen eine auffallende Ähnlichkeit. Das Lokal ist beidemale die Wüste; die Veranlassung des Wunders hier wie dort die Besorgnifs, das Volk möchte in der Wüste Mangel leiden, oder gar durch Hunger zu Grunde gehen; in der A. T.-

13) S. den 1. Band, S. 73. Anm.

lichen Geschichte die verlaute, mit Murren verbundene des Volks, in der N. T.lichen die kurzsichtige der Jünger und die menschenfreundliche Jesu. Steht hierauf mit der Anweisung des letzteren an die Jünger, sie sollen dem Volk zu essen geben, in welcher schon sein Vorhaben einer wunderbaren Speisung liegt, die Zusage parallel, welche Jehova dem Moses gab, das Volk mit Manna (2 Mos. 16, 4.) und mit Wachteln (2 Mos. 16, 12. 4 Mos. 11, 18—20) zu speisen: so ist ganz besonders sprechend die Aehnlichkeit des Zuges der evangelischen Erzählung, dafs die Jünger es als Unmöglichkeit ansehen, für eine so grofse Volksmasse in der Wüste Nahrungsmittel herbeizuschaffen, mit dem, was der A. T.liche Bericht den Moses gegen die Verheifsung Jehova's, das Volk mit Fleisch zu sättigen, zweifelnd einwenden läfst (4 Mos. 11, 21 f.). Wie nämlich die Jünger, so findet auch Moses die Menge des Volks zu grofs, als dafs er für möglich halten könnte, es hinreichend mit Nahrungsmitteln zu versorgen; wie jene fragen, woher in der Wüste so viele Brote nehmen? so fragt Moses ironisch, ob sie denn Schafe und Rinder (was sie nicht hatten) schlachten sollen? und wie die Jünger einwenden, dafs nicht einmal durch die erschöpfendste Ausgabe von ihrer Seite dem Bedürfnifs gründlich abgeholfen werden könnte: so hatte Moses in einer andern Wendung erklärt, um das Volk so, wie Jehova verhiefs, sättigen zu können, müfste das Unmögliche geschehen (die Fische aus dem Meer herbeikommen), — Einwendungen, auf welche dort Jehova, wie hier Jesus, nicht achtet, sondern das Volk zur Empfangnahme der wunderbaren Speise sich rüsten heifst.

So analog übrigens der Hergang der ausserordentlichen Speisung auf beiden Seiten ist, so findet sich doch der wesentliche Unterschied, dafs im A. T. beidemale, bei dem Manna wie bei den Wachteln, von wunderbarer Beischaffung zuvor nicht vorhandener Speise, im neuen aber von

wunderbarer Vermehrung eines schon vorhandenen, aber unzureichenden Vorraths die Rede ist, so dafs die Kluft zwischen der mosaischen Erzählung und der evangelischen zu grofs wäre, um diese unmittelbar aus jener ableiten zu können. Sehen wir uns hier nach einem Mittelglied um, so trifft es sich ganz sachgemäfs, dafs zwischen Moses und den Messias auch in diesem Stück die Propheten eintreten. Von Elias ist es bekannt, wie durch ihn und um seinetwillen der geringe Vorrath an Mehl und Öl, den er bei der Wittwe zu Zarpath fand, wunderbar vermehrt, oder näher während der ganzen Dauer einer Hungersnoth zureichend erhalten wurde (1 Kön. 17, 8—16.). Noch weiter, und mehr zur Ähnlichkeit mit der evangelischen Erzählung entwickelt findet sich diese Wundergeschichte bei Elisa (2. Kön. 4, 42 ff.). Dieser will, wie Jesus in der Wüste mit 5 Broten und 2 Fischen 5000, so während einer Hungersnoth mit 20 Broten (welche, wie die von Jesu vertheilten bei Johannes, als Gerstenbrote bezeichnet werden) nebst etwas zerriebenem Getreide (סָרְמֶל, LXX: πελάθας) 100 Menschen speisen, ein Mifsverhältnifs zwischen Vorrath und Mannschaft, welches sein Diener, wie dort Jesu Jünger, in der Frage ausdrückt, was denn für 100 Mann diefs Wenige solle [14])? Elisa wie Jesus läfst sich dadurch nicht irren, sondern befiehlt dem Diener, das Vorhandene dem Volk zu essen zu geben, und wie in der evangelischen Erzählung das Sammeln der übriggebliebenen Brocken, so wird auch in der A. T.lichen am Schlusse das besonders hervorgehoben, dafs unerachtet von dem Vorrath so Viele gegessen hatten, doch noch Überschufs sich

---

14) 2. Kön. 4, 43. LXX: τί δῶ τοῦτο ἐνώπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν; | Joh. 6, 9: ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;

herausgestellt habe [15]). Die einzige Differenz ist hier eigentlich noch die geringere Zahl der Brote und die gröfsere des gesättigten Volks auf Seiten der evangelischen Erzählung; allein wer weifs nicht, dafs überhaupt die Sage nicht leicht nachbildet, ohne zugleich zu überbieten, und wer sieht nicht, dafs es insbesondre der Stellung des Messias völlig angemessen war, seine Wunderkraft zu der eines Elisa, was das Bedürfnifs natürlicher Mittel betrifft, in das Verhältnifs von 5 zu 20, was aber die übernatürliche Leistung, in das von 5000 zu 100 zu setzen? Paulus freilich, um die Folgerung abzuschneiden, dafs, wie die beiden A. T.lichen, so auch die ihnen so auffallend ähnliche evangelische Erzählung mythisch zu fassen sei, dehnt auch auf jene den Versuch einer natürlichen Erklärung aus, den er an dieser durchgeführt, und läfst den Ölkrug der Wittwe durch Beiträge der Prophetenschüler voll erhalten werden, die 20 Brote aber für 100 Mann vermöge einer bebenswerthen Mäfsigkeit derselben zureichen [16]), eine Erklärung, welche in dem Maafse noch weniger verführerisch ist, als die entsprechende der N. T.lichen Erzählung, in welchem bei jener vermöge ihrer gröfseren Zeitentfernung weniger kritische (und vermöge ihres nur mittelbaren Verhältnisses zum Christenthum auch weniger dogmatische) Beweggründe vorhanden sind, an ihrer historischen Richtigkeit festzuhalten.

Diese mythische Deduktion der Speisungsgeschichte vollständig zu machen, fehlt nichts mehr, als die Nachweisung, dafs auch die späteren Juden noch von besonders heiligen Männern glaubten, es werde durch ihren Einfluss

---

15) Ebendas. V. 44: καὶ ἔφαγον, καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων κ. τ. λ.

Matth. 14, 20: καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων κ. τ. λ.

16) ex. Handb. 2, S. 237 f.

geringer Speisevorrath zureichend gemacht, — und auch mit solchen Notizen hat uns der uneigennützige Sammlerfleifs von Dr. Paulus beschenkt, wie namentlich, dafs zur Zeit eines besonders heiligen Mannes die wenigen Schaubrote zur Sättigung der Priester bis zum Überfluſs zugereicht haben [17]). Consequenterweise sollte der genannte Ausleger auch diese Erzählung natürlich, etwa gleichfalls durch die Mäfsigkeit jener Priester, zu erklären suchen: doch die Geschichte steht ja nicht im Kanon, daher kann er sie unbedenklich für ein Mährchen halten, und räumt ihrer auffallenden Ähnlichkeit mit der evangelischen nur so viel ein, dafs vermöge des durch jene rabbinische Notiz dokumentirten Glaubens der Juden an dergleichen Speisevermehrungen auch die N. T.liche Erzählung von judaisirenden Christen frühzeitig in gleichem (wunderhaftem) Sinne habe aufgefafst werden können. Allein laut unserer Untersuchung ist der evangelische Bericht in diesem Sinne schon abgefafst, und lag dieser Sinn im Geist der jüdischen Volkssage, so ist die evangelische Erzählung ohne Zweifel ein Produkt derselben.

§. 99.

Jesus verwandelt Wasser in Wein.

An die Speisungsgeschichte läfst sich die Erzählung des vierten Evangeliums (2, 1 ff.) anreihen, dafs Jesus bei einer Hochzeit zu Kana in Galiläa Wasser in Wein verwandelt habe. Nach Olshausen sollen beide Wunder unter dieselbe Kategorie zusammenfallen, indem beidemale ein Substrat vorhanden sei, dessen Substanz modificirt

17) Joma f. 39, 1: Tempore Simeonis justi benedictio erat super duos panes pentecostales et super decem panes προθεσεως, ut singuli sacerdotes, qui pro rata parte acciperent quantitatem olivae, ad satietatem comederent, imo ut adhuc reliquiae superessent.

werde [1]). Allein hiebei ist der logische Unterschied übersehen, dafs in der Speisungsgeschichte die Modification des Substrats eine blofs quantitative, eine Vermehrung des bereits in dieser Eigenschaft Vorhandenen, ist (Brot wird nur mehr Brot, aber bleibt Brot): wogegen bei der Hochzeit zu Kana das Substrat qualitativ modificirt, aus etwas nicht blofs mehr dergleichen, sondern ein Anderes (aus Wasser Wein) wird, somit eine eigentliche Transsubstantiation vor sich geht. Zwar giebt es qualitative Veränderungen, welche naturgemäfs erfolgen, und deren plötzliche Hervorbringung von Seiten Jesu noch leichter denkbar wäre, als eine ebenso schnelle Vermehrung des Quantums, wie z. B. wenn er plötzlich Most zu Wein, oder Wein zu Essig gemacht haben würde: denn dieſs wäre nur ein beschleunigtes Hindurchführen desselben vegetabilischen Substrats, des Traubensafts, durch verschiedene ihm natürliche Zuständlichkeiten; wogegen es schon wunderbarer wäre, wenn Jesus dem Saft einer andern Pflanzenfrucht, z. B. des Apfels, die Qualität des Traubensafts ertheilt hätte, ob er gleich hiebei doch immer noch innerhalb der Grenzen desselben Naturreichs stehen geblieben wäre. Hier nun aber, wo Wasser in Wein verwandelt wird, ist von einem Naturreich in das andere, vom Elementarischen in das Vegetabilische übergesprungen, ein Wunder, welches so weit über dem Speisungswunder steht, als wenn Jesus dem Rath des Versuchers Gehör gegeben, und aus Steinen Brot gemacht hätte.

Auch auf diese, wie auf die vorige Wundererzählung wendet Olshausen, nach Augustin [2]), die Kategorie eines beschleunigten Naturprocesses an, so dafs hier nichts Andres geschehen sein soll, als in accelerirter Weise dassel-

1) b. Comm. 2, S. 74.

2) In Joann. tract. 8: Ipse vinum fecit in nuptiis, qui omni anno hoc facit in vitibus.

he, was in langsamer Entwickelung sich jährlich am Weinstock darstelle. Diese Betrachtungsweise wäre in dem Fall gegründet, wenn das Substrat, auf welches Jesus einwirkte, dasselbe gewesen wäre, aus welchem naturgemäfs der Wein hervorzugehen pflegt: hätte er eine Weinrebe zur Hand genommen, und diese plözlich zum Blühen und Tragen reifer Trauben gebracht, so liefse sich diefs ein beschleunigter Naturprocefs nennen. Auch so übrigens hätten wir noch keinen Wein, und brachte Jesus aus der zur Hand genommenen Rebe sogleich auch diesen hervor, so mufste er noch ein unsichtbares Surrogat des Kelterns, also einen beschleunigten Kunstprocefs hinzufügen, so dafs auch so schon die Kategorie des beschleunigten Naturprocesses unzureichend würde. Doch wir haben ja keine Rebe als Substrat dieser Weinproduktion, sondern Wasser, und hiebei könnte von einem beschleunigten Naturprocefs nur dann mit Fug gesprochen werden, wenn jemals aus Wasser, sei es auch noch so allmählig, Wein entstände. Hier wird nun der Sache die Wendung gegeben, dafs allerdings aus Wasser, aus der durch Regen u. dgl. in die Erde gebrachten Feuchtigkeit, die Rebe ihren Saft ziehe, den sie sofort zur Produktion der Traube und des in ihr enthaltenen Weines verwende, so dafs folglich allerdings jährlich vermöge eines natürlichen Processes aus Wasser Wein entstehe [3]). Allein abgesehen davon, dafs das Wasser nur Eine der elementarischen Potenzen ist, welche die Rebe zu ihrer Fruchtbarkeit nöthig hat, und dafs zu demselben noch Erde, Luft und Licht hinzukommen müssen: so könnte doch weder von einer, noch von allen diesen elementarischen Potenzen zusammen gesagt werden, dafs sie die

3) So, von Osiander gebilligt, Augustin a. a. O.: sicut enim, quod miserunt ministri in hydrias, in vinum conversum est opere Domini, sic et quod nubes fundunt, in vinum convertitur ejusdem opere Domini.

Traube oder den Wein hervorbringen, daſs also Jesus, wenn er aus Wasser Wein hervorbrachte, dasselbe, nur schneller, gethan habe, was sich in allmähligem Processe jährlich wiederhole, sondern auch hier wieder sind wesentlich verschiedene logische Kategorieen verwechselt. Wir mögen nämlich das Verhältniſs des Produkts zum Producirenden, von welchem es sich hier handelt, unter die Kategorie von Kraft und Äusserung, oder von Ursache und Wirkung stellen: niemals wird gesagt werden können, daſs das Wasser die Kraft oder die Ursache sei, welche Trauben und Wein hervorbringe, sondern die Kraft, welche deren Entstehung verursacht, ist immer nur die vegetabilische Individualität des Weinstocks, zu welcher sich das Wasser nebst den übrigen elementarischen Agenzien nur wie die Solicitation zur Kraft, wie die Veranlassung zur Ursache verhält. D. h. ohne Einwirkung von Wasser, Luft u. s. f. kann allerdings die Traube nicht entstehen, so wenig als ohne die Rebe; aber der Unterschied ist, daſs in der Rebe die Traube an sich oder dem Keime nach bereits vorhanden ist, welchem Wasser u. s. f. nur zur Entwicklung verhelfen: in diesen elementarischen Wesen dagegen ist die Traube weder *actu* noch *potentia* vorhanden, sie können dieselbe auf keine Weise aus sich, sondern nur aus einem Andern, der Rebe, entwickeln. Aus Wasser Wein machen heiſst also nicht, eine Ursache schneller als auf natürlichem Wege erfolgen würde, zur Wirksamkeit bringen, sondern ohne Ursache, aus der bloſsen Veranlassung, die Wirkung entstehen lassen, oder bestimmter auf das Organische bezogen, ein organisches Produkt ohne den producirenden Organismus aus dem bloſsen unorganischen Material, oder vielmehr nur aus Einem Bestandtheil dieses Materials, hervorrufen: ungefähr wie wenn Einer aus Erde, ohne Dazwischenkunft der Getreidepflanze, Brot, aus Brot, ohne es vorher durch einen thierischen Körper assimiliren zu lassen, Fleisch, aus Wein auf eben

dieselbe Weise Blut gemacht haben sollte. Will man sich daher nicht blofs auf das Unbegreifliche eines Allmachtswortes Jesu berufen, sondern mit Olshausen den Processs, der in dem fraglichen Wunder enthalten sein müfste, nach Art eines Naturprocesses sich näher bringen: so mufs man nur nicht, um die Sache scheinbarer zu machen, einen Theil der dazu gehörigen Momente verschweigen, sondern alle hervorstellen, welche dann folgende gewesen sein müfsten: 1) Zu dem elementarischen *agens* des Wassers müfste Jesus die Kraft der übrigen oben genannten Elemente gefügt, dann aber 2) was die Hauptsache ist, die organische Individualität der Rebe ebenso unsichtbar herbeigeschafft haben; 3) hätte er nun den natürlichen Processs dieser Gegenstände mit einander, das Blühen und Fruchttragen der Rebe sammt dem Reifen der Traube bis zum Augenblicklichen beschleunigt; 4) hierauf den Kunstprocefs des Pressens u. s. f. unsichtbar und plötzlich geschehen lassen, und endlich 5) den weiteren Naturprocefs der Gährung wieder bis zum Augenblicklichen beschleunigen müssen. Auch hier demnach ist die Bezeichnung des wunderbaren Vorgangs als beschleunigten Naturprocesses nur von zwei Momenten unter fünfen hergenommen, während deren drei unter diesen Gesichtspunkt sich gar nicht bringen lassen, von welchen doch die beiden ersten, namentlich das zweite, von einem Belange sind, der selbst den bei der Speisungsgeschichte von dieser Vorstellungsweise vernachlässigten Momenten nicht zukam: so dafs also von einem beschleunigten Naturprocefs hier so wenig wie dort die Rede sein kann [4]). Da aber allerdings diese Kategorie die einzige

4) Auch Lücke, 1, S. 405. findet die Analogie mit dem bezeichneten Naturprocess mangelhaft und undeutlich, und weiss sich hierüber nur dadurch einigermassen zu beruhigen, dass ein ähnlicher Übelstand auch bei dem Speisungswunder stattfinde.

oder Kuxerein ist, unter welcher wir dergleichen Vorgänge unserem Vorstellen und Begreifen näher bringen können: so ist mit der Unanwendbarkeit jener Kategorie auch die Undenkbarkeit des Vorgangs dargethan.

Doch nicht allein in Bezug auf die Möglichkeit, sondern auch auf die Zweckmäfsigkeit und Schicklichkeit ist das vorliegende Wunder in Anspruch genommen worden. Zwar der in älteren [5]) und neueren [6]) Zeiten gemachte Vorwurf, dafs es Jesu unwürdig sei, sich nicht allein in Gesellschaft von Trunkenen betreten zu lassen, sondern ihrer Trunkenheit durch seine Wunderkraft noch Vorschub zu thun, ist als übertrieben abzuweisen, indem, wie die Erklärer mit Recht bemerken, aus dem ὅταν μεθυσθῶσι (V. 10.), welches der ἀρχιτρίκλινος in Bezug auf den gewöhnlichen Hergang bei dergleichen Mahlen bemerkt, für den damaligen Fall nichts mit Sicherheit gefolgert werden kann. So viel jedoch bleibt immer, was nicht allein Paulus und die Probabilien [7]) bemerklich machen, sondern auch Lücke und Olshausen als eine beim ersten Anblick sich aufdringende Bedenklichkeit zugestehen, dafs nämlich Jesus durch dieses Wunder nicht, wie er sonst pflegte, irgend einer Noth, einem wirklichen Bedürfnifs abhalf, sondern nur einen weiteren Reiz der Lust herbeischaffte; nicht sowohl hülfreich, als vielmehr gefällig sich erwies; mehr nur so zu sagen ein Luxuswunder, als ein wirklich wohlthätiges verrichtete. Sagt man hier, es sei ein hinreichender Zweck des Wunders gewesen, den Glauben der Jünger zu befestigen [8]), was nach V. 11. auch wirklich die Folge war: so mufs man sich erinnern, dafs bei den übrigen Wundern Jesu in der Regel nicht allein das For-

5) Bei Chrysostomus, homil. in Joann. 21.
6) Wolfaren, Diss. 4.
7) p. 42.
8) Tholuck, z. d. St.

male derselben, d. h. dafs sie ausserordentliche Erfolge waren, etwas Wünschenswerthes, nämlich den Glauben der Anwesenden, zur Folge hatte, sondern auch ihrem Materialen, d. h. dafs sie in Heilungen, Speisungen u. dgl. bestanden, eine wohlthätige Absicht zum Grunde lag. Bei dem gegenwärtigen Wunder fehlt diese Seite, und PAULUS hat so Unrecht nicht, wenn er auf den Widerspruch aufmerksam macht, welcher darin liege, dafs Jesus zwar dem Versucher gegenüber jede Aufforderung zu solchen Wundern, die, ohne materiell wohlthätig, und durch ein dringendes Bedürfnifs gefordert zu sein, nur formell etwa Glauben und Bewunderung wirken könnten, abgewiesen, und nun doch ein solches Wunder gethan haben sollte [9]).

Man war daher supranaturalistischerseits auf die Wendung angewiesen, nicht Glauben überhaupt, welcher ebenso gut oder noch besser durch eine auch materiell wohlthätige Wunderhandlung zu bewirken war, sondern eine ganz specielle, eben nur durch dieses Wunder zu bewirkende Überzeugung habe Jesus durch dasselbe hervorbringen wollen. Und hier lag nun nichts näher, als durch den Gegensaz von Wasser und Wein, um welchen sich das Wunder dreht, an den Gegensaz zwischen dem *βαπτίζων ἐν ὕδατι* (Matth. 3, 11.), der zugleich ein *οἶνον μὴ πίνων* war (Luc. 1, 15. Matth. 11, 18.), und demjenigen, welcher, wie er mit dem heiligen Geist und mit Feuer taufte, so auch die feurige, geistreiche Frucht des Weinstocks sich nicht versagte, und daher *οἰνοπότης* gescholten ward (Matth. 11, 19.), erinnert zu werden, um so mehr, da das vierte Evangelium, welches die Erzählung von der Hochzeit zu Kana enthält, in seinen ersten Abschnitten besonders die Tendenz zeigt, vom Täufer zu Jesu herüberzuführen. Daher haben denn HERDER [10]) und nach ihm einige

9) Comm. 4, S. 151 f.

10) Von Gottes Sohn u. s. f. nach Johannes Evangelium, S. 151 f.

Andere [11]) angenommen, Jesus habe durch jenes Vornehmen seinen Jüngern, von welchen mehrere vorher Schüler des Täufers gewesen waren, das Verhältniss seines Geistes und Amtes zu dem des Johannes versinnlichen, und den Anstoss, welchen sie etwa an seiner liberaleren Lebensweise nehmen mochten, durch das Wunder niederschlagen wollen. Allein hier tritt nun dasjenige ein, was gleichfalls selbst Freunde dieser Auslegung als auffallend hervorheben [12]), dass Jesus das sinnbildliche Wunder nicht benützt, um durch erläuternde Reden seine Jünger über sein Verhältniss zum Täufer aufzuklären. Wie nöthig eine solche Auslegung war, wenn das Wunder nicht seinen speciellen Zweck verfehlen sollte, erhellt sogleich daraus, dass der Referent nach V. 11. dasselbe gar nicht in diesem Sinn, als Versinnlichung einer besondern Maxime Jesu, sondern ganz allgemein, als φανέρωσις seiner δόξα, verstanden hat [13]). War also doch jene specielle Verständigung Jesu Zweck bei dem vorliegenden Wunder, so hat ihn der Verfasser des vierten Evangeliums, d. h. nach der Voraussetzung jener Erklärer sein empfänglichster Schüler, missverstanden, und Jesus, diesem Missverständniss vorzubeugen, auf unzweckmässige Weise versäumt; oder, wenn man dieses Beides nicht annehmen will, so bleibt es dabei, dass Jesus den allgemeinen Zweck, seine Wunderkraft zu zeigen, gegen seine sonstige Weise durch eine Handlung zu erreichen gesucht hätte, an deren Stelle er eine nützlichere scheint haben setzen zu können.

Auch das unverhältnissmässige Quantum Weins, welches Jesus den Gästen gewährt, muss in Erstaunen setzen.

---

11) C. C. Flatt, über die Verwandlung des Wassers in Wein, in Süskind's Magazin, 14. Stück, S. 86 f. Olshausen a. a. O. S. 75 f.

12) Olshausen a. a. O.

13) Auch Lücke findet jene symbolische Deutung zu weit hergeholt, und zu wenig im Tone der Erzählung begründet. S. 406.

6 Krüge, jeder 2 bis 3 μετρητὰς fassend, gäben, wenn der dem hebräischen Bath entsprechende attische μετρητὴς zu 1½ römischen *amphoris* oder 21 Würtembergischen Maafsen, verstanden ist, 252—378 Maafs [14]). Welches Quantum für eine Gesellschaft, die bereits ziemlich getrunken hatte! Welche ungeheuren Krüge! ruft auch Dr. Paulus aus, und wendet nun Alles an, um die Maafsangabe des Textes zu verkleinern. Auf die sprachwidrigste Weise giebt er dem ἀνὰ statt seiner distributiven eine zusammenfassende Bedeutung, so dafs die 6 Hydrien nicht jede, sondern zusammen 2 bis 3 Metreten enthalten haben sollen, und auch Olshausen getröstet sich nach Semler's dessen, dafs ja nirgends bemerkt sei, das Wasser aller Krüge sei in Wein verwandelt worden. Allein das sind Ausflüchte: wem die Herbeischaffung eines so verschwenderisch und gefährlich grofsen Quantums von Seiten Jesu unglaublich ist, der mufs daraus auf einen unhistorischen Charakter der ganzen Erzählung schliefsen.

Eigenthümliche Schwierigkeit macht bei dieser Erzählung auch das Verhältnifs, in welches sie Jesum zu seiner Mutter und diese zu ihm setzt. Nach des Evangelisten ausdrücklicher Angabe war dieses Wunder die ἀρχὴ τῶν σημείων Jesu: und doch zählt seine Mutter so bestimmt darauf, er werde hier ein Wunder thun, dafs sie ihm den eingetretenen Weinmangel nur anzeigen zu dürfen glaubt, um ihn zu übernatürlicher Abhülfe zu bewegen, und selbst als sie eine abweisende Antwort erhält, verliert sie diese Hoffnung so wenig, dafs sie den Dienern Anweisung giebt, der Winke ihres Sohnes gewärtig zu sein (V. 3. 5.). Wie sollen wir diese Erwartung eines Wunders bei Jesu Mutter erklären? sollen wir die johanneische Angabe, die Wasserverwandlung sei das erste Zeichen Jesu gewesen, nur

14) Wurm, de ponderum, mensurarum etc. rationibus ap. Rom. et Graec. p. 123. 126. Vgl. Lucas, z. d. St.

auf die Zeit seines öffentlichen Lebens beziehen, für seine Jugend aber die apokryphischen Wunder der Kindheitsevangelien voraussetzen? oder wenn dieſs schon Chrysostomus mit Recht zu unkritisch gefunden hat[15]), sollen wir lieber vermuthen, Maria habe, vermöge ihrer durch die Zeichen bei Jesu Geburt bewirkten Überzeugung, daſs er der Messias sei, auch Wunder von ihm erwartet, und, wie vielleicht schon bei einigen früheren, so nun auch bei diesem Anlaſs, wo die Verlegenheit groſs war, eine Probe jener Kraft von ihm verlangt[16])? Wenn nur jene frühe Überzeugung der Angehörigen Jesu von seiner Messianität in etwas wahrscheinlicher, und namentlich die ausserordentlichen Ereignisse der Kindheit, durch welche sie hervorgebracht worden sein soll, mehr beglaubigt wären! wozu noch kommt, daſs, auch den Glauben der Maria an die Wunderkraft ihres Sohnes vorausgesezt, immer nicht erhellt, wie sie unerachtet seiner abweisenden Antwort doch noch zuversichtlich erwarten konnte, er werde gerade bei dieser Gelegenheit sein erstes Wunder thun, und bestimmt zu wissen glauben, er werde es gerade so thun, daſs er die Diener dazu gebrauchen würde. Dieſs bestimmte Wissen der Maria selbst um die Modalität des zu verrichtenden Wunders scheint auf eine vorangegangene Eröffnung Jesu gegen sie zu deuten, und so sezt Olshausen voraus, Jesus habe seiner Mutter über das Wunder, das er vorhatte, einen Wink gegeben gehabt. Wann aber sollte diese Eröffnung geschehen sein? schon wie sie zu der Hochzeit giengen? da müſste also Jesus vorausgesehen haben, daſs es an Wein gebrechen würde, in welchem Falle dann aber Maria nicht wie von einer unerwarteten Verlegenheit ihn von dem οἶνον οὐκ ἔχουσι in Kenntniſs setzen konnte. Oder erst nach dieser Anzeige, also in Verbindung mit den

15) Homil. in Joann. z. d. St.

16) Tholuck, z. d. St.

Worten: τί ἐμοὶ καὶ σοὶ γύναι; κ.τ.λ.? aber hiemit läfst sich eine so entgegengesetzte Eröffnung gar nicht in Verbindung denken, man müfste sich denn die abweisenden Worte laut, die zusagenden aber leise, blofs für Maria, gesprochen vorstellen, was eine Komödie veranstalten hiefse. Begreift man somit auf keine Weise, wie Maria ein Wunder, und gerade ein solches, erwarten konnte, so liefse sich der ersteren Schwierigkeit zwar durch die Annahme scheinbar ausweichen, dafs Maria nicht in Erwartung eines Wunders, sondern nur so, wie sie sich in allen schwierigen Fällen bei ihrem Sohne Raths erholte, sich auch in diesem an ihn gewendet habe [17]): aber seine Erwiederung zeigt, dafs er in den Worten seiner Mutter die Aufforderung zu einem Wunder gefunden hatte, und die Anweisung, welche Maria den Dienern giebt, bleibt ohnehin bei dieser Annahme unerklärt.

Die Erwiederung Jesu auf die Ermahnung seiner Mutter (V. 4.) ist ebenso oft auf übertriebene Weise getadelt [18]) als auf ungenügende gerechtfertigt worden. Man mag immerhin sagen, das hebräische מַה־לִּי וָלָךְ, dem das τί ἐμοὶ καὶ σοὶ entspreche, komme z. B. 2. Sam. 16, 10. auch als gelinder Tadel vor [19]), oder sich darauf berufen, dafs mit dem Amtsantritt Jesu sein Verhältnifs zur Mutter, was die Wirksamkeit betrifft, sich gelöst habe [20]): gewifs durfte doch Jesus auf die Gelegenheiten, seine Wundermacht in Anwendung zu bringen, mit Bescheidenheit aufmerksam gemacht werden, und so wenig derjenige, welcher ihm einen Krankheitsfall mit hinzugefügter Bitte um Hülfe anzeigte, eine Schmähung verdiente, so wenig und noch weniger Maria, wenn sie einen eingetretenen Mangel mit blofs

17) Hase, Geschichte Jesu, 1, S. 135. Vgl. auch Calvin, z. d. St.

18) z. B. von Woolston a. a. O.

19) Flatt, a. a. O. S. 90; Tholuck, z. d. St.

20) Olshausen, z. d. St.

hinzugedachter Bitte um Abhülfe zu seiner Kenntnifs brachte. Ein Anderes wäre es gewesen, wenn Jesus den Fall nicht geeignet, oder gar unwürdig gefunden hätte, ein Wunder an denselben zu knüpfen: dann hätte er die auffordernde Anzeige als Reizung zu falscher Wunderthätigkeit (wie in der Versuchungsgeschichte) hart abweisen mögen; so hingegen, da er bald darauf durch die That zeigte, dafs er den Anlafs allerdings eines Wunders werth finde, ist schlechterdings nicht einzusehen, wie er der Mutter ihre Anzeige, die ihm nur vielleicht einige Augenblicke zu frühe kam, verdenken konnte [21]).

Den zahlreichen Schwierigkeiten der supranaturalistischen Auffassung hat man auch hier durch natürliche Deutung der Geschichte zu entfliehen versucht. Von der Sitte ausgehend, dafs bei jüdischen Hochzeiten Geschenke an Wein oder Öl gewöhnlich waren, und davon, dafs Jesus, der 5 neugeworbene Schüler als ungeladene Gäste mitbrachte, einen Mangel an Wein voraussehen konnte, nimmt man an, des Scherzes wegen habe Jesus sein Geschenk auf unerwartete und geheimnifsvolle Weise anbringen wollen. Die δόξα, welche er durch diese Handlung offenbarte, ist hienach nur seine Humanität, welche gehörigen Ortes auch einen Spafs zu machen nicht verschmähte; die πίστις, die er sich dadurch bei seinen Jüngern zuwege brachte, ist das freudige Anschliefsen an einen Mann, welcher nichts von dem drückenden Ernste zeigte, den man sich vom Messias prognosticirte. Die Mutter wufste um den Vorsatz des Sohnes und mahnt ihn, wie es ihr Zeit schien, denselben zur Ausführung zu bringen; er aber erinnert sie scherzend, ihm nicht durch Vorschnelligkeit den Spafs zu verderben. Dafs er Wasser einschöpfen liefs, scheint zu der scherzhaften Täuschung gehört zu haben, welche er beabsichtigte; dafs, als auf Einmal Wein statt Was-

21) Vgl. auch die Probabilien, p. 41 f.

sers in den Krügen sich fand, dieſs für eine wunderbare Verwandlung gehalten wurde, ist leicht begreiflich in einer späten Nachtstunde, wo man schon ziemlich getrunken hatte; daſs endlich Jesus die Hochzeitleute über den wahren Thatbestand nicht aufklärte, war die natürliche Consequenz, die hervorgebrachte scherzhafte Täuschung nicht selbst zerstören zu wollen [22]). Wie übrigens die Sache zugegangen, durch welche Veranstaltung Jesus den Wein an die Stelle des Wassers gebracht, dieſs, meint Paulus, lasse sich nicht mehr ausmachen; genug, wenn wir wissen, daſs Alles natürlich vor sich gegangen sei. Da aber nach der Annahme dieses Auslegers der Evangelist sich der Natürlichkeit des Erfolgs im Allgemeinen bewuſst war, warum hat er uns keinen Wink darüber gegeben? Wollte er auch den Lesern die Überraschung bereiten, welche Jesus den Zuschauern bereitet hatte, so muſste er sie doch hinterher auflösen, um die Täuschung nicht bleibend zu machen. Namentlich durfte er nicht den irreführenden Ausdruck gebrauchen, daſs Jesus durch diesen Akt τὴν δόξαν αὐτοῦ (V. 11.), was in der Sprache seines Evangeliums nur dessen höhere Würde bedeuten kann, geoffenbart habe; er durfte den Vorfall kein σημεῖον nennen, was ein Übernatürliches involvirt; er durfte endlich nicht durch den Ausdruck: τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον (V. 9.), noch weniger unten (4, 46.) durch die Bezeichnung Kana's mit ὅπου ἐποίησαν ὕδωρ οἶνον, den Schein erregen, als stimmte er der wunderhaften Auffassung des Vorgangs bei [23]). Diese Schwierigkeiten suchte der Verfasser der natürlichen Geschichte durch die Einräumung zu umgehen, daſs der Referent selbst, Johannes, die Sache für ein Wunder angesehen habe und als solches erzähle. Indeſs, abgesehen

22) Paulus, Comm. 4, S. 130 ff.; L. J. 1, 2, S. 169 ff.; Natürliche Geschichte, 2, S. 61 ff.

23) Vgl. hierüber Flatt a. a. O. S. 77 ff. und Lücke, z. d. Abschn.

von der unwürdigen Art, wie er diesen Irrthum des Evangelisten erklärt [24]), wäre es von Jesu nicht wohl denkbar, dafs er auch seine Schüler in der Täuschung der übrigen Gäste erhalten, und nicht wenigstens ihnen eine Aufklärung über den wirklichen Hergang der Sache gegeben haben sollte. Man müfste daher annehmen, der Referent dieses Vorfalls im vierten Evangelium sei keiner von Jesu Schülern gewesen, was jedoch über die Sphäre dieser Erklärungsweise hinausgeht. Doch auch zugegeben, dafs der Referent selbst, wer er immer sein möge, in der Täuschung derer, welche in dem Vorgang ein Wunder sahen, befangen gewesen sei, wobei also seine Darstellungsweise und die von ihm gebrauchten Ausdrücke begreiflich würden: so ist Jesu Verfahren und Handlungsweise desto unbegreiflicher, wenn kein wirkliches Wunder im Spiel war. Warum richtete er die Darbringung des Geschenks mit raffinirtem Fleifse so ein, dafs es als wunderbare Bescheerung erscheinen mufste? warum liefs er namentlich die Gefäfse, in welche er sofort den Wein zu bringen im Sinne hatte, vorher mit Wasser voll machen, dessen nothwendige Wiederentfernung am unbemerkten Vornehmen der Sache nur hinderlich sein konnte? wenn man nicht mit Woolston annehmen will, er habe dem Wasser nur durch zugegossene Liqueure einen Weingeschmack ertheilt. Das Gefühl dieser doppelten Schwierigkeit, theils das Hineinbringen des Weins in die bereits mit Wasser gefüllten Krüge denkbar zu machen, theils Jesum von dem Verdacht freizusprechen, als hätte er den Schein einer wunderbaren Verwandlung des Wassers erregen wollen, mag es gewesen sein, was den Verfasser der natürlichen Geschichte bewog, den Zusammenhang zwischen dem eingefüllten Wasser und dem später zum Vorschein gekommenen Wein ganz zu zerreissen

24) Er giebt dem μεθύσκεσθαι V. 10. eine Beziehung auch auf den Johannes.

durch die Annahme, das Wasser habe Jesus holen lassen, weil es auch daran fehlte, und er den wohlthätigen Gebrauch des Waschens vor und nach der Tafel empfehlen wollte, den Wein aber habe er hernach aus einer anstoßenden Kammer, wohin er ihn gestellt hatte, herbeibringen lassen — eine Auffassung, bei welcher freilich entweder die Trunkenheit sämmtlicher Gäste und namentlich des Referenten als ziemlich bedeutend angenommen werden müßte, wenn sie den aus der Kammer gebrachten Wein für einen aus den Wasserkrügen geschöpften angesehen haben sollen, oder die täuschende Veranstaltung Jesu als sehr fein angelegt, was mit seiner sonstigen Geradheit sich nicht verträgt.

In dieser Klemme zwischen der supranaturalen und der natürlichen Erklärung, von welchen auch hier die eine so wenig als die andre genügen kann, müßten wir nun mit dem neuesten Ausleger des vierten Evangeliums warten, „bis es Gott gefällt, durch weitere Entwicklungen des besonnenen christlichen Denkens die Lösung dieser Räthsel zu allgemeiner Befriedigung herbeizuführen [23])", wenn uns nicht ein Ausweg schon dadurch angezeigt wäre, daß wir die betreffende Geschichte nur bei dem Einen Johannes finden. War sie, einzig in ihrer Art wie sie ist, zugleich das erste Zeichen Jesu, so mußte sie, wenn auch damals noch nicht alle Zwölfe mit Jesu waren, doch diesen allen bekannt werden, und wenn auch unter den übrigen Evangelisten kein Apostel ist, doch in die allgemeine Tradition und von da in die synoptischen Aufzeichnungen übergehen: so, da sie nur Johannes hat, scheint die Annahme, daß sie in einem den Synoptikern unbekannten Sagengebiet erst entstanden, leichter als die andere, daß sie aus dem übrigen so frühzeitig verschwunden sei; es kommt nur darauf an, ob wir im Stande sind, nachzuweisen, wie

23) Lücke, S. 407.

auch ohne historischen Grund eine solche Sage sich gestalten konnte. Kaiser verweist hiefür auf den abenteuerlichen Geist des verwandelnden Orients: aber diese Instanz ist so unbestimmt, dafs Kaiser allerdings noch die Voraussetzung eines wirklich vorgefallenen humanen Scherzes Jesu nöthig hat [26]), womit er in der unglücklichen Mitte zwischen mythischer und natürlicher Erklärung stehen bleibt, aus welcher man nicht eher herauskommt, als bis man bestimmtere, näher liegende mythische Anhalts- und Entstehungspunkte für eine Erzählung herbeizuschaffen im Stande ist. Im gegenwärtigen Falle nun braucht man weder beim Orient überhaupt, noch bei Verwandlungen im Allgemeinen stehen zu bleiben, da sich bestimmt Wasserverwandlungen im engeren Kreise der hebräischen Urgeschichte finden. Neben einigen Erzählungen, dafs Moses den Israëliten in der Wüste aus dürrem Felsen Wasser verschafft habe (2. Mos. 17, 1 ff. 4. Mos. 20, 1 ff.), eine Wasserbescheerung, welche, nachdem sie in modificirter Weise sich in der Geschichte Simson's wiederholt hatte (Richt. 15, 18 f.), auch in die messianischen Erwartungen übergetragen wurde [27]), ist die erste dem Moses zugeschriebene Wasserverwandlung jene Umwandlung alles Wassers in Ägypten in Blut, welche unter den sogenannten zehn Plagen aufgeführt wird (2. Mos. 7, 17 ff.). Neben dieser *mutatio in deterius* findet sich aber in der Geschichte des Moses auch eine am Wasser vollzogene *mutatio in melius*, indem er bitteres Wasser nach Jehova's Anweisung süfs machte (2. Mos. 14, 23 ff.), wie später auch Elisa ein ungesundes Wasser gut und unschädlich gemacht haben soll

26) bibl. Theol. 1, S. 200.

27) In der Band 1, S. 73. Anm. angeführten Stelle aus Midrasch Koheleth heisst es unter Anderem: Goël primus — ascendere fecit puteum: sic quoque Goël postremus ascendere faciet aquas etc.

(2. Kön. 2, 19 ff.). Wie, laut der angeführten rabbinischen Stelle, die Wasserbescheerung, so scheint unsrer johanneischen Erzählung zufolge auch die Wasserverwandlung von Moses und den Propheten auf den Messias übergetragen worden zu sein, mit denjenigen Modificationen jedoch, welche in der Natur der Sache lagen. Konnte nämlich auf der einen Seite eine Veränderung des Wassers in's Schlimmere, wie jene mosaische Verwandlung desselben in Blut, konnte ein solches Strafwunder dem milden Geiste des als Messias erkannten Jesus nicht wohl angemessen gefunden werden: so konnte andrerseits eine solche Veränderung in's Bessere, welche, wie die Vertreibung der Bitterkeit oder Schädlichkeit, innerhalb der *species* des Wassers stehen blieb, und nicht, wie jene Verwandlung in Blut, die Substanz des Wassers selbst änderte, für den Messias ungenügend erscheinen; beides zusammengenommen aber, eine Veränderung des Wassers in's Bessere, welche zugleich eine specifische Veränderung seiner Substanz wäre, mufste beinahe von selbst eine Verwandlung in Wein geben. Diese ist nun von Johannes so erzählt, wie es zwar nicht der Wirklichkeit, um so mehr aber dem Geist seines Evangeliums angemessen gefunden werden mufs. Denn so undenkbar, geschichtlich betrachtet, die Härte Jesu gegen seine Mutter erscheint: so ganz im Geiste des vierten Evangeliums ist es, seine Erhabenheit als des göttlichen λόγος durch ein solches Benehmen gegen Bittende (wie Joh. 4, 48.), und selbst gegen seine Mutter, auf die Spitze zu stellen [28]). Ebenso im Geiste dieses Evangelisten ist es auch, den festen Glauben, welchen Maria unerachtet der abweisenden Antwort Jesu behielt, dadurch herauszuheben, dafs er sie in einer historisch unmöglichen Ahnung selbst von der Art und Weise, wie Jesus das Wunder ver-

28) Vgl. die Probabilien, a. a. O.

richten würde, die eben besprochene Anweisung den Dienern geben läfst.

§. 100.

Jesus verwünscht einen unfruchtbaren Feigenbaum.

Die Anekdote von dem Feigenbaum, welchen Jesus, weil er, hungrig, keine Früchte auf ihm fand, durch sein Wort verdorren machte, ist den zwei ersten Evangelien eigenthümlich (Matth. 21, 18 ff. Marc. 11, 12 ff.), wird aber von ihnen mit Abweichungen erzählt, welche auf die Ansicht von der Sache von Einfluſs sind. Und zwar scheint die eine dieser Abweichungen des Markus von Matthäus der natürlichen Erklärung so günstig zu sein, daſs man namentlich auch mit Rücksicht auf sie dem Evangelisten neuerlich eine Tendenz zu natürlicher Ansicht von den Wundern Jesu zugeschrieben, und um dieser einen, günstigen Abweichung willen ihn auch bei der andern, ziemlich unbequemen, die sich in vorliegender Erzählung findet, in Schutz genommen hat.

Bliebe es nämlich bei der Art, wie der erste Evangelist den Erfolg der Verwünschung Jesu angiebt: καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ (V. 19.), so würde es wohl schwer halten, hier mit einer natürlichen Erklärung anzukommen, da auch die gewaltsame Paulus'sche Deutung, nach welcher das παραχρῆμα nur weiteres menschliches Zuthun, nicht aber eine längere Zeitfrist ausschlieſsen soll, doch nur auf unbefugtem Herübertragen des Markus in den Matthäus beruht. Bei Markus nämlich verwünscht Jesus den Baum am Morgen nach seinem Einzug in Jerusalem, und erst am folgenden Morgen bemerken die Jünger im Vorübergehen, daſs der Baum verdorrt ist. Durch diese Zwischenzeit, welche Markus zwischen der Rede Jesu und dem Verdorren des Baumes offen läfst, drängt sich nun die natürliche Erklärung der ganzen Geschichte ein, darauf fuſsend, daſs in dieser Frist der Baum wohl auch durch na-

türliche Ursachen habe verdorren können. Demgemäfs soll nun Jesus an dem Baume neben dem Mangel an Früchten auch sonst noch eine Beschaffenheit bemerkt haben, aus welcher er ein baldiges Absterben desselben prognosticirte, und dieses Prognostikon soll er ihm in den Worten: von dir wird wohl Niemand mehr Früchte zu essen bekommen, gestellt haben. Als die Hitze des Tages die Voraussage Jesu unvermuthet schnell verwirklichte, und die Jünger dieſs am andern Morgen bemerkten, da erst sezten sie diesen Erfolg mit den Worten Jesu vom vorigen Morgen in Verbindung, und begannen diese als Verwünschung aufzufassen; eine Deutung, welche übrigens Jesus nicht bestätigt, sondern den Jüngern zu Gemüthe führt, mit nur einigem Selbstvertrauen werden sie nicht bloſs solche schon physiologisch bemerkbare Erfolge voraussagen, sondern noch viel Schwereres wissen und bewirken können [1]). Allein gesezt auch, die Angabe des Markus wäre die richtige, so bleibt doch auch so die natürliche Erklärung unmöglich. Denn die Worte Jesu bei Markus (V. 14.): *μηκέτι ἐκ σοῦ εἰς τὸν αἰῶνα μηδεὶς καρπὸν φάγοι*, müſsten, wenn sie bloſs eine Vermuthung, was wohl geschehen werde, enthalten sollten, nothwendig ein *ἄν* bei sich haben, und in dem *μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται* des Matthäus ist ohnehin der Befehl nicht zu verkennen, obgleich Paulus auch hier mit einem bloſsen „mag werden" abkommen möchte. Auch daſs Jesus den Baum selbst anredet, so wie das feierliche *εἰς τὸν αἰῶνα*, welches er hinzufügt, spricht gegen eine simple Voraussage und für die Verwünschung; Paulus fühlt dieſs wohl, und deutet daher mit unerlaubter Gewaltsamkeit das *λέγει αὐτῇ* zu einem Sagen in Beziehung auf den Baum um, während er das *εἰς τὸν αἰῶνα* durch die Übersetzung: in die Folgezeit hin, abschwächt. Doch gesezt auch, die Evangelisten hätten aus

1) Paulus, ex. Handb., 3, a, S. 157 ff.

ihrer irrigen Ansicht von dem Vorgang heraus die Worte Jesu über den Feigenbaum in etwas verändert, und Jesus also wirklich dem Baum nur ein Prognostikon gestellt: so hat er doch, als das Vorausgesagte eingetreten war, den Erfolg seiner übernatürlichen Einwirkung zugeschrieben. Denn wenn er das, was er in Bezug auf den Feigenbaum geleistet, als ein ποιεῖν bezeichnet (V. 21. bei Matth.), so kann schon dieſs nur gezwungen auf eine bloſse Voraussage bezogen werden; namentlich aber, wenn er es dem Bergeversetzen gegenüberstellt, so muſs, wie dieses nach jeder möglichen Deutung doch immer ein Bewirken ist, ebenso auch jenes als eine Einwirkung auf den Baum gefaſst werden; jedenfalls muſste Jesus dem καταράομαι des Petrus (V. 21. Marc.) entweder widersprechen, oder war sein Stillschweigen darüber Zustimmung. Schreibt demnach Jesus das Verdorren des Baums hinterher seiner Einwirkung zu, so hat er entweder auch schon durch seine Anrede an denselben eine Einwirkung beabsichtigt, oder er hat den zufälligen Erfolg zur Täuschung seiner Jünger ehrgeizig miſsbraucht, ein Dilemma, in welchem uns die Worte Jesu, wie sie von den Evangelisten referirt sind, entschieden auf die erstere Seite hinweisen.

Unerbittlich also werden wir von diesem natürlichen Erklärungsversuch auf die supranaturalistische Auffassung zurückgedrängt, so schwierig diese auch gerade bei vorliegender Geschichte ist. Was sich gegen die physische Möglichkeit einer solchen Einwirkung sagen lieſse, übergehen wir, nicht zwar, als ob wir mit Hase uns anheischig machen könnten, sie aus der natürlichen Magie zu begreifen [2]), sondern weil eine andere Schwierigkeit die Untersuchung schon vorher abschlieſst, und gar nicht bis zur Erwägung der physischen Möglichkeit kommen läſst. Dieser entscheidende Anstoſs betrifft die moralische Möglich-

2) L. J. §. 138.

keit einer solchen Handlung von Seiten Jesu. Was er hier vollzieht, ist ein Strafwunder. Ein solches findet sich sonst in den kanonischen Berichten über das Leben Jesu nicht: nur die apokryphischen Evangelien sind, wie oben bemerkt wurde, voll davon. In einem der kanonischen Evangelien findet sich vielmehr eine gleichfalls schon öfters angeführte Stelle, Luc. 9, 55 f., welche es als Bewufstsein Jesu ausspricht, dafs eine Benützung der Wunderkraft, um Strafe zu üben und Rache zu nehmen, dem Geiste seines Berufs widerspreche, und dasselbe Bewufstsein spricht der Evangelist über ihn aus, wenn er das jesaianische: *κάλαμον συντετριμμένον οὐ κατεάξει κ. τ. λ.* auf ihn anwendet (Matth. 12, 20). Diesem Grundsaz und seinem sonstigen Verfahren gemäfs hätte Jesus vielmehr einen dürren Baum neubeleben, als einen grünen verdorren machen müssen, und um seine diefsmalige Handlungsweise zu begreifen, müfsten wir Gründe nachzuweisen im Stande sein, welche er gehabt haben könnte, von dem dort ausgesprochenen Grundsaz, welcher keine Zeichen der Unächtheit gegen sich hat, in diesem Falle abzugehen. Die Gelegenheit, bei welcher er jenen Grundsaz aufstellte, war die aus Anlafs der Weigerung eines samarischen Dorfs, Jesum und seine Jünger gastlich aufzunehmen, an ihn gerichtete Frage der Zebedaiden, ob sie nicht nach der Weise des Elias Feuer auf das Dorf herabregnen lassen sollen? worauf sie Jesus an die Eigenthümlichkeit des Geistes mahnt, dem sie angehören, mit welcher ein so verderbendes Thun sich nicht vertrage. In unserem Falle hatte es Jesus nicht wie dort mit Menschen, die sich unrecht gegen ihn betragen hatten, sondern mit einem Baume zu thun, den er nicht in der erwünschten Verfassung traf. Statt dafs nun hierin ein besonderer Grund läge, von jener Regel abzugehen, ist vielmehr der Hauptgrund, welcher in jenem ersten Falle möglicherweise zur Verhängung eines Strafwunders hätte bewegen können, bei diesem zweiten nicht vorhanden. Der

moralische Zweck der Strafe nämlich, den Gestraften zur Einsicht und Anerkenntnifs seines Fehlers zu bringen und dadurch zu bessern, fällt einem Baume gegenüber völlig weg, und selbst von Strafe als Vergeltung kann bei einem unfreien Naturgegenstande nicht die Rede sein [3]). Sich gegen einen leblosen Gegenstand, den man eben nicht im erwünschten Zustand findet, zu ereifern, wird mit Recht als Mangel an Bildung ausgelegt; in solcher Entrüstung bis zur Zerstörung des Gegenstandes fortzugehen, wird selbst für roh und unwürdig angesehen, und Woolston hat so Unrecht nicht, wenn er behauptet, an jedem Andern als an Jesu würde eine solche Handlung streng getadelt werden [4]). Zwar bei wirklich objektiv und habituell fehlerhafter Beschaffenheit eines Naturgegenstandes kann es wohl etwa geschehen, dafs der Mensch ihn aus dem Wege räumt, um einen bessern an seine Stelle zu setzen, wozu übrigens immer nur der Eigenthümer die gehörige Aufforderung und Befugnifs hat (vgl. Luc. 13, 7.). Dafs aber dieser Baum, weil er eben damals keine Früchte bot, auch im folgenden Jahre keine getragen haben würde, verstand sich keineswegs von selbst, und auch in der Erzählung wird das Gegentheil angedeutet, wenn Jesus seine Verwünschung so ausdrückt, dafs auf dem Baume nie mehr Früchte wachsen sollen, was also ohne diesen Fluch voraussichtlich doch noch geschehen sein würde.

War so die üble Beschaffenheit des Baums keine habituelle, sondern nur eine vorübergehende, so war sie, wenn wir dem Markus weiter folgen, nicht einmal eine objektive, sondern rein subjektiv nur in dem zufälligen Verhältnifs des Baums zu dem augenblicklichen Wunsch und

---

3) Augustin, de verbis Domini in ev. sec. Joann. sermo 44: Quid arbor fecerat, fructum non afferendo? quae culpa arboris infoecunditas?

4) Disc. 4.

Bedürfnifs Jesu gegründet. Denn nach einem Zusaz, welcher die zweite Eigenthümlichkeit des Markus in dieser Erzählung bildet, war eben damals nicht Feigenzeit (V. 13.), es war also kein Fehler, vielmehr ganz in der Ordnung, dafs auch dieser Baum damals keine hatte, und Jesus, an den es schon Wunder nehmen mufs, dafs er so zur Unzeit Feigen auf dem Baum erwartete, hätte wenigstens, als er keine fand, sich auf das Ungegründete seiner Erwartung besinnen, und eine so ganz unbillige Handlung, wie die Verwünschung war, unterlassen sollen. Schon Kirchenväter stiefsen sich an diesem Zusaz des Markus, und fanden unter Voraussetzung desselben das Verfahren Jesu ganz besonders räthselhaft [5]); Woolston aber spottet nicht mit Unrecht, wenn ein Kentischer Bauer im Frühjahr Obst in seinem Garten suchte, und die Bäume umhiebe, welche keines haben, so würde er von Jedermann ausgelacht werden. Die Ausleger haben durch eine bunte Reihe von Conjekturen und Deutungen der Schwierigkeit dieses Zusatzes zu entgehen gesucht. Von der einen Seite hat man den Wunsch, dafs doch die schwierigen Worte lieber gar nicht dastehen möchten, geradezu in die Hypothese verwandelt, sie mögen wohl spätere Glosse sein [6]). Andrerseits, da, wenn ein Zusaz der Art dastehen sollte, eher die umgekehrte Angabe zu wünschen war, dafs damals Feigenzeit gewesen, um nämlich Jesu Erwartung, und seinen Unwillen, als er sie getäuscht sah, begreifen zu können: so hat man auf verschiedene Weise die Negation aus dem Satze

5) Orig. Comm. in Matth. Tom. 16, 29: Ὁ δὲ Μάρκος ἀναγράψας τὰ κατὰ τὸν τόπον, ἐπεμφαίνόν τι ὡς πρὸς τὸ ζητὸν προσθήνε, ποιήσας, ὅτι — ἦ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων' — Εἰποι γὰρ ἄν τις εἰ μὴ ἦ καιρὸς σύκων ἦν, πῶς ἦλθεν ἐπ' αὐ. ὡς εὑρήσων τι ἐν αὐτῇ, καὶ πῶς δικαίως εἶπεν αὐτῇ· μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδείς καρπὸν φάγῃ; vgl. Augustin a. a. O.

6) Toup emendd. in Suidam, 1, p. 330 f.

zu entfernen gesucht, theils ganz gewaltsam, indem man statt ὦ ὦ las, nach ἦν interpungirte, hinter σῦκον ein zweites ἦν supplirte, und übersetzte: *ubi enim tum versabatur, tempus ficuum erat* [7]); theils abgeschmackt, durch Verwandlung des Satzes in einen Fragesatz: *nonne enim etc.* [8]); theils dadurch, dafs das καιρὸς σύκων von der Zeit der Feigenärnte genommen, und so in dem Zusatz die Angabe, die Feigen seien noch nicht weggelesen, d. h. noch auf den Bäumen gewesen, gefunden wird [9]). wofür man sich auf das καιρὸς τῶν καρπῶν Matth. 21, 34. beruft. Allein wie unter diesem Ausdruck, der eigentlich nur das *antecedens* der Ärnte, das Vorhandensein der Früchte auf Äckern oder Bäumen bezeichnet, wenn er in einem affirmativen Satze steht, das *consequens*. die mögliche Fruchteinsammlung, nur in der Art verstanden sein kann, dafs das *antecedens*, das Dasein der Früchte auf dem Felde, miteingeschlossen bleibt, folglich ἐγγὺς καιρὸς καρπῶν nur so viel bedeuten kann: die (reifen) Früchte stehen auf den Äckern, und sind demnach zur Einsammlung bereit: ebenso wird, wenn jener Ausdruck in einem negativen Satze steht, zuerst das *antecedens*, das Befindlichsein der Früchte auf dem Acker, Baum u. dgl., und erst mittelst dessen das *consequens*, die Einsammlung der Früchte, aufgehoben; οὐκ ἐγγὺς καιρὸς σύκων heifst also: die Feigen sind nicht auf den Bäumen gegenwärtig, und somit auch nicht zum Einsammeln bereit, keineswegs aber umgekehrt: sie sind noch nicht eingesammelt, und stehen also noch auf den Bäumen. Aber nicht nur diese unerhörte Redefigur, dafs, während der Form nach das *antecedens* aufgehoben wird, dem Sinne nach nur das *consequens* aufgehoben, das *antecedens* aber

7) Hammond u. A., bei Fritzsche z. d. St.

8) Man Obs. s. bei dems.

9) Danne, in Henke's n. Magazin, 2. Bd. 2. Heft, S. 252. Auch Rosenm. in Marc. p. 150 f.

gesezt sein soll, sondern noch eine andere, die man bald Synchysis, bald Hyperbaton nennt, muſs bei dieser Erklärung angenommen werden. Denn als Angabe, daſs damals die Feigen noch auf den Bäumen gewesen, giebt der in Rede stehende Zusaz nicht den Grund, warum Jesus auf jenem Baume keine fand, sondern, warum er welche erwartete, er sollte also nicht hinter *οὐδὲν εὗρεν κ. τ. λ.*, sondern nach *ἦλθεν, εἰ ἄρα εὑρήσει κ. τ. λ.* stehen, eine Versetzung, welche aber nur beweist, daſs diese ganze Erklärung gegen den Text läuft. Überzeugt einerseits, daſs der Zusaz des Markus das Obwalten günstiger Umstände für das Vorhandensein von Feigen auf jenem Baume verneine, aber andrerseits doch bemüht, Jesu Erwartung zu rechtfertigen, suchten andre Erklärer jener Verneinung statt des allgemeinen Sinns, daſs es überhaupt nicht an der Jahrszeit gewesen sei, wovon Jesus nothwendig hätte Notiz haben müssen, den particulären zu geben, daſs nur besondre Umstände, welche Jesu nicht nothwendig bekannt sein muſsten, der Fruchtbarkeit des Feigenbaums entgegengestanden haben. Ein ganz specielles Hinderniſs wäre es gewesen, wenn etwa der Boden, in welchem der Baum wurzelte, ein unfruchtbarer gewesen wäre, und wirklich soll nach Einigen *καιρὸς σύκων* einen für Feigen günstigen Boden bezeichnen [10]; Andere, mit mehr Achtung vor der Wortbedeutung von *καιρός*, bleiben zwar bei der Erklärung von günstiger Zeit, nur daſs sie diese nicht universell von einer stehend und alljährlich der Feigen ermangelnden Jahreszeit, sondern nur von einem einzelnen, zufällig den Feigen ungünstigen Jahrgang verstehen [11]. Allein *καιρός* ist zunächst die rechte Zeit im Gegensaz zur Unzeit, nicht eine günstige gegenüber einer ungünstigen; nun aber kann, wenn

10) s. bei Kuinöl, z. d. St.

11) Paulus, ex. Handb. 5, a, S. 175. Olshausen, b. Comm. 1, S. 782 f.

einer, auch in einem unfruchtbaren Jahrgang, zu der Zeit, in welcher sonst die Früchte zu reifen pflegen, solche sucht, doch nicht gesagt werden, dafs es zur Unzeit sei, vielmehr könnte ein Mifsjahr gerade dadurch bezeichnet werden, dafs, ὅτε οὐχ ἦλθεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν, man nirgends welche gefunden habe. Jedenfalls, wenn der ganze Jahrgang die Feigen, eine in Palästina so häufige Frucht, nicht begünstigte, mufste Jesus dieſs fast ebenzogut wissen, als wenn die unrechte Jahrszeit war: so dafs das Räthsel bleibt, wie Jesus über eine Beschaffenheit des Baums, welche in Folge ihm bekannter Umstände nicht anders sein konnte, so ungehalten sein mochte.

Allein erinnern wir uns doch nur, wer es ist, dem wir jenen Zusaz verdanken. Es ist Markus, welcher in seinem erläuternden, veranschaulichenden Bestreben so Manches aus seinem Eignen zusezt, und dabei, wie längst anerkannt ist, und auch wir auf unserem Wege schon zur Genüge gefunden haben, nicht immer auf die überlegteste Weise zu Werke geht. So hier nimmt er gleich das erste Auffallende, was ihm begegnet, dafs der Baum keine Früchte hatte, und ist eilig mit der Erklärung bei der Hand, es werde die Zeit nicht gewesen sein; merkt aber nicht, dafs er, indem er physikalisch die Leerheit des Baums erklärt, dadurch das Verfahren Jesu moralisch unerklärlich macht. Auch die oben erwähnte Abweichung von Matthäus in Betreff der Zeit, innerhalb welcher der Baum verdorrte, ist, weit entfernt, eine gröfsere Urkundlichkeit des Markus in dieser Erzählung [12]), oder eine Neigung zu natürlicher Erklärung des Wunderbaren zu beweisen, wieder nur aus demselben veranschaulichenden Bestreben, wie der zuletzt betrachtete Zusaz, hervorgegangen. Das

12) Wie Strauss meint, über den Ursprung u. s. f. S. 113 ff. Vergl. dagegen meine Recens. in den Jahrb. f. wiss. Kritik, Nov. 1834.

Bild eines auf ein Wort hin plözlich verdorrenden Baums fällt der Einbildungskraft schwer zu vollziehen: wogegen es nicht übel dramatisch genannt werden kann, den Proceſs des Verdorrens hinter die Scene zu verlegen, und erst von dessen Resultate die später Vorübergehenden Ansicht nehmen zu lassen. — Mit seiner Behauptung übrigens, es sei damals, etliche Tage vor Ostern, keine Zeit für Feigen gewesen, hätte, auf die klimatischen Verhältnisse Palästina's gesehen, Markus insofern recht, als in so früher Jahrszeit die frisch getriebenen Feigen jenes Jahrgangs noch nicht reif waren, indem die Frühfeige oder Boccore doch erst um die Mitte oder gegen Ende Juni's, die eigentliche Feige, die Kermus, aber gar erst im Augustmonat reif wird. Dagegen konnte um die Osterzeit noch vom vorigen Herbst und über den Winter her die dritte Frucht des Feigenbaums, die späte Kermus, hie und da auf einem Baume angetroffen werden [13]), wie denn nach Josephus ein Theil von Palästina (das Uferland des galiläischen Sees, freilich fruchtbarer], als die Gegend um Jerusalem, wo die fragliche Geschichte vorgieng) σῦκον δίχα μηδὲν ἀδιαλείπτως φορεῖ [14]).

Doch wenn wir auch auf diese Weise die allerdings erschwerende Notiz des Markus, daſs der Mangel des Baums kein wirklicher gewesen, sondern nur Jesu vermöge einer irrigen Erwartung so erschienen sei, [auf die Seite gebracht haben: so bleibt uns doch auch nach Matthäus] noch das Miſsverhältniſs, daſs Jesus wegen eines vielleicht bloſs vorübergehenden Mangels einen Naturgegenstand zu Grunde gerichtet hätte. Weil ihn hiezu weder ökonomische Rücksichten, da er nicht Eigenthümer des Baumes war, noch auch moralische Absichten — auf einen

---

13) s. Paulus, a. a. O. S. 168 f.; Winer, b. Realw. d. A. Feigenbaum.

14) bell. jud. 3, 10, 8.

bewufstlosen Naturgegenstand — bewogen haben können, so hat man den Ausweg ergriffen, als das eigentliche Objekt, auf welches Jesus hier wirken wollte, die Jünger zu substituiren, den Baum aber und was Jesus an ihm that, als bloſses Mittel seiner Absicht auf jene zu betrachten. Dieſs ist die symbolische Auffassung, durch welche schon die Kirchenväter, und nun auch die meisten orthodoxen Theologen unter den Neueren, die Handlungsweise Jesu von dem Vorwurf des Unpassenden zu befreien gemeint haben. Nicht Erboſsung über den Baum, der seinem Hunger keine Stillung bot, war hienach die Stimmung Jesu bei diesem Akte, sein Zweck nicht schlechtweg die Vertilgung des unfruchtbaren Gewächses: sondern mit Besonnenheit hat er die Gelegenheit eines früchteleer befundenen Baumes dazu benützt, den Jüngern durch eine symbolische Handlung anschaulicher und unvergeſslicher als durch Worte die Wahrheit zu machen, die nun entweder speciell so gefaſst werden kann, daſs das jüdische Volk, welches beharrlich keine Gott und dem Messias gefälligen Früchte bringe, zu Grunde gehen werde, oder allgemeiner so, daſs überhaupt jeder, der von guten Werken so entblöſst sei, wie dieser Baum von Früchten, einem ähnlichen Strafgerichte entgegenzusehen habe [15]). Mit Recht indeſs fordern andre Ausleger, wenn Jesus mit der Handlung dieſs bezweckte, so hätte er sich irgendwie darüber erklären müssen [16]); denn war bei seinen Gleichniſsreden eine Auslegung nöthig, so war sie bei einer Handlung um so unentbehrlicher, je mehr diese ohne eine derartige Hinweisung auf einen ausser ihr liegenden Zweck als Zweck für sich selbst gefaſst werden muſste. Zwar lieſse sich auch

---

15) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in seinen Studien, 1, S. 50. Sieffert, a. a. O. S. 115 ff. Olshausen, 1, S. 783 f.

16) Paulus, a. a. O. S. 170; Hase, L. J. §. 128; auch Sieffert, a. a. O.

hier, wie sonst, annehmen, Jesus habe wohl zur Verständigung seiner Jünger über das von ihm Vollzogene noch etwas gesprochen, was jedoch die Referenten, mit dem Wunderfaktum zufrieden, weggelassen haben. Allein sollte Jesus eine Deutung seiner Handlung im angegebenen symbolischen Sinne gegeben haben, so hätten die Evangelisten diese Rede nicht blofs verschwiegen, sondern eine falsche an deren Stelle gesezt; denn sie lassen Jesum nach seinem Vornehmen mit dem Baume nicht schweigen, sondern aus Anlafs einer verwundrungsvollen Frage seiner Jünger, wie es mit dem Baume zugegangen, eine Erläuterung geben, welche aber nicht jene symbolische, sondern von ihr verschieden, ja ihr entgegengesezt ist. Denn wenn Jesus ihnen sagt, sie sollen sich über das Verdorren des Feigenbaums auf sein Wort hin nicht wundern, mit nur wenigem Glauben werden sie noch Gröfseres zu thun im Stande sein: so legt er das Hauptgewicht auf sein Thun in der Sache, nicht auf den Zustand und das Leiden des Baums als Symbole; er hätte also, wenn doch auf das Leztere sein Absehen gieng, zweckwidrig zu seinen Jüngern gesprochen, oder vielmehr, wenn er so sprach, kann jenes seine Absicht nicht gewesen sein. Ebendamit fällt auch Strauss's, ohnehin aus der Luft gegriffene Hypothese, dafs Jesus zwar nicht nach, wohl aber vor jenem Akte, auf dem Weg zum Feigenbaum hin, über den Zustand und die Zukunft des israëlitischen Volks mit seinen Jüngern Gespräche geführt habe, zu welchen die symbolische Verwünschung des Baums nur als von selbst verständlicher Schlufsstein gefügt worden sei; denn alles durch jene Einleitung etwa angebahnte Verständnifs des fraglichen Aktes hätte, zumal bei der Neigung der Zeit zum Mirakulösen, durch jenes Nachwort, welches nur die wunderbare Seite des Faktums berücksichtigte, wieder zu Nichte gemacht werden müssen. Mit Recht hat daher Ullmann den hinzugefügten Worten Jesu so weit nachgegeben, dafs er der

von ihm zulässig gefundenen symbolischen Auffassung die andere noch vorzieht, welche auch sonst schon vorgetragetragen war [17]), Jesus habe durch die Wunderhandlung den Seinigen einen neuen Beweis seiner Machtvollkommenheit geben wollen, um dadurch ihr Vertrauen auf ihn für die bevorstehenden Gefahren zu stärken. Oder vielmehr, da eine specielle Beziehung auf das bevorstehende Leiden nirgends hervorgehoben, und in den Worten Jesu nichts enthalten ist, was er nicht auch schon früher gesagt hätte (Matth. 17, 20. Luc. 17, 6.): so muſs man mit Fritzsche als die Ansicht der Referenten ganz allgemein diese aussprechen, Jesus habe seinen Unwillen über die Unfruchtbarkeit des Feigenbaums als Gelegenheit zur Verrichtung eines Wunders benüzt, dessen Zweck nur der allgemeine aller seiner Wunder war, sich als Messias zu beurkunden [18]). Ganz in dem von Fritzsche gezeichneten [19]) Geist der Referenten spricht daher Euthymius, wenn er alles Grübeln über den besondern Zweck der Handlung verbietet, und nur im Allgemeinen auf das Wunder in ihr zu sehen ermahnt [20]). Keineswegs aber folgt daraus, daſs auch wir uns des Nachdenkens hierüber enthalten, und ohne Weiteres das Wunder glaubig hinnehmen müſsten: vielmehr können wir uns der Bemerkung nicht erwehren,

---

17) Heydenreich, in den theol. Nachrichten, 1814, Mai, S. 121 ff.

18) Comm. in Matth. p. 637.

19) Comm. in Marc. p. 481: Male — vv. dd. in eo haeserunt, quod Jesus sine ratione innocentem ficum aridam reddidisse videretur, mirisque argutiis usi sunt, ut aliquod hujus rei consilium fuisse ostenderent. Nimirum apostoli, evangelistae et omnes primi temporis Christiani, qua erant ingeniorum simplicitate, quid quantumque Jesus portentose fecisse diceretur, curarunt tantummodo, non quod Jesu in edendo miraculo consilium fuerit, subtiliter et argute quaesiverunt.

20) *Μὴ ἀκριβολογᾶ, διατί τετιμώρηται τὸ φυτὸν, ἀναίτιον ὄν· ἀλλὰ μόνον ὅρα τὸ θαῦμα, καὶ θαύμαζε τὸν θαυματοργόν.*

dafs das besondere Wunder, welches wir hier haben, weder aus dem allgemeinen Zweck des Wunderthuns überhaupt, noch aus irgend einem besondern Zweck und Grund als wirklich von Jesu verrichtet sich erklären läfst, vielmehr in jeder Hinsicht seiner Theorie wie sonstigen Praxis widerstrebt, und defswegen mit gröfserer Bestimmtheit als irgend ein andres, auch abgesehen von der Frage über die physische Möglichkeit, für ein solches erklärt werden mufs, welches Jesus nicht wirklich verrichtet haben kann.

Indem uns nun aber noch der positive Nachweis derjenigen Veranlassung obliegt, durch welche, auch ohne geschichtlichen Grund, eine solche Erzählung entstehen konnte: so finden wir in unsrer gewöhnlichen Quelle, dem A. T., zwar wohl manche bildliche Reden und Erzählungen von Bäumen und von Feigenbäumen insbesondere, aber keine, welche zu unsrer Erzählung eine so specifische Verwandtschaft hätte, dafs wir sagen könnten, diese sei jener nachgebildet. Statt dessen aber dürfen wir im N. T. nicht weit blättern, so finden wir schon, zuerst in des Täufers (Matth. 3, 10.), dann in Jesu eigenem Munde (7, 19.) die Gnome von dem Baum, der, weil er keine gute Frucht trägt, abgehauen und in's Feuer geworfen wird, und weiterhin (Luc. 13, 6 ff.) findet sich dieses Thema zu der fingirten Geschichte eines Herrn ausgeführt, welcher auf einem Feigenbaum in seinem Weinberge drei Jahre lang vergeblich Früchte sucht, und defswegen denselben umhauen lassen will, wenn nicht durch die Fürbitte des Gärtners ihm noch eine einjährige Frist ausgewirkt würde. Schon Kirchenväter haben in der Verwünschung des Feigenbaums nur eine thatsächliche Ausführung der Parabel vom Feigenbaum gefunden [21]); freilich in dem Sinne der vorhin angeführten Erklärung, dafs Jesus selbst den damaligen Zustand und das bevorstehende Schicksal des jüdischen

21) Ambrosius, Comm. in Luc. z. d. St.

Volks wie früher durch eine bildliche Rede, so damals durch eine symbolische Handlung habe darstellen wollen; was, wie wir gesehen haben, undenkbar ist. Dennoch werden wir uns der Vermuthung nicht erwehren können, dafs wir hier ein und dasselbe Thema in drei verschiedenen Gestalten vor uns haben, zuerst in concentrirtester Form als Gnome, dann zur Parabel erweitert, und endlich zur Geschichte realisirt; wobei wir nur nicht annehmen, dafs Jesus, was er zweimal durch Worte, zuletzt auch noch durch eine Handlung dargestellt, sondern, dafs die Tradition, was sie als Gnome und parabolische Geschichte vorfand, auch vollends zur wirklichen Begebenheit gemacht habe. Dafs in dieser wirklichen Geschichte das Ende des Baums ein etwas andres ist, als was ihm in der Gnome und Gleichnifsrede angedroht wird, nämlich Verdorren statt des Umgehauenwerdens, darf nicht zum Anstofs gereichen. Denn war die Parabel einmal zur wirklichen Geschichte, mit dem Subjekt Jesus, geworden, war also ihr ganzer didaktischer und symbolischer Gehalt in der äusseren Handlung aufgegangen: so mufste diese, sollte sie noch Gewicht und Interesse haben, als Wunderhandlung sich bestimmen, also die durch Axt und Hauen natürlich vermittelte Vertilgung des Baums in ein unmittelbares Verdorren auf das Wort Jesu sich verwandeln. Zwar scheint gegen diese Ansicht von der Erzählung, nach welcher ihr innerster Kern doch kein andrer als ein symbolischer bliebe, sich ebendasselbe, was gegen die oben erwogene, einwenden zu lassen, dafs nämlich die daran sich knüpfende Rede Jesu einer solchen Auffassung widerstrebe. Allein bei unsrer Ansicht von den Berichten sind wir befugt, zu sagen, dafs mit der Umwandlung der Parabel zur Geschichte in der Tradition auch der ursprüngliche Sinn von jener verloren gieng, und, indem das Wunderbare als der Nerv der Sache betrachtet zu werden anfieng, irrigerweise jene, die Wundermacht und Glaubenskraft betreffende Re-

de damit verknüpft wurde. Sogar die besondere Veranlassung, warum gerade die Rede vom Bergeversetzen an die Erzählung vom Feigenbaum angeknüpft ist, läfst sich mit Wahrscheinlichkeit nachweisen. Die Glaubenskraft, welche hier durch ein von Erfolg begleitetes Sprechen zu einem Berge: ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν dargestellt ist, findet sich anderswo (Luc. 17, 6.) versinnbildlicht durch ein ebenso wirksames Sprechen zu einer Art von Feigenbaum (συκάμινος): ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ. So erinnerte der verwünschte Feigenbaum, sobald sein Verdorren als Wirkung der Wunderkraft Jesu gefafst wurde, an den durch die wunderbare Kraft des Glaubens zu verpflanzenden Baum oder Berg, und so wurde dieses Diktum jenem Faktum angehängt. Hier also gebührt dem dritten Evangelium der Preis, welches uns die Parabel von der unfruchtbaren συκῆ, und die Gnome von der durch den Glauben zu verpflanzenden συκάμινος getrennt und rein, jede in ihrer ursprünglichen Form und Bedeutung, erhalten hat: während die beiden andern Synoptiker die Parabel zur Geschichte umgebildet, die Gnome aber (in etwas andrer Form) zu einer falschen Deutung jener angeblichen Geschichte verwendet haben.

Zehntes Kapitel.

Jesu Verklärung und lezte Reise nach Jerusalem.

§. 101.

Die Verklärung Jesu als wunderbarer äusserer Vorgang.

Mit den bisher untersuchten Wundererzählungen konnte die Geschichte von der Verklärung Jesu auf dem Berge nicht mehr verbunden werden, nicht bloſs weil sie kein von Jesu verrichtetes Wunder, wie jene, vielmehr ein an ihm vorgegangenes betrifft, sondern auch weil sie als ein für sich stehender Moment im Leben Jesu hervortritt, welche der Gleichartigkeit wegen nur etwa mit der Taufe und Auferstehung zusammengestellt werden könnte; wie denn Herder mit Recht diese drei Begebenheiten als die drei lichten Punkte himmlischer Beurkundung im Leben Jesu bezeichnet hat [1]).

So, wie sich die synoptische Erzählung (Matth. 17, 1 ff. Marc. 9, 2 ff. Luc. 9, 28 ff.) — denn im vierten Evangelium fehlt die Geschichte — dem ersten Anblick darbietet, haben wir hier einen wirklichen äusseren und zwar wunderbaren Vorgang: als Jesus 6—8 Tage nach seiner ersten Leidensverkündigung mit seinen drei vertrautesten Jüngern einen hohen Berg bestieg, waren diese Zeugen, wie mit Einem Male sein Angesicht und selbst seine Kleider in überirdischem Glanze sich verklärten, wie zwei ehrwürdige Gestalten aus dem Geisterreich, Moses und

1) vom Erlöser der Menschen nach unsern drei ersten Evangelien, S. 114.

Elias, erschienen, sich mit ihm zu unterreden, und wie endlich aus einer lichten Wolke eine himmlische Stimme Jesum für Gottes Sohn, dem sie Gehör zu schenken hätten, erklärte.

Diese wenigen Züge der Geschichte regen eine Menge Fragen an, um deren Sammlung sich Gabler ein besonderes Verdienst erworben hat [2]). Bei jedem der drei Momente des Vorgangs, dem Glanze, der Todtenerscheinung, und der Stimme, läfst sich sowohl nach der Möglichkeit, als nach dem zureichenden Zwecke fragen. Woher soll vorerst der ausserordentliche Glanz an Jesum gekommen sein? Bedenkt man, dafs von einem μεταμορφῶσθαι Jesu die Rede ist, so scheint nicht an ein blofses Beschienenwerden von aussen her, sondern an eine von innen kommende Verklärung gedacht werden zu müssen, so zu sagen an ein momentanes Durchleuchten der göttlichen δόξα durch die menschliche Hülle, wie auch Olshausen diese Begebenheit als einen Hauptmoment in dem Läuterungs- und Verklärungsprocesse fafst, in welchem er die Leiblichkeit Jesu während seines ganzen Lebens bis zur Himmelfahrt begriffen denkt [3]). Allein, ohne das schon oben Gesagte hier weiter auszuführen, dafs Jesus entweder kein wahrer Mensch war, oder die mit ihm während seines Lebens vorgegangene Läuterung eine andere gewesen sein mufs, als welche in einem Licht- und Leichtwerden des Körpers bestand: so ist in keinem Falle zu begreifen, wie an einem solchen Verklärungsprocefs ausser seinem Leibe auch seine Kleider theilnehmen konnten. Möchte man dieses lezteren Punktes wegen lieber an eine Beleuchtung von aussen denken, so wäre diefs dann keine Metamorpho-

2) In einer Abhandlung über die Verklärungsgeschichte, in s. neuesten theol. Journal, 1. Bd. 5. Stück, S. 517 ff. Vgl. Baur, hebr. Mythol. 2, S. 233 ff.

3) b. Comm. 1, S. 534 f.

se, von welcher doch die Evangelisten sprechen: so dafs also diese Scene zu keiner in sich zusammenstimmenden Anschauung gebracht werden kann, wofern man nicht etwa mit Olshausen beides verbunden, Jesum sowohl strahlend als bestrahlt, sich denken will. Aber war dieser Glanz auch möglich: immer bleibt doch die Frage, wozu er denn gedient haben soll? Sagt man, was am nächsten liegt: um Jesum zu verherrlichen, so war der geistigen Verherrlichung gegenüber, welche Jesus durch Rede und That sich selber gab, diese physische durch glänzende Beleuchtung eine sehr unwesentliche, und fast kindisch zu nennen; soll sie aber dennoch zur Erhaltung des allzuschwachen Glaubens nöthig gewesen sein, so müfste sie vor der Menge, oder doch vor dem weiteren Kreise der Jünger, nicht aber vor dem engsten Ausschluss der kräftigsten vorgenommen, mindestens den wenigen Augenzeugen nicht die Mittheilung gerade für die am meisten kritische Zeit, bis zur Auferstehung, untersagt worden sein. — Mit verstärkter Kraft kehren diese beiden Fragen bei dem zweiten Moment in unserer Geschichte, bei der Erscheinung der beiden Verstorbenen, wieder. Können abgeschiedene Seelen den Lebenden erscheinen? und wenn, wie es scheint, die beiden Gottesmänner mit ihrem vormaligen, nur verklärten, Leibe sich zeigten, woher nahmen sie diesen — nach biblischer Vorstellung — vor der allgemeinen Auferstehung? Zwar bei Elias, der ohne Ablegung des Körpers gen Himmel fuhr, macht diefs weniger Schwierigkeit: allein Moses war doch gestorben, und sein Leichnam begraben worden. Vollends aber zu welchem Zweck sollten die beiden grofsen Todten erschienen sein? Die evangelische Darstellung, indem sie die beiden Gestalten als *συλλαλοῦντες τῷ Ἰ.* darstellt, scheint den Zweck der Erscheinung in Jesum zu setzen; näher, wenn Lukas recht hat, bezog sich dieselbe auf das Jesu bevorstehende Leiden und Sterben. Aber angekündigt können sie ihm diefs

nicht erst haben, da der einstimmigen Angabe der Synoptiker zufolge schon eine Woche vorher er selbst es vorausgesagt hatte (Matth. 16, 21 parall.). Daher vermuthet man, durch Moses und Elias sei Jesus nur von den näheren Umständen und Verhältnissen seines Todes genauer unterrichtet worden [4]); allein einerseits ist es der Stellung, welche die Evangelien Jesu zu den alten Propheten geben, nicht angemessen, dafs er von ihnen Belehrung bedurft haben soll, andrerseits hatte Jesus schon früher sein Leiden mit so genauen Zügen vorhergesagt, dafs die specielleren Eröffnungen aus der Geisterwelt nur etwa das παραδίδοσθαι τοῖς ἔθνεσιν und ἐμπαίζεσθαι, wovon er erst später sagt (Matth. 20, 19. Marc. 10, 34.), betroffen haben könnten. Oder sollte die an Jesum zu machende Mittheilung nicht sowohl in einer Belehrung, als in einer Stärkung für sein bevorstehendes Leiden bestehen: so ist um diese Zeit noch keine Spur eines Gemüthszustands bei Jesu vorhanden, welcher einen Beistand dieser Art zu erheischen scheinen konnte; für das spätere Leiden aber hätte diese so frühe Stärkung doch nicht hingereicht, wie wir daraus sehen, dafs in Gethsemane eine weitere nöthig war. Werden wir so, wiewohl bereits gegen die Anlage des Textes, zu dem Versuch veranlafst, ob sich der Erscheinung nicht vielleicht eine Beziehung auf die Jünger geben lasse, so reicht der Zweck der Glaubensstärkung überhaupt zur Begründung einer so besondern Veranstaltung theils als zu allgemein nicht aus, theils müfste Jesus in der Parabel vom reichen Mann den leitenden Grundsaz der göttlichen Fügungen in dieser Beziehung falsch gedeutet haben, wenn er ihn dahin aussprach, dafs, wer den Schriften des Mosses und der Propheten — und wie viel mehr, wer dem gegenwärtigen Christus — kein Gehör schenke, auch durch einen wiederkehrenden Todten nicht

4) Olshausen, a. a. O. S. 337.

zum Glauben gebracht werden würde, weswegen denn eine solche Erscheinung, wenigstens zu jenem Zwecke, von Gott nicht verfügt werde. Der speciellere Zweck, die Jünger von der Übereinstimmung der Lehre und Schicksale Jesu mit Moses und den Propheten zu überzeugen, war zum Theil schon erreicht, zum Theil aber wurde er es erst nach dem Tode und der Auferstehung Jesu und der Ausgiefsung des Geistes, ohne dafs die Verklärung in dieser Hinsicht irgend Epoche gemacht hätte. — Endlich die Stimme aus der lichten Wolke (ohne Zweifel der *Schechinah*) ist, gleich der bei der Taufe, eine Gottesstimme; aber wie anthropomorphistisch mufs die Vorstellung von Gott sein, welche ein wirkliches hörbares Sprechen Gottes für möglich hält: oder wenn hier nur von einer Mittheilung Gottes an das geistige Ohr die Rede sein soll [5]), so ist damit die Sache in das Visionäre hinübergespielt, und in eine ganz andere Betrachtungsweise übergesprungen.

§. 102.

Die natürliche Auffassung der Erzählung in verschiedenen Formen.

Den ausgeführten Schwierigkeiten derjenigen Ansicht, welche die Verklärung Jesu als wunderbare und zwar äussere Begebenheit betrachtet, hat man dadurch zu entgehen gesucht, dafs man den ganzen Vorgang in das Innere der dabei betheiligten Personen verlegte. Hiebei braucht das Wunderbare nicht sogleich aufgegeben zu werden, nur scheint es als ein im menschlichen Innern gewirktes Wunder einfacher und denkbarer zu sein. Man nimmt daher an, dafs durch göttliche Einwirkung das geistige Wesen der drei Apostel, und wohl auch Jesu selbst, bis zur Ekstase gesteigert worden sei, in welcher sie entweder wirklich mit der höheren Welt in Berührung traten, oder deren Gestalten aufs Lebendigste selbst produci-

5) Olshausen, S. 539. vgl. 178.

ren konnten, d. h. man denkt sich den Vorgang als Vision [1]). Allein die erste Stütze dieser Auffassung, dafs ja Matthäus selbst durch den Ausdruck: ὅραμα (V. 9.) die Sache als einen blofs subjektiven, visionären Vorgang bezeichne, weicht alsbald, wenn man sich erinnert, dafs weder in der Wortbedeutung von ὅραμα das Merkmal des blofs Innerlichen liegt, noch auch der N. T.liche Sprachgebrauch den Ausdruck nur für innere, sondern, wie A. G. 7, 31., ebenso auch für äussere Anschauungen verwendet [2]). Die Sache selbst betreffend aber ist es unwahrscheinlich, und auch in der Schrift beispiellos, dafs Mehrere, wie hier Drei oder Viere, an demselben Gesichte Theil gehabt hätten [3]); wozu noch kommt, dafs die ganze schwierige Frage nach der Zweckmäfsigkeit einer solchen wunderbaren Veranstaltung auch bei dieser Auffassung der Sache wiederkehrt.

Diesen Anstofs zu vermeiden, haben daher Andere den Vorgang zwar im Innern der betheiligten Personen belassen, aber als Produkt einer natürlichen Thätigkeit der Seele, das Ganze mithin für einen Traum erklärt [4]). Während oder nach einem von Jesu oder ihnen selbst gesprochenen Gebete, in welchem des Moses und Elias gedacht, und ihre Ankunft als messianischer Vorläufer gewünscht worden war, schliefen dieser Auffassung zufolge die drei Jünger ein, und träumten, indem wohl auch die von Jesu genannten Namen jener Beiden in ihre schlaftrunkenen Ohren hineintönten, als ob Moses und Elias gegenwärtig wären und Jesus sich mit ihnen unterhielte, was ihnen auch

1) So Tertull. adv. Marcion. 4, 22; Herder, a. a. O. S. 115 f., welchen auch Gratz, Comm. z. Matth. 2, S. 163 f. 169. beistimmt.

2) Fritzsche, in Matth. p. 552. Olshausen, 1, S. 533.

3) Olshausen, a. a. O.

4) Rau, symbola ad illustrandam Evv. de metamorphosi J. Chr. narrationem; Gabler, a. a. O. S. 539 ff. Ruinöl, Comm. z. Matth. p. 459 ff.

beim ersten, trüben Erwachen noch einen Augenblick vorschwebte. — Wie die vorige Erklärung auf das ὅραμα des Matthäus, so stützt sich diese darauf, dafs Lukas die Jünger als βεβαρημένοι ὕπνῳ, und erst gegen das Ende der Scene wieder als διαγρηγορήσαντες bezeichnet (V. 32.). Auf die Handhabe, welche der dritte Evangelist hiemit der natürlichen Erklärung bietet, wird nun ein bedeutender Vorzug seiner Erzählung vor der der beiden ersten begründet, indem die neueren Kritiker erklären, dafs durch diese und andre Züge, welche die Begebenheit dem Natürlichen näher bringen, die Darstellung bei Lukas sich als die ursprüngliche, die des Matthäus dagegen durch Weglassung derselben sich als die abgeleitete erweise, da bei der wundersüchtigen Richtung jener Zeit wohl Niemand solche, das Wunder mindernde Züge, wie das Schlafen der Jünger, hinzugedichtet haben würde [5]). Diese Schlufsweise würden wir zu der unsrigen machen müssen, wenn wirklich der bezeichnete Zug nur im Sinne der natürlichen Erklärung aufgefafst werden könnte. Hier dürfen wir uns aber nur erinnern, wie bei einer andern Scene, in welcher das nach Lukas bei der Verklärung Jesu angekündigte Leiden in Erfüllung zu gehen anfieng, und bei welcher nach demselben Evangelisten gleichfalls eine himmlische Erscheinung Jesu zu Theil wurde, in Gethsemane nämlich, die Jünger ebenso, und zwar nach sämmtlichen Synoptikern, als καθεύδοντες erscheinen (Matth. 26, 40 parall.). Konnte hier schon die blofs äussere, formelle Ähnlichkeit beider Scenen einen Referenten zur Übertragung des Zugs vom Schlaf in die Verklärungsgeschichte veranlassen: so konnte ihm noch mehr der Sinn und Inhalt dieses Zugs auch hier an seinem Orte scheinen. Durch das Schlafen der Jünger nämlich, eben während mit ihrem Meister das Wichtigste

5) Schulz, über das Abendmahl, S. 319; Schleiermachen, über den Lukas, S. 148 f.; vgl. auch Rösler, Immanuel, S. 60 f.

vorgeht, wird ihr unendlicher Abstand von ihm, ihre Unfähigkeit, seine Höhe zu erreichen, und seine Überlegenheit bezeichnet; der Prophet, der Empfänger einer Offenbarung, ist unter den gewöhnlichen Menschen wie ein Wachender unter Schlafenden: weſswegen es sich ganz von selbst ergab, wie bei dem tiefsten Leiden, so auch hier bei der höchsten Verherrlichung Jesu die Jünger als schlaftrunkene darzustellen. Ist somit dieser Zug so weit entfernt, der natürlichen Erklärung Vorschub zu thun, dafs er vielmehr das an Jesu vorgegangene Wunder durch einen Contrast heben will: so sind wir auch nicht mehr befugt, den Bericht des Lukas als den ursprünglichen anzusehen, und auf seine Angabe eine Erklärung des Vorfalls zu bauen, sondern umgekehrt werden wir an jenem Zusaz, in Verbindung mit dem schon erwähnten V. 31., seine Darstellung als abgeleitete und ausgeschmückte erkennen [6], und uns mehr an die der beiden ersten Evangelisten halten müssen. Fällt auf diese Weise die Hauptstütze derjenigen Auffassung, welche hier nur einen natürlichen Traum der Apostel sieht, so hat diese ausserdem noch eine Menge innerer Schwierigkeiten. Sie sezt nur die drei Jünger als träumend voraus, und läfst Jesum wachen, also nicht in der Illusion begriffen sein. Die ganze evangelische Darstellung lautet aber so, als ob Jesus so gut wie die Jünger die Erscheinung gehabt hätte; namentlich konnte er, wenn das Ganze nur ein Traum der Jünger war, ihnen nicht hernach sagen: μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα, wodurch er sie ja eben in der Meinung bestärkt hätte, dafs es etwas Besonderes und Wunderbares gewesen sei. Hatte aber auch Jesus keinen Theil an dem Traum, so bleibt es doch immer noch unerhört, dafs drei Personen zu gleicher Zeit einen und denselben Traum haben sollten. Diefs haben die

6) Diese Einsicht hat Baur, a. a. O. S. 257, Fritzsche, p. 556, und zum Theil auch Paulus, ex. Handb. 2, S. 447 f.

Freunde dieser Erklärung eingesehen, und daher soll nun eigentlich nur der feurige Petrus, der ja auch allein spreche, so geträumt, die Referenten aber vermöge einer Synekdoche allen drei Jüngern zugeschrieben haben, was nur Einem von ihnen begegnet war. Allein daraus, dafs Petrus auch hier wie sonst den Sprecher macht, folgt nicht, dafs auch er allein jenes Gesicht gehabt habe, wovon das Gegentheil aus den klaren Worten der Evangelisten durch keine Redefigur entfernt werden kann. Doch die in Rede stehende Erklärung der Sache bekennt ihre Unzulänglichkeit noch deutlicher. Nicht nur das laute Aussprechen der Namen des Moses und Elias von Seiten Jesu mufs in den Traum der Jünger unterstützend hineinspielen, sondern auch ein Gewitter wird zu Hülfe genommen, welches in denselben durch seine Blitze das Bild von überirdischem Glanz, und durch seine Donnerschläge das von Gesprächen und Himmelsstimmen hineingebracht, und sie auch nach ihrem Erwachen noch einige Zeit in der Täuschung erhalten haben soll. Doch dafs die Jünger nach Lukas eben bei ihrem Erwachen (διαγρηγορήσαντες) die zwei Männer bei Jesu stehen sahen, sieht nicht wie eine blofse aus dem Traum in das Wachen herübergenommene Täuschung aus, weswegen denn Kuinöl die weitere Annahme herbeizieht, dafs, während die Jünger schliefen, wirklich zwei unbekannte Männer zu Jesu gekommen seien, welche die Erwachenden sofort mit ihren Träumen in Verbindung gebracht, und für Moses und Elias gehalten haben. Durch diese Wendung der Ansicht sind nun alle diejenigen Momente, welche die auf einen Traum zurückgehende Auffassung als innerlich vorschwebende betrachten sollte, wieder nach aussen getreten, indem die Vorstellung eines Lichtglanzes durch die Blitze, die Meinung, Stimmen zu hören, durch den Donner, endlich die Vorstellung von zwei bei Jesu anwesenden Personen durch die wirkliche Gegenwart zweier Unbekannten hervorgebracht worden

sein soll. Das Alles konnten die Jünger eigentlich nur im Wachen wahrnehmen, und fällt somit die Voraussetzung eines Traums als eine überflüssige hinweg.

Besser daher, sofern sie darin, dafs ihrer Drei an Einem Traume theilgenommen haben müfsten, eine eigenthümliche Schwierigkeit hat; den Faden, welcher nach dieser Erklärungsart den Vorgang noch an das Innere knüpft, ganz abgerissen, und Alles wieder in die Aussenwelt verlegt, so dafs wir, wie zuerst einen übernatürlichen, so nun einen natürlichen äusseren Hergang vor uns haben. Den Jüngern bot sich etwas Objektives dar: so erklärt sich, wie es mehrere zugleich wahrnehmen konnten; sie täuschten sich wachend über das Wahrgenommene: natürlich, weil sie alle in demselben Vorstellungskreis, in derselben Stimmung und Lage sich befanden. Dieser Ansicht zufolge ist das Wesentliche der Scene auf dem Berge eine geheime Zusammenkunft, welche Jesus beabsichtigte, und zu diesem Behufe die drei zuverlässigsten seiner Jünger mit sich nahm. Wer die zwei Männer waren, mit welchen Jesus zusammenkam, wagt Paulus nicht zu bestimmen; Kuinöl vermuthet heimliche Anhänger in der Art des Nikodemus; nach Venturini waren es Essener, Jesu geheime Verbündete. Ehe diese noch eintrafen, betete Jesus, und die Jünger, nicht zur Theilnahme gezogen, schliefen ein; denn den von Lukas an die Hand gegebenen Schlaf, wiewohl traumlos, behält diese Erklärung gerne bei, um bei eben erst Erwachten die Täuschung wahrscheinlicher zu machen. An fremden Stimmen, die sie bei Jesu hörten, wachen sie auf, sehen Jesum, der wahrscheinlich auf einem höheren Punkte des Berges, als wo sie sich gelagert hatten, stand, in einem ungewöhnlichen Glanz, der von den ersten Morgenstrahlen, welche, vielleicht durch nahe Schneelagen zurückgeworfen, auf Jesum fielen, herrührte, von ihnen aber in der ersten Überraschung für übernatürliche Verklärung gehalten wurde;

sie erblicken die beiden Männer, welche aus unbekannten Gründen der schlaftrunkene Petrus, und nach ihm die Übrigen, für Moses und Elias halten; ihre Bestürzung steigt, als sie die beiden Unbekannten in einem lichten Morgennebel, der sich, wie sie weggehen wollten, herabsenkte, verschwinden sehen, und aus dem Nebelgewölk einen derselben die Worte: οὗτός ἐστιν κ. τ. λ. rufen hören, welche sie unter diesen Umständen für eine Himmelsstimme halten mufsten [7]). Diese Erklärung, welcher auch SCHLEIERMACHER sich geneigt zeigt [8]), findet, wie die vorige, besonders in Lukas eine Stütze, weil bei diesem die Behauptung, die beiden Männer seien Moses und Elias gewesen, weit weniger zuversichtlich als bei Matthäus und Markus ausgesprochen werde, und mehr nur als Einfall des schlaftrunkenen Petrus erscheine. Dieſs bezieht sich darauf, dafs, während die beiden ersten Evangelisten geradezu sagen: ὤφθησαν αὐτοῖς Μωσῆς καὶ Ἠλίας, Lukas, wie es scheint behutsamer, von ἄνδρες δύο spricht, οἵτινες ἦσαν Μωσῆς καὶ Ἠλίας, wobei dann die erstere Bezeichnung den objektiven Thatbestand, die zweite dessen subjektive Deutung enthalten soll. Allein dieser Deutung pflichtet der Referent, wenn er doch οἵτινες ἦσαν, und nicht ἐνομίζοντο, sagt, offenbar bei; weſswegen er also zuerst nur von zwei Männern spricht, und erst nachher ihre Namen nennt, davon kann die Absicht nicht gewesen sein, dem Leser eine beliebige andere Deutung offen zu lassen, sondern nur die, das Geheimnifsvolle der ausserordentlichen Scene durch die anfängliche Unbestimmtheit des Ausdrucks nachzubilden. Hat somit diese Erklärung ebensowenig als die bisher betrachteten in einer der evangelischen Erzählungen eine Stütze: so hat sie zugleich nicht mindere Schwierig-

7) PAULUS, ex. Handb. 2, 436 ff. L. J. 1, b, S. 7 ff. Natürliche Geschichte, 3, S. 256 ff.

8) a. a. O.

keiten als jene in sich selbst. Die Morgenbeleuchtung auf ihren vaterländischen Bergen mufsten die Jünger so weit kennen, um sie von himmlischer Glorie unterscheiden zu können; wie sie auf die Meinung kamen, dafs die beiden Unbekannten Moses und Elias seien, ist zwar bei keiner der bisher vorgelegten Ansichten leicht, am schwersten aber bei dieser, zu erklären; wie Jesus, dem ja Petrus durch seinen Antrag, die zu erbauenden σκηνὰς betreffend, die Täuschung der Jünger zu erkennen gab, ihnen diese nicht benahm, ist unbegreiflich; weswegen Paulus sich zu der Annahme flüchtet, Jesus habe die Anrede des Petrus überhört; die ganze Ansicht von geheimen Verbündeten Jesu ist eine mit Recht verschollene, und endlich hätte derjenige dieser Verbündeten, welcher aus der Wolke heraus jene Worte zu den Jüngern sprach, sich eine unwürdige Mystification erlaubt.

§. 103.

Die Verklärungsgeschichte als Mythus.

Wie immer also, so finden wir uns auch hier, nachdem wir den Kreis der natürlichen Erklärungen durchlaufen haben, zu der übernatürlichen zurückgeführt; aber ebenso entschieden von dieser abgestofsen, müssen wir, da eine natürliche Auslegung der Text verbietet, die textgemäfse supranaturale aber historisch festzuhalten aus rationalen Gründen unmöglich fällt, uns dazu wenden, die Aussagen des Textes kritisch zu untersuchen. Diese sollen zwar bei vorliegender Erzählung besonders zuverläfsig sein, da das Faktum von drei Evangelisten, welche namentlich auch in der genauen Zeitbestimmung auffallend zusammentreffen, erzählt, und überdiefs vom Apostel Petrus (2 Petr. 1, 17.) bezeugt werde [1]). Jene übereinstimmende Zeitan-

1) Paulus, ex. Hdb. S. 446; Gratz, 2, S. 165 f. Olshausen, 1. S. 555.

gabe, (sofern die ἡμέραι ὀκτώ des Lukas, je nachdem man zählt, mit den ἡμέραις ἕξ der andern dasselbe sagen) ist allerdings auffallend; sie läfst sich aber, sammt dem, dafs nach allen drei Referenten auf die Verkündigungsscene die Heilung des dämonischen Knaben folgt, den die Jünger nicht hatten heilen können, schon durch die Entstehung der synoptischen Evangelien aus stehend gewordener evangelischer Verkündigung erklären, von welcher es nicht höher Wunder nehmen darf, dafs sie manche Anekdoten ohne objektiven Grund auf bestimmte Weise zusammen gruppirt, als dafs sie oft Ausdrücke, in welchen sie hätte variiren können, durch alle drei Redaktionen hindurch festgehalten hat [2]). Die Beurkundung der Geschichte durch die drei Synoptiker aber wird wenigstens für die gewöhnliche Ansicht von dem Verhältnifs der vier Evangelien durch das Schweigen des johanneischen sehr geschwächt, indem nicht einzusehen ist, warum dieser Evangelist eine so wichtige Begebenheit, welche zugleich seinem System so angemessen, und eigentlich die anschauliche Verwirklichung seines Ausspruchs im Prolog (V. 14.): καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, war, nicht aufgenommen haben soll. Der abgenutzte Grund, er habe die Begebenheit als durch seine Vorgänger bekannt voraussetzen können, ist neben seiner allgemeinen Unrichtigkeit hier noch besonders deswegen unbrauchbar, weil von den Synoptikern diesmal keiner Augenzeuge gewesen war, also an ihren Erzählungen durch einen, der, wie Johannes, die Scene miterlebt hatte, noch Manches zu berichtigen und zu erläutern sein mufste. Man hat sich daher nach einem andern Grund für diese und ähnliche Auslassungen im vierten Evangelium umgesehen, und einen solchen in der antignostischen, näher antidoketischen Tendenz zu finden geglaubt, welche man aus den johanneis-

2) Vgl. de Wette, Einleit. in das N. T. §. 79.

schen Briefen auch auf das Evangelium übertrug. In der Verklärungsgeschichte, wird hienach behauptet, habe der Jesum umleuchtende Glanz, die Verwandlung seines Aussehens in das Überirdische, der Meinung Vorschub leisten können, als sei seine menschliche Gestalt nur eine Scheinhülle gewesen, durch welche zu Zeiten seine wahre, übermenschliche Natur hindurchgeleuchtet habe; sein Verkehr mit alten Prophetengeistern habe auf die Vermuthung führen können, er möge vielleicht selbst nur eine solche wiedergekommene Seele eines A. T.lichen Frommen sein, — und um solchen irrigen Meinungen, welche unter gnostisirenden Christen sich frühzeitig zu bilden anfiengen, keine Nahrung zu geben, habe Johannes diese und ähnliche Geschichten lieber unterdrückt[3]). Allein abgesehen davon, dafs es der apostolischen παράδοσις nicht entspricht, möglichen Mifsbrauchs bei Einzelnen wegen Hauptfakta der evangelischen Geschichte zu unterdrücken, so müfste Johannes hiebei doch mit einiger Consequenz verfahren sein, und alle Erzählungen, welche eine doketische Mifsdeutung in gleichem Maafse mit der gegenwärtigen hervorrufen konnten, aus dem Kreise seiner Darstellung ausgeschlossen haben. Nun erinnert sich aber sogleich Jeder an die Geschichte vom Wandeln Jesu auf dem See, welche mindestens ebensosehr wie die Verklärungsgeschichte die Meinung von einem bloßen Scheinkörper Jesu hervorruft, und doch auch von Johannes aufgenommen ist. Die Wichtigkeit freilich eines Vorfalls konnte hier noch einen Unterschied begründen, so dafs von zwei Erzählungen mit gleich stark doketischem Schein Johannes dennoch gröfserer Wichtigkeit wegen die eine aufnahm, die minder wichtige aber wegliefs. Hier nun aber wird doch wohl Niemand behaupten wollen, der Gang Jesu auf dem See stehe an Wichtigkeit der Verklärungsgeschichte voran oder

3) So Schleiermacher, Beiträge, S. 62 ff.

auch nur gleich; Johannes mufste, wenn es ihm um Vermeidung des doketisch Scheinenden zu thun war, in jeder Hinsicht vor Allem jene erste Geschichte unterdrücken: da er es nicht gethan hat, so kann er auch jenes Princip nicht gehabt haben, welches daher nie als Grund der absichtlichen Auslassung einer Geschichte im vierten Evangelium gebraucht werden darf, sondern es bleibt, was namentlich diese Begebenheit betrifft, dabei, dafs sein Verfasser nichts oder doch nichts Genaues von derselben gewufst haben kann. Freilich kann dieses Ergebnifs nur denen eine Instanz gegen den historischen Charakter der Verklärungsgeschichte sein, welche das vierte Evangelium als Werk eines Apostels betrachten, so dafs also wir aus diesem Stillschweigen nicht gegen die Wahrheit der Erzählung argumentiren können: aber uns beweist auch umgekehrt die Übereinstimmung der Synoptiker nichts für dieselbe, indem wir schon mehr als Eine Erzählung, in welcher drei, ja alle vier Evangelien zusammenstimmen, für unhistorisch haben erklären müssen. — Was endlich das angebliche Zeugnifs des Petrus betrifft, so ist wegen der mehr als zweifelhaften Ächtheit des zweiten Briefs Petri die allerdings auf unsre Verklärungsgeschichte bezügliche Stelle als Beweis für die historische Wahrheit derselben jezt auch von orthodoxen Theologen aufgegeben worden [4]).

Dagegen haben wir ausser den oben angezeigten Schwierigkeiten, welche in dem wunderhaften Inhalt der Erzählung liegen, noch einen weiteren Grund gegen die historische Geltung der Verklärungsgeschichte, die Unterredung nämlich, welche den beiden ersten Evangelisten zufolge die Jünger unmittelbar nachher mit Jesu geführt haben sollen. Wenn nämlich im Herabsteigen vom Verklärungsberge die Jünger Jesum fragen: *τί οὖν οἱ γραμματεῖς*

4) Olshausen, S. 533. Anm.

λέγουσιν, ὅτι Ἠλίαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον (Matth. V. 10.); so klingt dieſs ganz, wie wenn etwas vorangegangen wäre, woraus sie hätten abnehmen müssen, Elias werde nicht erscheinen, und gar nicht, wie wenn sie eben von einer Erscheinung desselben herkämen, da sie in diesem Falle nicht unbefriedigt fragen, sondern zufriedengestellt sagen muſsten: τί οὖν οἱ γραμματεῖς λέγουσιν κ. τ. λ. [5]). Daher wird denn die Frage der Jünger von den Erklärern so gedeutet, als ob sie nicht eine Elias-Erscheinung überhaupt, sondern an der eben gehabten nur ein gewisses Merkmal vermiſst hätten, das nämlich, daſs nach der Ansicht der Schriftgelehrten Elias bei seinem Auftritt wirksam und reformatorisch in das Leben der Nation eingreifen sollte, wogegen er bei der eben gehabten Erscheinung ohne weitere Wirksamkeit sogleich wieder verschwunden war [6]). Diese Erklärung wäre zulässig, wenn das ἀποκαθιστάνει πάντα in der Frage der Jünger stünde: statt dessen aber steht es bei beiden Referenten (Matth. V. 11. Marc. V. 12.) nur in der Antwort Jesu, so daſs die Jünger auf äusserst verkehrte Weise das, was sie eigentlich vermiſsten, das ἀποκαθιστάνειν, verschwiegen, und nur das ἔρχεσθαι genannt haben müſsten, was sie nach der gehabten Erscheinung nicht vermissen konnten. Wie aber die Frage der Jünger keine gehabte Elias-Erscheinung, vielmehr das Gefühl des Mangels einer solchen voraussezt: so auch die Antwort, welche ihnen Jesus giebt. Denn wenn er erwiedert: wohl haben die Schriftgelehrten recht, wenn sie sagen, Elias müsse vor dem Messias kommen; dieſs ist aber kein Grund gegen meine Messianität, da mir bereits ein

---

5) s. Rau im angef. Programm, bei Gabler, neuest. theol. Journal 1, 3, S. 301.

6) Fritzsche, in Matth. p. 553; Olshausen, 1, S. 541. Noch weniger genügende Auskünfte bei Gabler, a. a. O. und bei Matthäi, Religionsgl. der Apostel, 2, S. 396.

Elias in der Person des Täufers vorangegangen ist, — wenn er somit seine Jünger gegen den aus der Erwartung der γραμματεῖς zu ziehenden Zweifel durch Verweisung auf den ihm vorangegangenen uneigentlichen Elias zu verwahren sucht: so kann eine Erscheinung des eigentlichen Elias unmöglich vorausgegangen sein, sonst müfste Jesus zu allererst auf diese Erscheinung, und nur etwa weiterhin auch auf den Täufer, hingewiesen haben [7]). Die unmittelbare Verbindung dieses Gesprächs mit jener Erscheinung kann also nicht historisch sein, sondern nur der Ähnlichkeit zulieb gemacht, weil in beiden von Elias die Rede ist [8]). Doch nicht einmal mittelbar und durch Zwischenbegebenheiten getrennt kann einer solchen Rede eine Erscheinung des Elias vorangegangen sein, da, wenn auch noch so lange nachher, sowohl Jesus als die drei Augenzeugen unter seinen Jüngern sich derselben erinnern mufsten, und nie so sprechen konnten, als ob eine solche gar nicht stattgefunden hätte. Selbst aber auch nach einer solchen Unterredung kann eine Erscheinung des wirklichen Elias der orthodoxen Vorstellung von Jesu gemäfs nicht wohl stattgefunden haben. Denn zu deutlich spricht er hier seine Ansicht aus, dafs der eigentliche Elias gar nicht zu erwarten, sondern der Täufer Johannes der verheifsene Elias gewesen sei: wäre also dennoch später eine Erscheinung des wirklichen Elias noch eingetreten, so hätte sich Jesus geirrt, was gerade diejenigen, welchen an der historischen Realität der Verklärungsgeschichte am meisten liegt, am wenigsten annehmen können. Schliefsen sich somit jene Erscheinung und diese Unterredung geradezu aus, so fragt sich, welches von beiden Stücken eher aufgegeben werden kann? Und hier ist der Inhalt der Unterredung durch Matth. 11, 14. vgl. Luc. 1, 17., so bestätigt, die

7) Diess gesteht auch Paulus zu, 2, S. 442.

8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 149.

Verklärungsgeschichte aber durch alle Arten von Schwierigkeiten so unwahrscheinlich gemacht, dafs die Entscheidung nicht zweifelhaft sein kann. Es scheinen demnach, wie oben schon einige Male, so auch hier zwei von ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgehende und wohl auch in verschiedenen Zeiten entstandene Erzählungsstücke auf ziemlich ungeschickte Weise zusammengesezt worden zu sein; das die Unterredung enthaltende Stück nämlich geht von der, wahrscheinlich früheren, Ansicht aus, die Weissagung in Betreff des Elias sei eben nur in Johannes in Erfüllung gegangen; wogegen das Stück von der Verklärung, ohne Zweifel späteren Ursprungs, sich damit nicht begnügt, dafs in der messianischen Zeit Jesu Elias uneigentlich im Täufer aufgetreten sei: er mufste auch persönlich und eigentlich, wenn auch nur in vorübergehender Erscheinung, sich gezeigt haben.

Um nun zu begreifen, wie eine solche Erzählung auf sagenhaftem Wege entstehen konnte, ist der zuerst zu erwägende Zug, an dessen Betrachtung sich die aller übrigen am leichtesten anreiht, der sonnenartige Glanz des Angesichts und das helle Leuchten der Kleider Jesu. Das Schöne und Majestätische ist dem Orientalen, und insbesondere dem Hebräer, ein Leuchtendes; der Dichter des hohen Lieds vergleicht seine Geliebte mit der Morgenröthe, dem Monde, der Sonne (6, 9.); die von Gottes Segen unterstüzten Frommen werden der Sonne in ihrer Macht verglichen (Richt. 5, 31.), und namentlich das jenseitige Loos der Gerechten wird dem Glanz der Sonne und der Gestirne zur Seite gesezt (Dan. 12, 3. Matth. 13, 43.) [9]). Daher erscheint nicht allein Gott im Lichtglanz, und Engel mit glänzendem Angesicht und leuchtenden Gewändern (Ps.

9) Vgl. Jalkut Simeoni P. 2, f. 10, 3. (bei Wetstein, p. 435.): Facies justorum futuro tempore similes erunt soli et lunae, coelo et stellis, fulguri etc.

50, 2. 3. Dan. 7, 9 f. 10, 5. 6. Luc. 24, 4. Offenb. 1, 13 ff.), sondern auch die Frommen des hebräischen Alterthums, wie Adam vor dem Fall, und unter den folgenden namentlich Moses und Josua, werden mit einem solchen Lichtglanz vorgestellt [10]), wie denn die spätere jüdische Sage auch ausgezeichneten Rabbinen in erhöhten Augenblicken überirdischen Glanz verlieh [11]). Am berühmtesten ist das leuchtende Antlitz des Moses geworden, von welchem 2. Mos. 34, 29 ff. die Rede ist, und von ihm wurde, wie in andern Stücken, so auch in diesem ein Schluſs *a minori ad majus* auf den Messias gemacht, was schon der Apostel Paulus 2. Kor. 3, 7 ff. andeutet, wiewohl er dem Moses als dem *διάκονος τῦ γράμματος* nicht Jesum, sondern, gemäſs der Veranlassung seines Schreibens, die Apostel und christlichen Lehrer als *διακόνους τῦ πνεύματος* gegenüberstellt, und die den Glanz des Moses überbietende *δόξα* dieser lexteren erst als Gegenstand der *ἐλπὶς* im zukünftigen Leben erwartet. Eigentlich aber war doch am Messias selbst ein dem des Moses entsprechender, ja ihn überstrahlender Glanz zu erwarten, und eine jüdische Schrift, welche von unsrer Verklärungsgeschichte keine Notiz nimmt, argumentirt ganz im Geiste der Juden der ersten christlichen Zeit, wenn sie geltend macht, Jesus könne nicht der Messias gewesen sein, da ja sein Angesicht nicht den Glanz des Angesichts Mosis, geschweige einen höheren, gehabt habe [12]). Solche Einwürfe, wie sie ohne Zweifel schon

10) Bereschith Rabba 20, 29 (b. Wetstein): Vestes lucis vestes Adami primi. Pococke, ex Nachmanide (ebendas.): Fulgida facta fuit facies Mosis instar solis, Josuae instar lunae; quod idem affirmarunt veteres de Adamo.

11) In Pirke Eliezer, 2, findet sich nach Wetstein die Angabe, inter docendum radios ex facie ipsius, ut olim e Mosis facie, prodiisse, adeo ut non dignosceret quis, utrum dies esset an nox.

12) Nizzachon vetus, p. 40, ad Exod. 34, 33. (b. Wetstein): Ecce

die ersten Christen theils von Juden hören, theils sich selber machen mufsten, konnten nicht anders, als in der ältesten Gemeinde eine Tendenz erzeugen, jenen Zug aus dem Leben des Moses im Leben Jesu nachzubilden, ja zu überbieten, und statt eines leuchtenden Angesichts, das sich mit einem Tuche verdecken liefs, ihm einen auch über die Gewänder sich ergiefsenden Strahlenglanz, wenn auch nur vorübergehend, zuzuschreiben.

Dafs die Verklärung des Angesichts von Moses zum Vorbild für Jesu Verklärung gedient habe, beweist aber überdiefs eine Reihe einzelner Züge. Moses bekam seinen Glanz auf dem Berge Sinai: auch von Jesu Verklärung ist ein Berg der Schauplaz; Moses hatte bei einer früheren Besteigung des Bergs, welche mit der späteren, nach der sein Angesicht glänzend wurde, leicht zusammenfliefsen konnte, ausser den 70 Ältesten besonders noch drei Vertraute, Aaron, Nadab und Abihu, zur Theilnahme an der Anschauung Jehova's mit sich auf den Berg genommen (2. Mos. 24, 1. 9—11.): so nimmt nun auch Jesus seine drei vertrautesten Jünger mit sich, um, so viel ihre Kräfte es vermöchten, Zeugen des erhabenen Schauspiels zu sein, und ihre nächste Absicht war nach Luc. V. 28. προσεύξασθαι: gerade wie Jehova den Moses mit den Dreien und den Ältesten auf den Berg kommen heifst, um von ferne anzubeten. Wie hernach, als Moses mit Josua den Sinai bestieg, die δόξα Κυρίου als νεφέλη den Berg bedeckte (V. 15 f. LXX), wie Jehova aus der Wolke heraus dem

---

Moses magister noster felicis memoriae, qui homo merus erat, quia Deus de facie ad faciem cum eo locutus est, vultum tam lucentem retulit, ut Judaei vererentur accedere: quanto igitur magis de ipsa divinitate hoc tenere oportet, atque Jesu faciem ab uno orbis cardine ad alterum fulgorem diffundere conveniebat? At non praeditus fuit ullo splendore, sed reliquis mortalibus fuit simillimus. Quapropter constat, non esse in eum credendum.

Moses rief, bis dieser endlich in die Wolke zu ihm hineingieng (V. 16—18.): so haben wir auch in unserer Erzählung eine νεφέλη φωτὸς, welche Jesum und die himmlischen Erscheinungen beschattet, eine φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, und bei Lukas ein εἰσελθεῖν der Drei in die Wolke. Was die Stimme aus der Wolke zu den Jüngern spricht, ist im ersten Theil die messianische Deklaration, welche, aus Ps. 2, 7. und Jes. 42, 1. zusammengesezt, schon bei Jesu Taufe vom Himmel erscholl; im zweiten Theil ist sie aus den Worten genommen, mit welchen Moses in der früher angeführten Stelle des Deuteronomium (18, 15.) der gewöhnlichen Deutung zufolge dem Volk den künftigen Messias ankündigt und es zur Folgsamkeit gegen denselben ermahnt [13]).

Durch die Verklärung auf dem Berge war Jesus seinem Vorbild, Moses, an die Seite gestellt, und da es in den Erwartungen der Juden lag, daſs nach Jes. 52, 6 ff. die messianische Zeit nicht nur Einen, sondern mehrere Vorläufer haben [14]), und unter Andern namentlich auch der alte Gesezgeber zur Zeit des Messias erscheinen sollte [15]): so war für dessen Erscheinung kein Moment ge-

13) Aus dieser Vergleichung mit der Bergbesteigung des Moses läſst sich vielleicht auch die Zeitbestimmung der ἡμέραι ἕξ ableiten, durch welche die zwei ersten Evangelisten das gegenwärtige Ereigniss von dem zulezt erzählten trennen. Denn auch die eigentliche Geschichte von den Begegnissen des Moses auf dem Berge beginnt mit der gleichen Zeitbestimmung, indem es heisst, nachdem 6 Tage lang die Wolke den Berg bedeckt hatte, sei Moses zu Jehova berufen worden (V. 16.), eine Zeitbestimmung, welche, obgleich der Ausgangspunkt ein ganz anderer war, für die Eröffnung der Jesum betreffenden Verklärungsscene beibehalten werden mochte.

14) s. Bertholdt, Christologia Judaeorum §. 15. S. 60 ff.

15) Debarim Rabba 3. (Wetzstein): Dixit Deus S. B. Mosi: per vitam tuam, quemadmodum vitam tuam posuisti pro Israëlitis in hoc mundo, ita tempore futuro, quando Eliam prophetam

eigneter, als der, in welchem der Messias auf dieselbe Weise, wie einst er, auf einem Berge verherrlicht wurde. Zu ihm gesellte sich dann von selbst derjenige, welcher nach Mal. 3, 23. am bestimmtesten als messianischer Vorläufer, und zwar nach den Rabbinen zugleich mit Moses, erwartet wurde. Erschienen beide Männer dem Messias, so ergab sich von selbst, dafs sie sich mit ihm unterredet haben werden, und fragte sich's um einen Inhalt dieser Unterredung, so lag vom lezten Abschnitt her nichts näher, als das bevorstehende Leiden und Sterben Jesu, welches ohnehin als das eigentliche messianische Geheimnifs des N. T. sich am ehesten zu einer solchen Unterhaltung mit Wesen einer andern Welt eignete, weswegen man sich wundern mufs, wie Olshausen behaupten kann, auf diesen Inhalt des Gespräches hätte die Mythe nicht kommen können. So hätten wir also hier einen Mythus, dessen Tendenz die gedoppelte ist, erstens, die Verklärung des Moses an Jesu in erhöhter Weise zu wiederholen, und zweitens, Jesum als den Messias mit seinen beiden Vorläufern zusammenzubringen, durch diese Erscheinung des Gesetzgebers und des Propheten, des Gründers und des Reformators der Theokratie, Jesum als den Vollender des Gottesreichs, als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten, darzustellen, und seine messianische Würde noch überdiefs durch eine Himmelsstimme bekräftigen zu lassen [16]).

---

ad ipsos mittam, vos duo eodem tempore venietis. Vgl. Tanchuma f. 42, 1, bei Schöttgen, 1, S. 149.

16) Für einen Mythus erklärt diese Erzählung Bretschneider, Christologia Jud. §. 15. not. 17; Schulz, über das Abendmahl, S. 319. giebt wenigstens ein Mehr und Minder des Mythischen in den verschiedenen evangelischen Relationen der Verklärungsgeschichte zu, und Fritzsche, in Matth. p. 448 f. u. 456, führt die mythische Ansicht von derselben nicht ohne Zeichen von Beistimmung auf. Vergl. auch Rudelbach, in Matth. p. 439, und Grätz, 2, S. 161 ff.

An diesem Beispiel läfst sich schliefslich besonders augenscheinlich zeigen, wie die natürliche Erklärung, indem sie die historische Gewifsheit der Erzählungen festhalten will, die ideale Wahrheit derselben verliert, gegen die Form den Inhalt aufgiebt: wogegen die mythische durch Aufopferung des geschichtlichen Leibes solcher Erzählungen doch die Idee derselben, welche ihr Geist und ihre Seele ist, erhält und rettet. War nämlich der natürlichen Erklärung zufolge der Lichtglanz um Jesum ein zufälliges optisches Phänomen, und die beiden Erschienenen entweder Traumbilder oder unbekannte Menschen: wo bleibt da die Bedeutung der Begebenheit? wo ein Grund, eine solche ideenlose, gehaltleere, auf gemeiner Täuschung und Aberglauben beruhende Anekdote in die Evangelien aufzunehmen? Dagegen, wenn ich nach der mythischen Auffassung in dem evangelischen Berichte zwar keine wirkliche Begebenheit finden kann, so behalte ich doch einen Sinn und Inhalt der Erzählung, weifs, was die erste Christengemeinde sich bei derselben gedacht, und warum die Verfasser der Evangelien ihr eine so wichtige Stelle in ihren Denkschriften eingeräumt haben [17]).

§. 104.

Abweichende Nachrichten über die letzte Reise Jesu nach Jerusalem.

Bald nach der Verklärung auf dem Berge lassen die Evangelisten Jesum die verhängnifsvolle Reise antreten,

17) Auch Plato im Symposion (p. 223. B. ff. Steph.) verherrlicht seinen Sokrates dadurch, dass er auf natürlichem und komischem Grunde eine ähnliche Gruppe veranstaltet, wie die Evangelisten hier auf tragischem und übernatürlichem. Nach einem Trinkgelage überwacht Sokrates die Freunde, welche schlafend um ihn liegen: wie hier die Jünger um den Herrn; mit Sokrates wachen nur noch zwei grossartige Gestalten, der tragische Dichter und der komische, die beiden Elemente des früheren griechischen Lebens, welche Sokrates in sich

welche ihn seinem Leiden entgegenführte. Über den Ort, von welchem er bei dieser Reise ausgieng, und den Weg, welchen er nahm, weichen die evangelischen Nachrichten von einander ab. Stimmen über den Ausgangspunkt die Synoptiker zusammen, indem sie sämmtlich Jesum von Galiläa aufbrechen lassen (Matth. 19, 1. Marc. 10, 1. Luc. 9, 51., in welcher letzteren Stelle zwar Galiläa nicht ausdrücklich genannt ist, aber aus dem Vorhergehenden, wo nur von Galiläa und Galiläischen Ortschaften die Rede war, so wie aus der im Folgenden erwähnten Reise durch Samarien, sich von selbst ergiebt [1]): so scheinen sie doch über den Weg, welchen Jesus von da nach Judäa gewählt habe, von einander abzugehen. Zwar sind die Angaben zweier von ihnen in diesem Punkte so dunkel, dafs sie der harmonisirenden Exegese Vorschub zu leisten scheinen könnten. Am klarsten und bestimmtesten sagt Markus, Jesus habe seinen Weg über Peräa genommen: aber sein *ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας διὰ τοῦ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* ist schwerlich etwas Anderes, als die Art, wie er sich den schwerverständlichen Ausdruck des Matthäus, dem er in diesem Abschnitt folgt, erklären zu dürfen glaubte. Was dieser mit seinem *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου* eigentlich sagen will, ist in der That dunkel. Denn wenn die Erklärung: er kam in den Theil von Judäa, welcher jenseits des Jordans liegt [2]), gleicherweise gegen Geographie wie

---

vereinigte: wie mit Jesu der Gesetzgeber und der Prophet sich unterreden, die beiden Säulen des A. T.lichen Lebens, welche Jesus in höherer Weise in sich zusammenschloss; wie bei Plato endlich auch Agathon und Aristophanes einschlafen, und Sokrates allein das Feld behält: so verschwinden im Evangelium Moses und Elias zuletzt, und die Jünger sehen nur noch Jesum allein.

1) Schleiermacher, über den Lukas, S. 160.

2) Reinöl und Gratz z. d. St.

Grammatik verstöfst, so ist die Deutung, zu welcher die Vergleichung des Markus die meisten Ausleger geneigt macht, dafs Jesus nach Judäa gekommen sei durch das Land jenseits des Jordans [3]), auch nach der von Fritzsche angebrachten Modifikation wenigstens nicht ohne grammatische Schwierigkeit. Bleibt indefs so viel in jedem Fall, dafs auch Matthäus wie Markus Jesum von Galiläa nach Judäa den weiteren Weg über Peräa nehmen läfst: so scheint dagegen Lukas ihn den näheren, durch Samaria, zu führen. Zwar ist sein Ausdruck 17, 11, dafs Jesus auf seiner Reise nach Jerusalem *διήρχετο διὰ μέσου Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας*, kaum klarer, als der eben erwogene des Matthäus. Der gewöhnlichen Wortbedeutung nach scheint er auszusagen, Jesus habe zuerst Samarien, dann Galiläa, quer durchschnitten, um so nach Jerusalem zu kommen. Aber diese Aufeinanderfolge ist verkehrt; denn gieng er von einem galiläischen Orte aus, so mufste er zuerst das übrige Galiläa, und dann erst Samarien durchreisen. Man hat defswegen dem *διέρχεσθαι διὰ μέσου* die Bedeutung eines Hinziehens auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien gegeben [4]), und nun den Lukas mit den beiden ersten Evangelisten durch die Voraussetzung vereinigt, Jesus sei auf der galiläisch-samarischen Grenze bis zum Jordan hingereist, habe hierauf diesen überschritten, und sei sofort durch Peräa nach Judäa und Jerusalem gewandert. Diese letztere Voraussetzung verträgt sich aber mit Luc. 9, 51 ff. nicht; denn wenn dieser Stelle zufolge Jesus nach dem Aufbruch aus Galiläa alsbald einem samarischen Dorfe zugeht, und hier übeln Eindruck macht, *ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἱερουσαλήμ*: so lautet diefs ganz, wie wenn er die Richtung von Galiläa durch Sama-

3) So z. B. Lightfoot, z. d. St.

4) Wetstein, Olshausen z. d. St.; Schleiermacher, a. a. O. S. 164. 214.

rien nach Judäa gehabt hätte, und wir werden am besten thun, mit unbefangenen Exegeten hier eine Abweichung der synoptischen Evangelien anzuerkennen [5]). Erst gegen das Ende des Weges Jesu vereinigen sie sich wieder, indem laut ihres übereinstimmenden Berichts Jesus nach Jerusalem von Jericho her gekommen ist (Matth. 20, 29. parall.), ein Ort, welcher übrigens mehr dem über Peräa, als dem durch Samarien gekommenen Galiläer auf der geraden Strafse lag.

Ist auf diese Weise unter den Synoptikern zwar in Rücksicht auf den von Jesu eingeschlagenen Weg ein Streit, aber doch in Bezug auf den Ausgangspunkt und das letzte Stück des Wegs Übereinstimmung: so weicht der johanneische Bericht in beiden Hinsichten von ihnen ab. Ihm zufolge nämlich ist es gar nicht Galiläa, von wo Jesus zur letzten Paschareise aufbricht, sondern schon vor dem Laubhüttenfest des vorigen Jahrs hatte er jene Provinz, zum letztenmal, wie es scheint, verlassen (7, 1. 10.); dafs er zwischen diesem und dem Fest der Tempelweihe (10, 22.) wieder dahin gekommen wäre, wird wenigstens nicht gesagt; nach diesem Feste aber begab er sich nach Peräa und blieb daselbst (10, 40.), bis ihn die Krankheit und der Tod des Lazarus nach Judäa, und in die nächste Nähe Jerusalems, nach Bethanien, rief (11, 8 ff.). Der Nachstellungen seiner Feinde wegen zog er sich von hier bald wieder zurück, doch, weil er das bevorstehende Pascha besuchen wollte, nur bis in das Städtchen Ephraim, unweit der Wüste (11, 54.), von wo aus er dann, ohne dafs eines Aufenthalts in Jericho gedacht würde, das auch von Ephraim aus, wie man dessen Lage gewöhnlich bestimmt, nicht im Wege lag, nach Jerusalem zum Feste sich begab.

---

5) Fritzsche, in Marc. p. 415: Marcus Matthaei 19, 1. se auctoritati h. l. adstringit, dicitque, Jesum e Galilaea (cf. 9, 33.) profectum esse per Peraeam. Sed auctore Luca 17, 11. in Judaeam contendit per Samariam itinere brevissimo.

Eine so totale Abweichung mufste die Harmonisten in ungewöhnliche Geschäftigkeit versetzen. Der Aufbruch aus Galiläa, dessen die Synoptiker gedenken, soll nach ihnen nicht der Aufbruch zum letzten Pascha, sondern zum Fest der Tempelweihe gewesen sein [6]), unerachtet er von Lukas durch das ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήψεως αὐτοῦ (9, 51.) unverkennbar als Aufbruch zu demjenigen Feste, auf welchem Leiden und Tod Jesu warteten, bezeichnet ist, und sämmtliche Synoptiker die hier begonnene Reise mit jenem festlichen Einzug in Jerusalem endigen lassen, welcher auch dem vierten Evangelium zufolge unmittelbar vor dem letzten Paschafest erfolgt ist [7]). Soll hienach der Aufbruch aus Galiläa, von welchem sie erzählen, der zum Enkänienfest, die Ankunft in Jerusalem aber, welche sie melden, die zum späteren Pascha gewesen sein: so müfsten sie das nach dieser Voraussetzung zwischen beiden Punkten Liegende, nämlich Jesu Ankunft und Aufenthalt in Jerusalem zum Fest der Tempelweihe, seine Reise von da nach Peräa, von Peräa nach Bethanien, und von hier nach Ephraim, ganz übergangen haben. Scheint hieraus zu folgen, dafs jene Berichterstatter von allem Diesem auch nichts gewufst haben: so soll vielmehr, wie geltend gemacht wird, Lukas dadurch, dafs er bald nach der Abreise aus Galiläa Jesum auf Schriftgelehrte stofsen lasse, die ihn auf die Probe stellen wollen (10, 25 ff.), dann ihn in dem Jerusalem benachbarten Bethanien zeige (10, 38 ff.), hierauf ihn wieder rückwärts an die Grenzscheide von Samarien und Galiläa versetze (17, 11.), und erst alsdann ihn zum Pascha in Jerusalem einziehen lasse (19, 29 ff.), deutlich genug darauf hinweisen, dafs zwischen jener Abreise und dieser Ankunft Jesus schon einmal nach Judäa und Jerusalem, und von da wieder zurück gereist

6) Paulus, 1, S. 293. 554. Vgl. Olshausen, 1, S. 583.
7) Schleiermacher, a. a. O. S. 159.

sei [8]). Allein, wenn die Schriftgelehrten ohnehin nichts beweisen, so ist auch von Bethanien nirgends die Rede, sondern nur von einer Einkehr Jesu bei Martha und Maria, welche der vierte Evangelist in jenes Dorf versezt, woraus jedoch nicht folgt, dafs auch der dritte sie ebendaselbst wohnhaft, und also Jesum, wenn er bei ihnen war, in der Nähe von Jerusalem sich gedacht habe. Daraus aber, dafs so sehr lange nach der Abreise (9, 51—17, 11.) Jesus erst auf der Grenze zwischen Galiläa und Samarien erscheint, folgt nur, dafs wir hier keine geordnet fortschreitende Erzählung vor uns haben. Doch selbst Matthäus soll nach dieser harmonisirenden Ansicht von jenen Zwischenbegebenheiten gewufst, und sie für den genauer Zusehenden angedeutet haben; sein *μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* nämlich soll als Andeutung der Reise Jesu auf die Enkänien eine Diegese abschliefsen, das *καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου* dagegen mit Angabe der Ausweichung von Jerusalem nach Peräa (Joh. 10, 40.) einen neuen Abschnitt eröffnen; wobei übrigens zugestanden wird, dafs ohne die Data des Johannes Niemand auf eine solche Zerreissung der Worte des Matthäus kommen würde [9]). Dergleichen Künsteleien gegenüber ist für denjenigen, welcher die Richtigkeit des johanneischen Berichts voraussezt, kein anderer Weg übrig, als der von der neuesten Kritik eingeschlagene, nämlich die Autopsie des Matthäus, der die Reise nur ganz kurz behandelt, aufzugeben, von Lukas aber, der einen ausführlichen Reisebericht hat, anzunehmen, dafs er oder ein von ihm benüzter Sammler zwei verschiedene Berichte, von welchen der eine die frühere Reise Jesu auf das Fest der Tempelweihe, der andre seine lezte Pascharеise betraf, zusammengefügt habe, ohne zu ahnen, dafs zwischen die Abreise Jesu aus Galiläa und

8) Paulus, 2, S. 294 ff.
9) Paulus, a. a. O. 293 f. 384 f.

seinen Einzug in Jerusalem vor dem Pascha noch ein früherer Aufenthalt in Jerusalem, sammt andern Reisen und Begebenheiten, fiel [10]).

Auf eigene Weise kehrt sich nun aber im Verlauf des Berichts von der oder den letzten Reisen Jesu das Verhältnifs zwischen den synoptischen Evangelien und dem johanneischen um. Wie nämlich zuerst auf Seite der ersteren eine grofse Lücke sich zeigte, indem sie eine Masse von Zwischenbegebenheiten und Zwischenaufenthalten übergiengen, welche Johannes giebt: so scheint nun gegen das Ende des Reiseberichts auf Seiten des letzteren eine, wenn auch kleinere, Lücke einzutreten, indem er nichts davon hat, dafs Jesus über Jericho nach Jerusalem gekommen ist. Man kann zwar sagen, Johannes habe, unerachtet den Synoptikern zufolge eine Blindenheilung und der Besuch bei Zacchäus in dieselbe fiel, doch diese Durchreise übergehen können; allein es fragt sich, ob in seiner Darstellung ein Durchgang durch Jericho überhaupt Raum habe? Auf dem Wege von Ephraim nach Jerusalem liegt die genannte Stadt nicht, sondern bedeutend östlich ab; man hilft sich daher durch die Voraussetzung, von Ephraim aus habe Jesus allerlei Nebenreisen gemacht, auf einer von diesen sei er nach Jericho gekommen, und von hier dann nach Jerusalem gezogen [11]).

Jedenfalls herrscht hienach in den evangelischen Nachrichten von der letzten Reise Jesu eine besondere Uneinigkeit, indem er der vulgären, synoptischen Tradition zufolge aus Galiläa über Jericho, und zwar nach Matthäus und Markus durch Peräa, nach Lukas durch Samaria, gereist wäre, dem vierten Evangelium zufolge aber von Ephraim

---

10) Schleiermacher, a. a. O. S. 161 f. Sieffert, über den Urspr. S. 104 ff. Dem ersteren stimmt in Beziehung auf Lukas auch Olshausen bei a. a. O.

11) Tholuck, Comm. z. Joh. S. 219; Olshausen, 1, S. 771 f.

her gekommen sein müßte: Angaben, zwischen welchen eine Vereinigung unmöglich, aber auch die Wahl sehr schwierig ist.

§. 105.

Abweichungen der Evangelien in Hinsicht auf den Ausgangspunkt des Einzugs Jesu in Jerusalem.

Selbst über den Schluss der Reise Jesu, über die letzte Station vor Jerusalem, sind die Evangelisten nicht ganz einig. Während es nach den Synoptikern das Ansehen hat, als sei Jesus von Jericho aus ohne längeren Zwischenaufenthalt an demselben Tage bis nach Jerusalem gekommen (Matth. 20, 34. 21, 1 ff. parall.): lässt ihn das vierte Evangelium von Ephraim zunächst nur bis Bethanien gehen, hier übernachten, und erst am folgenden Tag seinen Einzug in die Hauptstadt halten (12, 1. 12 ff.). Um beide Darstellungen zu vereinigen, sagt man, bei der nur summarischen Erzählung der Synoptiker sei es nicht zu verwundern, dass sie das Übernachten in Bethanien nicht ausdrücklich berühren, ohne es deswegen leugnen zu wollen; es finde somit kein Widerspruch zwischen ihnen und Johannes statt, sondern, was jene kurz zusammenfassen, lege dieser in seine weiteren Momente auseinander [1]). Allein während Matthäus Bethanien gar nicht nennt, thun die beiden andern Synoptiker dieser Ortschaft auf eine Weise Erwähnung, welche der Annahme, dass Jesus daselbst übernachtet habe, entschieden widerstrebt. Wenn sie nämlich erzählen, ὡς ἤγγισαν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν, habe sich Jesus aus dem nächsten Dorf einen Esel holen lassen, und sei sofort auf diesem in die Stadt eingeritten: so kann man sich zwischen die so verbundenen Vorgänge unmöglich eine Nacht hineindenken, sondern die Erzählung lautet so, als ob unmittelbar auf die Sendung Jesu der Eigenthümer den

1) Tholuck, S. 218, Olshausen, 1, S. 771.

Esel verabfolgt, und unmittelbar nach der Ankunft des Esels Jesus sich zum Einzug angeschickt hätte. Auch läßt sich, wenn Jesus in Bethanien über Nacht zu bleiben im Sinne hatte, auf keine Weise ein Zweck seiner Sendung nach dem Esel ausfindig machen. Denn soll das Dorf, in welches er schickte, eben Bethanien gewesen sein: so hatte er, wenn erst auf den andern Morgen ein Reitthier zu bestellen war, nicht nöthig, die Jünger vorauszuschicken, sondern konnte füglich warten, bis sie in Bethanien angekommen waren; daß er aber, ehe er noch in Bethanien angelangt war, und sich umgesehen hatte, ob nicht hier ein Esel zu finden sei, über dieses nächstgelegene Dorf hinaus nach Bethphage geschickt haben sollte, um dort auf den andern Morgen einen Esel aufzubieten, entbehrt vollends aller Wahrscheinlichkeit, und doch sagt wenigstens Matthäus entschieden, daß der Esel in Bethphage geholt worden sei. Dazu kommt, daß, der Darstellung des Markus zufolge, als Jesus in Jerusalem ankam, bereits die ὀψία angebrochen (11, 11.), und es ihm deßwegen nur noch möglich war, sich in Stadt und Tempel vorläufig umzusehen, worauf er mit den Zwölfen sich nach Bethanien zurückzog. Nun läßt sich zwar das nicht beweisen, was schon behauptet worden ist, daß das vierte Evangelium den Einzug vielmehr auf den Morgen verlege: aber das muß man fragen, warum denn Jesus, wenn er nur von dem nahen Bethanien kam, nicht bälder von da aufgebrochen ist, um in Jerusalem auch noch etwas, das der Rede werth wäre, thun zu können? Die späte Ankunft Jesu in der Stadt, wie sie Markus behauptet, erklärt sich offenbar nur aus dem längeren Wege von Jericho her: kam er bloß von Bethanien, so gieng er von hier schwerlich so spät erst weg, daß er, nachdem er die Stadt sich nur angesehen, wieder nach Bethanien umkehren mußte, um am folgenden Tag zeitiger von da aufzubrechen, woran ihn aber auch schon am vorigen nichts gehindert hatte.

Freilich ist in seiner Verlegung der Ankunft Jesu in Jerusalem auf den späten Abend Markus von den beiden andern Synoptikern nicht unterstützt, indem diese Jesum noch am Tage seiner Ankunft die Tempelreinigung vornehmen, und Matthäus ihn selbst noch Heilungen verrichten und sich gegen die Hohenpriester und Schriftgelehrten verantworten läfst (Matth. 21, 12 ff.): allein auch ohne jene Zeitangabe entscheidet die Continuität der Momente des Hinkommens gegen jene Flecken, der Sendung der Jünger, der Ankunft des Esels, und des Einreitens, gegen die Möglichkeit, in die Erzählung der Synoptiker ein Bethanisches Nachtquartier einzuschieben.

Bleibt es auf diese Weise dabei, dafs die drei ersten Evangelisten Jesum geradezu von Jericho aus, ohne Aufenthalt in Bethanien, der vierte aber ihn nur von Bethanien her nach Jerusalem ziehen läfst: so müssen sie, wenn sie beiderseits recht haben sollen, von zwei verschiedenen Einzügen reden, wie dieſs neuerlich von mehreren Kritikern vermuthet worden ist [2]). Ihnen zufolge zog Jesus zuerst (was die Synoptiker erzählen), mit der Festkarawane geradezu nach Jerusalem, und es erfolgte hiebei, wie er sich durch die Besteigung des Thiers bemerklich machte, von Seiten der Mitreisenden unvorbereitet eine laute Huldigung, welche den Einzug in einen Triumphzug verwandelte. Nachdem er sich am Abend nach Bethanien zurückgezogen, gieng ihm dann am folgenden Morgen (was Johannes erzählt), eine grofse Volksmenge entgegen, um ihn einzuholen, und als er auf dem Weg von Bethanien her mit derselben zusammentraf, wiederholte sich, diesmal vorbereitet von Seiten seiner Anhänger, die Scene des gestrigen Tags in noch gröfserem Mafsstabe. Dieser Unterscheidung eines früheren Einzugs Jesu in Jerusalem, ehe man hier

2) Paulus, ex. Handb. 3, 2, S. 92 ff. 98 ff. Schleiermacher, über den Lukas, S. 244 f.

von seiner Ankunft wußte, und eines späteren, nachdem man schon erfahren hatte, daß er in Bethanien sei, ist die Differenz günstig, daß nach der synoptischen Erzählung die Huldigenden nur προάγοντες und ἀκολουθοῦντες (Matth. V. 9.), nach der johanneischen aber ὑπαντήσαντες (V. 13. 18.) sind. Fragt man nun aber: warum geben denn unsre sämmtlichen Referenten jeder nur Einen Einzug, und findet sich bei keinem derselben von zweien eine Spur? so bekommt man in Bezug auf den Johannes die Antwort, dieser verschweige den ersten Einzug wahrscheinlich deßwegen, weil er ihn nicht mitgemacht habe, indem er während desselben nach Bethanien möge verschickt gewesen sein, um die Ankunft Jesu anzumelden [5]. Da indeß nach unsern Grundsätzen, wenn vom Verfasser des vierten Evangeliums, dann auch von dem des ersten vorausgesetzt werden darf, daß er der in der Überschrift genannte Apostel gewesen: so fragt man vergebens, wohin denn nun bei'm zweiten Einzug Matthäus solle verschickt gewesen sein, daß er von diesem nichts zu erzählen wußte? da sich bei dem wiederholten Gang von Bethanien nach Jerusalem kein Anlaß einer solchen Sendung denken läßt. Übrigens auch in Bezug auf den Johannes ist sie reine Erdichtung; abgesehen davon, daß, auch wenn die beiden Evangelisten nicht persönlich zugegen waren, sie doch von einer im Kreise der Jünger so vielbesprochenen Begebenheit, wie der feierliche Einzug gewiß auch in seiner Wiederholung war, das Genaueste erfahren mußten. Hauptsächlich aber, wie die Erzählung der Synoptiker nicht so lautet, als ob nach dem von ihnen beschriebenen Einzug noch ein zweiter erfolgt wäre: so ist die johanneische von der Art, daß vor dem Einzug, dessen sie Meldung thut, ein anderer unmöglich gedacht werden kann. Ihr zufolge gehen nämlich am Tag vor dem johanneischen Einzug, also der Voraussetzung gemäß an demselben Tage mit dem sy-

5) Schleiermacher, a. a. O.

optischen, viele Juden von Jerusalem nach Bethanien hinaus, weil sie von Jesu Ankunft gehört hatten, und nun ihn und den von ihm erweckten Lazarus sehen wollten (V. 9. vgl. 12.). Allein wie konnten sie am Tag des synoptischen Einzugs hören, dafs Jesus in Bethanien sei? an jenem Tage gieng ja Jesus Bethanien vorbei oder durch, und zog gerade nach Jerusalem, von wo er nach allen Erzählungen erst so spät Abends nach Bethanien hinausgegangen sein kann, dafs Juden, die nun erst von Jerusalem aus dahin giengen, nicht mehr hoffen konnten, ihn noch sehen zu können [4]). Wofür mochten sie aber nur sich die Mühe nehmen, Jesum in Bethanien aufzusuchen, da sie ihn doch an jenem Tag in Jerusalem selber hatten? gewifs müfste es in diesem Falle nicht blofs heifsen, sie seien ἀ διὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον, ἀλλ' ἵνα καὶ τὸν Λάζαρον ἴδωσι, gekommen, sondern, Jesum haben sie zwar in Jerusalem selbst gesehen gehabt, nun aber haben sie auch noch den Lazarus sehen wollen, und seien defswegen nach Bethanien gegangen; wogegen der Evangelist, welcher Leute von Jerusalem aus, um Jesum zu sehen, nach Bethanien gehen läfst, unmöglich vorausgesetzt haben kann, dafs eben an diesem nämlichen Tage Jesus in Jerusalem zu sehen gewesen sei. Auch das Weitere, wenn es bei Johannes heifst, am folgenden Tag habe man in Jerusalem gehört, dafs Jesus dahin komme (V. 12.), klingt gar nicht so, wie wenn Jesus schon am Tag vorher daselbst gewesen wäre, sondern als ob man von Bethanien aus erfahren hätte, dafs er heute vollends hereinkommen würde; so wie auch der Empfang, den man ihm sofort bereitet, nur als Verherrlichung seines ersten Eintritts in die Hauptstadt einen rechten Sinn hat, bei seiner zweiten Dahinkunft aber nur etwa dann füglich hätte veranstaltet werden können, wenn Jesus Tags zuvor unbemerkt und ungeehrt hereingekom-

4) vgl. Lücke, 2, S. 432. Anm.

men wäre, und man dieſs am folgenden Tag hätte nachholen wollen: wogegen, wenn schon der erste Einzug so glänzend war, der Pomp des zweiten eine mäßige Wiederholung gewesen wäre. Und zwar müſsten sich beim zweiten alle Züge des ersten wiederholt haben, was, mag man es mehr als absichtliche Veranstaltung Jesu, oder als zufällige Fügung der Umstände betrachten, immer höchst unwahrscheinlich bleibt. Von Jesu ist es nicht wohl zu begreifen, wie er ein Schauspiel wiederholen mochte, das, Einmal bedeutsam, in seiner Wiederholung matt und zwecklos war [5]); die Umstände aber müſsten auf unerhörte Weise zusammengetroffen haben, wenn beidemale dieselben Ehrenbezeugungen von Seiten des Volks, dieselben Aeuſserungen des Neides von Seiten seiner Gegner eingetreten sein, auch beidemale ein an die Weissagung des Zacharias erinnerndes Reitthier zu Gebote gestanden haben sollte. Man könnte daher die Siefert'sche Assimilationshypothese zu Hülfe nehmen, und voraussetzen, die beiden Einzüge, ursprünglich mehr verschieden, seien durch traditionelle Vermischung sich so ähnlich geworden: wenn nicht überhaupt die Annahme, daſs den evangelischen Erzählungen hier zwei verschiedene Fakta zum Grunde liegen, eines andern Umstands wegen unmöglich würde.

Auf den ersten Anblick zwar scheint es die Annahme von zwei verschiedenen Einzügen zu unterstützen, wenn man bemerkt, daſs Johannes seinen Einzug den Tag nach jenem Bethanischen Mahle, bei welchem Jesus unter merkwürdigen Umständen gesalbt wurde, vor sich gehen läſst, die beiden ersten Synoptiker dagegen (denn Lukas weiſs von einer zu Bethanien und in dieser Periode des Lebens Jesu gehaltenen Mahlzeit bekanntlich nichts) ihren Einzug diesem Mahle vorangehen lassen; wodurch also, ganz der obigen Voraussetzung gemäſs, der synoptische Einzug

5) Hase, L. J. §. 124.

als der frühere, der johanneische als der spätere erscheine. Dieſs wäre gut, wenn nur nicht Johannes seinen Einzug so früh, die Synoptiker dagegen ihr Bethanisches Mahl so spät setzen würden, daſs jener unmöglich nach diesem erst erfolgt sein kann. Nach Johannes nämlich kommt Jesus 6 Tage vor dem Pascha nach Bethanien, und zieht am folgenden Tag in Jerusalem ein (12, 1. 12.): das Bethanische Mahl der Synoptiker dagegen (Matth. 26, 6 ff. parall.) kann höchstens 2 Tage vor dem Pascha gehalten worden sein (V. 2.), so daſs, wenn der synoptische Einzug vor dem johanneischen Mahl und Einzug stattgefunden haben soll, dann nach allem Diesem den Synoptikern zufolge noch eine zweite Bethanische Mahlzeit angenommen werden müſste. Allein zwischen den hiebei vorauszusetzenden zwei Mahlzeiten fände nun ebenso, wie zwischen den beiden Einzügen, bis in's Einzelste hinein die auffallendste Ähnlichkeit statt, und das Sichverflechten von zwei dergleichen Doppelbegebenheiten ist so verdächtig, daſs man hier schwerlich die Auskunft wird anwenden mögen, es seien zwei Einzüge und Mahlzeiten, die einander ursprünglich weit unähnlicher gesehen haben, in der Tradition durch Übertragung von Zügen aus der einen Begebenheit in die andere sich so ähnlich geworden, wie wir sie jezt haben: sondern hier, wenn irgendwo, ist es leichter, sofern einmal die Urkundlichkeit der Berichte aufgegeben wird, sich vorzustellen, daſs in der Überlieferung Eine Begebenheit variirt, als daſs durch dieselbe zwei Begebenheiten assimilirt worden seien [6]).

§. 106.

Näherer Hergang bei dem Einzug. Zweck und historische Realität desselben.

Während das vierte Evangelium zuerst die Jesu entgegenströmende Menge ihm ihre Huldigung darbringen,

6) Vgl. Bd. 1, §. 85.

und dann erst die kurze Angabe folgen läßt, daß Jesus einen jungen Esel, dessen er habhaft wurde, bestiegen habe: ist bei den Synoptikern das Erste, was sie geben, ein ausführlicher Bericht, wie Jesus zu dem Esel kam. Als er nämlich in die Nähe von Jerusalem, gegen Bethphage und Bethanien am Ölberg hingekommen, habe er zwei seiner Jünger in das vor ihnen liegende Dorf geschickt, mit der Weisung, wenn sie hineinkämen, würden sie — und nun sagt Matthäus, eine Eselin angebunden, und ein Füllen bei ihr, die beiden andern, ein Füllen, auf welchem noch Niemand gesessen habe, angebunden — finden, das (die) sollen sie losbinden und ihm bringen, etwaige Einwendungen des Eigenthümers aber durch die Bemerkung, der Herr bedürfe seiner (ihrer), niederschlagen; dieß sei so geschehen, und die Jünger haben — auf die Thiere nach Matthäus, nach den beiden andern auf das Eine Thier —, ihre Kleider unterbreitend, Jesum gesetzt.

Das Auffallendste in diesen Berichten ist offenbar die Angabe des Matthäus, daß Jesus nicht bloß, da doch nur er allein reiten wollte, zwei Esel requirirt, sondern daß er auch wirklich auf beide sich gesetzt haben soll. Zwar, wie natürlich, hat es nicht an Versuchen gefehlt, das Erstere zu erklären, und das Letztere zu beseitigen. Das Mutterthier soll Jesus mit dem Füllen, auf welchem er eigentlich reiten wollte, haben holen lassen, damit das junge, noch saugende Thier desto eher gehen möchte [1]), oder soll die an das Junge gewöhnte Mutter von selbst nachgelaufen sein [2]); allein ein noch durch Saugen an die Mutter gewöhntes Thier gab der Eigner schwerlich zum Reiten her. Das noch üblere Reiten auf zwei Thieren suchen die einen dadurch zu beseitigen, daß sie sehr schwachen Autoritäten zufolge und gegen alle kritischen Grundsätze bei

1) Paulus, 3, a, S. 115; Heinsius, in Matth. p. 541.
2) Olshausen, 1, S. 776.

der Angabe vom Auflegen der Kleider statt ἐπάνω αὐτῶν lesen: ἐπ' αὐτῶν (τὸν πῶλον), worauf sodann bei der Angabe, dafs Jesus sich darauf gesezt habe, das ἐπάνω αὐτῶν auf die über das Eine Thier gebreiteten Kleider bezogen wird [3]). Ohne Änderung der Lesart glaubten Andere durch Annahme einer *Enallage numeri* [4]) oder dadurch auszukommen, dafs sie vor αὐτῶν ἱμάτια supplirten [5]), Constructionen, die den Zeiten des Faustrechts in der N. T.-lichen Grammatik angehören, von welchen man sich freuen könnte, dafs sie durch Winer und Fritzsche vorüber seien, wenn nicht auch Olshausen noch bemerkte, das ἐπάνω αὐτῶν sei nichts als ungenauer Ausdruck, indem die beiden Thiere als zusammengehörig betrachtet, und daher, was das eine betraf, auch auf das andere übergetragen worden sei. Laut seiner Worte mufs sich der Evangelist vielmehr vorgestellt haben, Jesus sei auf zwei Thieren geritten, was als abwechselndes Reiten auf dem einen und andern gedacht [6]), für eine so kurze Strecke eine unnöthige Unbequemlichkeit gewesen wäre, auf jede andre Weise aber völlig undenkbar ist, und uns an die übrigen Evangelisten verweist, deren Angabe nur Eines Reitthiers sich mit der des Matthäus durch die gewöhnliche Bemerkung, sie nennen nur das Füllen, auf welchem Jesus geritten sei, und lassen die Eselin, als Nebensache, weg, nicht ausgleichen läfst. — Fragt sich somit, wie denn Matthäus auf seine abenteuerliche Vorstellung gekommen ist? so haben, obwohl auf wunderliche Weise, diejenigen auf den rechten Punkt hingewiesen, welche vermutheten, Jesus habe in seiner Anrede an die Jünger, und Matthäus in seiner Urschrift, der Stelle des Zacharias (9, 9.) zufolge für den

3) Paulus, a. a. O. S. 143 f.

4) Glassius, Phil. s. p. 172. u. A.

5) Rosenm., a. a. O. S. 545; Gratz, 2, S. 567.

6) so Fritzsche, in Matth. p. 650.

Einen Begriff des Esels mehrerer Ausdrücke sich bedient, woraus sofort der griechische Übersetzer des ersten Evangeliums mifsverständlich mehrere Thiere gemacht habe [7]). Allerdings sind die gehäuften Bezeichnungen des Esels in jener Stelle: וְחֲמוֹר וְעַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת, ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον, LXX, der Anlafs der Verdoppelung desselben im ersten Evangelium, indem nämlich die *copula*, welche im Hebräischen erklärend gemeint war, als hinzufügend genommen, und statt „ein Esel, d. h. ein Eselfüllen u. s. w.“ vielmehr „ein Esel sammt einem Eselfüllen“ in der Stelle gefunden wurde [8]). Allein diesen Fehler kann nicht erst der griechische Übersetzer gemacht haben, welcher schwerlich, wenn er in der ganzen Erzählung des Matthäus nur Einen Esel gefunden hätte, rein aus der Prophetenstelle heraus ihn verdoppelt, und so oft sein Original von Einem Esel sprach, den zweiten hinzugefügt, oder statt des Singulars den Plural gesezt haben würde: sondern ein solcher mufs den Verstofs begangen haben, dessen einzige schriftlich fixirte Quelle die Prophetenstelle war, aus welcher er mit Zuziehung der mündlichen Tradition seine ganze Erzählung herausspann, d. h. der Verfasser des ersten Evangeliums, welcher sich freilich hiedurch, wie die neuere Kritik mit Recht behauptet, unwiederbringlich um den Ruhm eines Augenzeugen bringt [9]).

Ist dieser Mifsgriff dem ersten Evangelium eigen, so haben hinwiederum auch die beiden mittleren einen Zug für sich, welchen vermieden zu haben dem Verfasser des ersten zum Vortheil gereicht. Auf das Schleppende zwar

---

7) Eichhorn, allgem. Bibliothek, 5, S. 896 f. vgl. Bolten, Bericht des Matthäus, S. 317 f.

8) s. Fritzsche, z. d. St.

9) Schulz, über das Abendm. S. 310 f.; Schleier, über den Urspr. S. 107 f.

soll nur beiläufig aufmerksam gemacht werden, was darin liegt, dafs, nachdem bei allen drei Synoptikern Jesus den zwei abgeschickten Jüngern genau vorherb zeichnet hatte, wie sie den Esel finden, und womit sie den Eigenthümer desselben zufrieden stellen sollten, nun Markus und Lukas sich und dem Leser die Mühe nicht sparen, ausführlich und genau das Alles als eingetroffen zu wiederholen (Marc. V. 4 ff. Luc. V. 32 ff.), während Matthäus (V. 6.) geschickt durch ein *ποιήσαντες καθὼς προσέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰ.* sich abfindet — dieſs, als blofs die Form betreffend, soll hier nicht weiter geltend gemacht werden. Das aber betrifft den Inhalt der Sache, dafs nach Markus und Lukas Jesus ein Thier verlangte, *ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε*, ein Zug, von welchem Matthäus nichts weifs. Man begreift hier nicht, wie sich Jesus das Vorwärtskommen durch die Wahl eines noch nicht zugerittenen Thiers absichtlich erschweren mochte, welches, wenn er es nicht durch göttliche Allmacht in Ordnung hielt (denn bei dem ersten Ritt auf einem solchen Thier reicht auch die gröfste menschliche Reitkunst nicht aus), gewifs manche Störung des festlichen Zugs herbeigeführt haben wird, zumal ihm kein Vorangehen des Mutterthiers zu Statten kam, welches nur im Kopfe des ersten Evangelisten mitgelaufen ist. Dieser Unannehmlichkeit hat Jesus gewifs nicht ohne triftigen Grund sich ausgesezt, und ein solcher scheint nahe genug zu liegen in der Ansicht des Alterthums, welcher zufolge, nach Wetstein's Ausdruck, *animalia, usibus humanis nondum mancipata, sacra habebantur*: so dafs also Jesus für seine geheiligte Person und zu dem hohen Zwecke seines messianischen Einzugs auch nur ein heiliges Thier hätte gebrauchen mögen. Näher erwogen jedoch wird man dieſs eitel finden, und wunderlich dazu; denn dem Esel konnte man es nicht ansehen, dafs er noch nicht geritten war, ausser an der Ungebärdigkeit, mit welcher er den ruhigen Fortschritt des feierlichen Zuges gestört

haben würde [10]). So wenig wir auf diese Weise begreifen, wie Jesus in dem Besteigen eines nicht zugerittenen Thiers eine Ehre gesucht haben kann, so begreiflich werden wir es finden, dafs schon frühe die christliche Gemeinde es seiner Ehre schuldig zu sein glaubte, ihn nur auf einem solchen Thiere reiten, wie später ihn nur in einem ungebrauchten Grabe liegen zu lassen, was in ihre Denkwürdigkeiten aufzunehmen, die Verfasser der mittleren Evangelien kein Bedenken trugen, weil ihnen freilich beim Schreiben der nichtzugerittene Esel nicht die Unbequemlichkeit verursachte, welche er Jesu beim Reiten verursacht haben müfste.

Wenn in die bisher erwogenen beiden Schwierigkeiten die Synoptiker sich theilen, so ist eine andre ihnen allen gemeinschaftlich, die nämlich, welche in dem Umstand liegt, dafs Jesus so zuversichtlich zwei Jünger nach einem Esel sendet, den sie im nächsten Dorf in der und der Situation finden würden, und dafs der Erfolg seiner Voraussage so genau entspricht. Das Natürlichste könnte scheinen, hier an eine vorangegangene Verabredung zu denken, welcher zufolge zur bestimmten Stunde am bezeichneten Orte ein Reitthier für Jesum bereit gehalten

---

10) Dass jener Grund für die Massregel Jesu nicht genüge, hat auch Paulus gefühlt; denn nur aus dem verzweifelnden Suchen nach einem reelleren und mehr specifischen Grunde ist es zu erklären, dass er hier das einzige Mal mystisch wird, und an die Erklärung Justins des Märtyrers (die als ἀποζύγιον bezeichnete Eselin bedeute die Juden, der noch nicht gerittene Esel die Heiden, dial. c. Tryph. 53.), den er sonst immer als Urheber der verkehrten kirchlichen Bibeldeutungen bekämpft, sich anschliessend, wahrscheinlich zu machen sucht, Jesus habe durch Besteigung eines noch nicht gerittenen Thiers sich als Stifter und Regenten einer neuen Religionsgesellschaft ankündigen wollen. Exeg. Handb. 3, a, S. 116 f.

werden sei [11]); allein wie konnte er eine solche Verabredung in Bethphage getroffen haben, da er eben von Jericho kam? Daher findet auch Paulus diesmal etwas Anderes wahrscheinlicher, dass nämlich in den an der Hauptstrasse nach Jerusalem gelegenen Dörfern um die Festzeiten viele Lastthiere zum Vermiethen an die Wallfahrer bereit gestanden haben werden; wogegen jedoch zu bemerken ist, dass Jesus gar nicht wie vom nächsten besten, sondern von einem bestimmten Thiere spricht. Man wundert sich daher, wenn man es bei Olshausen nur als vermuthlichen Sinn der Referenten bezeichnet findet, dass dem einziehenden Messias Alles durch Fügung Gottes zur Hand gewesen sei, wie er dessen eben bedurfte, so wie, dass derselbe Ausleger die Voraussetzung nothwendig findet, die Besitzer des Thiers seien mit Jesu befreundet gewesen, da vielmehr die gleichsam magische Gewalt hier dargestellt werden soll, welche, sobald er nur wollte, dem bloßen Namen des *Κύριος* inwohnte, bei dessen Nennung der Besitzer des Esels den Esel, wie später (Matth. 26, 18. parall.) der Inhaber des Saals den Saal unweigerlich zu seiner Disposition stellte. Zu dieser göttlichen Fügung zu Gunsten des Messias, und der unwiderstehlichen Kraft seines Namens kommt noch das höhere Wissen, durch welches Jesu hier ein entferntes Verhältniss, das er für seine Bedürfnisse benützen konnte, offen vor Augen lag.

Ist dieß der Sinn und die Absicht der Evangelisten bei den angegebenen Zügen ihrer Erzählung: so kann man sich nicht verhehlen, dass gerade eine solche Anwendung und Probe des höheren Wissens Jesu, welches in dem Bemerken eines im nächsten Dorf angebundenen Esels besteht, so wie eine solche Macht seines Namens, welcher der Eigenthümer eines Lastthiers nicht widerstehen kann,

---

11) Natürliche Geschichte, 3, S. 366 f.

als ziemlich kleinlicht erscheinen muſs. Zu gut kennen wir auch bereits die Neigung der urchristlichen Sage, solche Proben der höheren Natur ihres Messias zu geben (man denke an die Berufung der zwei Brüderpaare; die genaueste Analogie aber hat die eben angeführte, unten näher zu betrachtende Art, wie Jesus das Lokal für seine lezte Mahlzeit mit den Zwölfen bestellen läſst), als daſs wir uns der Vermuthung enthalten könnten, auch hier nur ein Gebilde jener Neigung vor uns zu haben. Dieſs wird um so wahrscheinlicher, wenn wir nachzuweisen im Stande sind, warum sich hier das Fernsehen Jesu gerade als Wissen um einen angebundenen Esel zeigt, wie eine solche Nachweisung allerdings möglich ist. Über der im ersten und vierten Evangelium citirten Stelle aus Zacharias nämlich, welche vom Einreiten des sanftmüthigen Königs nur überhaupt auf einem Esel handelt, versäumt man gewöhnlich, eine andere A. T.liche Stelle zu berücksichtigen, welche näher den angebundenen Esel des Messias enthält. Es ist dieſs die Stelle 1 Mos. 49, 11, wo der sterbende Jakob zu Juda von jenem שִׁילֹה sagt (LXX): *δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ καὶ τῇ ἕλικι τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ.* Justin der Märtyrer faſst auch diese mosaische Stelle, wie jene prophetische, als Weissagung auf den Einzug Jesu, und behauptet daher geradezu, das Füllen, welches Jesus holen lieſs, sei an einen Weinstock gebunden gewesen [12]). Auch die Juden deuteten nicht nur überhaupt jenen Schilo vom Messias, wie sich schon in den Targumim nachweisen läſst [13]), sondern namentlich auch das Anbinden

12) Apol. I, 32: *τὸ δὲ δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ — σύμβολον δηλωτικὸν ἦν τῶν γεγονομένων τῷ Χριστῷ καὶ τῶν ὑπ' αὐτοῦ πραχθησομένων· πῶλος γάρ τις ὄνου εἰχέτην ἦν τινα εἰοδῶν κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος, ὃν ἐπίλυσαντες ἀγαγεῖν αὐτῷ κ. τ. λ.*

13) s. Schöttgen, horae, 2, p. 146.

des Esels wurde vom Messias erwartet, und zwar, weil man mit der Stelle aus der Genesis die des Zacharias combinirte, bei seinem Einzug in Jerusalem [14]). Dafs jene Weissagung Jakobs von keinem unsrer Evangelisten angeführt wird, beweist höchstens, dafs sie beim Niederschreiben der vorliegenden Erzählung sich derselben nicht ausdrücklich bewufst waren: dafs sie aber auch demjenigen Kreise, in welchem die Anekdote sich zuerst bildete, nicht vorgeschwebt habe, kann es keineswegs beweisen. Für einen Durchgang der Erzählung durch mehrere Hände von solchen, welche sich der ursprünglichen Beziehung auf die Stelle der Genesis nicht mehr bewufst waren, spricht allerdings auch dieſs, dafs sie der Weissagung nicht mehr ganz ähnlich ist. Sollte eine vollkommene Übereinstimmung stattfinden, so müfste Jesus, nachdem er dem Zacharias zufolge auf dem Esel in die Stadt geritten war, diesen beim Absteigen an einer Weinrebe angebunden haben, statt dafs er ihn jezt im nächsten Dorf (nach Markus von einer Thüre am Wege) losbinden läfst, wodurch aber zugleich dieſs noch erreicht wurde, dafs mit der Erfüllung jener beiden Weissagungen noch eine Probe des übernatürlichen Wissens Jesu und der magischen Kraft seines Namens verbunden werden konnte. — Im vierten Evangelium fehlt mit der Beziehung auf die mosaische Stelle der Zug vom angebundenen Esel und dessen Abholung, und es wird mit alleiniger Rücksicht auf die des Zacharias kurz gesagt: *εὑρὼν δὲ ὁ Ἰ. ὀνάριον, ἐκάθισεν ἐπ' αὐτό* (V. 14.).

Das Nächste, was nun in Betracht kommt, ist die Huldigung, welche Jesu vom Volke dargebracht wird. Nach

---

14) Bereschith Rabba ad Gen. 49, 11. (bei Schöttgen, 2, S. 105): quando Messias Hierosolymam veniet ad redimendum Israelitas, tunc ligat asinum suum eique insidet et Hierosolymam venit.

allen Relationen ausser der des Lukas bestand diese im Abhauen von Baumzweigen, welche man nach den beiden Synoptikern auf den Weg streute, nach Johannes, der näher Palmzweige angiebt, Jesu, wie es scheint, entgegentrug; ferner nach allen ausser Johannes im Breiten von Kleidern auf den Weg. Dazu kam ein jubelnder Zuruf, von welchem alle mit unbedeutenden Modificationen die Worte: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου* haben, ferner alle ausser Lukas das *ὡσαννά*, alle endlich die Begrüfsung als König oder Sohn Davids. Hier ist zwar das בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה aus Ps. 118, 26. eine gewöhnliche Begrüfsungsformel für Festbesuchende gewesen, und auch das dem vorhergehenden Verse desselben Psalms entnommene הוֹשִׁיעָה נָּא war ein gewöhnlicher Ruf am Laubhüttenfest und am Pascha [13]); aber das hinzugesezte *τῷ υἱῷ Δαυὶδ* und *ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ* zeigt, dafs man jene allgemeinen Formeln hier speciell auf Jesum als den Messias anwandte, ihn in eminentem Sinne willkommen heifsen, und seinem Unternehmen Glück wünschen wollte. In Betreff der Subjekte, welche die Huldigung darbringen, bleibt Lukas im engsten Kreise stehen, er knüpft nämlich das Breiten der Kleider auf den Weg (V. 36.) an das Vorhergehende so an, dafs es scheint, als schriebe er es, wie das Legen der Kleider auf den Esel, nur den Jüngern zu, wie er denn die Loblieder ausdrücklich nur *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν* anstimmen läfst; Matthäus und Markus dagegen lassen diese Huldigungen von den begleitenden Volksmassen ausgehen. Diefs vereinigt sich indessen leicht; denn wenn Lukas von dem *πλῆθος τῶν μαθητῶν* spricht, so ist diefs der weitere Kreis der Anhänger Jesu, und andrerseits ist der *πλεῖστος ὄχλος* bei Matthäus doch auch nur die Gesammtheit der Im Günstigen unter der Menge. Wäh-

13) vgl. Paulus z. d. St.

rend nun aber die Synoptiker innerhalb der Grenzen des mit Jesu reisenden Festzugs bleiben, läfst Johannes, wie schon oben erwähnt, die ganze Feierlichkeit von solchen ausgehen, die von Jerusalem aus Jesu entgegenzogen (V. 13.), wogegen dann die mit Jesu kommende Menge den Einholenden die von ihm vollbrachte Auferweckung des Lazarus bezeugt, um deren willen nach Johannes die feierliche Einholung von Jerusalem aus veranstaltet war (V. 17 f.). Diesen Beweggrund können wir, da wir die Wiederbelebung des Lazarus oben kritisch bezweifelt haben, nicht gelten lassen; mit seinem angeblichen Grunde aber wird auch das Faktum der Einholung selbst erschüttert, zumal wenn wir bedenken, wie die Würde Jesu es zu erfordern scheinen konnte, dafs ihn die Davidsstadt feierlich eingeholt habe, und wie es auch sonst zu den Eigenthümlichkeiten der Darstellung des vierten Evangeliums gehört, vor der Ankunft Jesu zu den Festen die erwartungsvollen Reden des Volks über ihn zu referiren (7, 11 ff. 11, 56.).

Der lezte Zug in dem vor uns liegenden Gemälde ist der Unwille der Feinde Jesu über die starke Anhänglichkeit des Volks an ihn, welche sich bei dieser Gelegenheit zeigte. Nach Johannes (V. 19.) sprachen die Pharisäer zu einander: da sehen wir, dafs unser bisheriges (schonendes) Verfahren nichts nüzt; alle Welt hängt ihm ja an (wir werden anders einschreiten müssen). Nach Lukas (V. 39 f.) wandten sich einige Pharisäer an Jesum selbst mit dem Ansinnen, seinen Schülern Stillschweigen aufzulegen, worauf er ihnen zur Antwort giebt, wenn diese nicht rufen, würden die Steine schreien. Während Lukas und Johannes dieſs noch auf dem Zuge vor sich gehen lassen, ist es bei Matthäus erst nachher, als Jesus mit dem Festzug im Tempel angekommen war, und die Kinder auch hier fortfuhren, Hosianna dem Sohne Davids zu rufen, dafs die Hohenpriester und Schriftgelehrten Jesum auf den

Unfug, wofür sie es hielten, aufmerksam machten, worauf er sie mit einer Sentenz aus Ps. 8, 3. (ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον) zurückweist (V. 15 f.), eine Sentenz, die also hier, unerachtet sie im Original sich augenscheinlich auf Jehova bezieht, auf Jesum angewendet wird. — Die von Lukas an den Einzug angeknüpfte Klage Jesu über Jerusalem wird unten noch in Betrachtung kommen.

Unzweideutig sprechen Johannes und insbesondere Matthäus durch sein τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν, ἵνα πληρωθῇ κ. τ. λ. den Gedanken aus, die Absicht zunächst Gottes, indem er diese Scene veranstaltete, dann aber auch des Messias Jesus, als Mitwissers und Theilnehmers der göttlichen Rathschlüsse, sei gewesen, durch diese Gestaltung seines Einzugs eine alte Weissagung zu erfüllen. Wenn Jesus in der Stelle des Zacharias, 9, 9. [16]), eine Weissagung auf sich als den Messias sah, so kann dieſs nicht Erkenntniſs des höheren Princips in ihm gewesen sein, da, wenn die Prophetenstelle auch nicht auf einen historischen Fürsten, wie Usia [17]) oder Johannes Hyrcanus [18]), sondern auf ein messianisches Individuum zu beziehen ist [19]), dieses wohl als friedlicher, aber doch als weltlicher Fürst, und zwar im ruhigen Besiz von Jerusalem, also ganz anders

16) So wie Matthäus das Orakel anführt, ist es eine Zusammensetzung einer jesaianischen Stelle mit der des Zacharias. Denn das εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών ist aus Jes. 62, 11, das Weitere aus Zach. 9, 9., wo die LXX, etwas abweichend, hat: ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι δίκαιος καὶ σώζων αὐτὸς πραὺς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον καὶ πῶλον νέον.

17) Hitzig, über die Abfassungszeit der Orakel Zach. 9—14., in den theol. Studien, 1830, 1, S. 36 ff. bezieht die vorangehenden Verse auf die Kriegsthaten dieses Königs, also den gegenwärtigen wohl auf seine friedlichen Tugenden.

18) Paulus, ex. Handb. 3, a, S. 121 ff.

19) Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, S. 274 ff.

als Jesus, gedacht werden mufs. Wohl aber scheint Jesus auf natürlichem Wege zu jener Beziehung haben kommen zu können, indem die Rabbinen die Stelle des Zacharias mit grofser Übereinstimmung auf den Messias deuteten [20]. Namentlich wissen wir, dafs, weil die unscheinbare Ankunft, welche hier vom Messias vorhergesagt war, im Widerspruch zu stehen schien mit der glänzenden, welche Daniel vorherverkündigt hatte, dieſs dahin ausgeglichen zu werden pflegte, dafs, je nachdem sich das jüdische Volk würdig beweisen würde oder nicht, sein Messias in der herrlichen oder in der geringen Gestalt erscheinen solle [21]. War nun auch zur Zeit Jesu diese Unterscheidung noch nicht ausgebildet, sondern nur erst überhaupt eine Beziehung der Stelle Zach. 9, 9. auf den Messias: so konnte doch Jesus sich etwa die Vorstellung machen, dafs jezt, bei seiner ersten Parusie, die Weissagung des Zacharias, einst aber bei seiner zweiten die des Daniel an ihm in Erfüllung gehen müsse. Doch wäre auch das Dritte möglich, dafs entweder ein zufälliges Einreiten

---

20) In der Thl. 1. S. 73. Anm. citirten Cardinalstelle aus Midrasch Coheleth wird gleich Anfangs das Zachariasische pauper et insidens asino auf den Gog postremus bezogen. Dieser Esel des Messias wurde sofort mit dem des Abraham und Moses für identisch gehalten, s. Jalkut Rubeni f. 79, 3. 4, bei Schöttgen, 1. S. 169, vgl. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 2, S. 697 f.

21) Sanhedrin f. 98, 1 (bei Wagenseil): Dixit R. Alexander: R. Josua f. Levi duobus inter se collatis locis tanquam contrariis visis objecit: scribitur Dan. 7, 13: et ecce cum nubibus coeli velut filius hominis venit. Et scribitur Zach. 9, 9: pauper et insidens asino. Verum haec duo loca ita inter se conciliari possunt: nempe, si justitia sua mereantur Israelitae, Messias veniet cum nubibus coeli: si autem non mereantur, veniet pauper, et vehetur asino.

Jesu auf einem Esel von den Christen später auf diese Weise gedeutet, oder daſs, damit kein messianisches Attribut ihm fehle, der ganze Einzug frei nach den beiden Weissagungen und der dogmatischen Voraussetzung eines höheren Wissens in Jesu ausgemalt worden wäre.

Dritter Abschnitt.

Geschichte des Leidens, Todes, und der Auferstehung Jesu.

Erstes Kapitel.

Verhältniss Jesu zu der Idee eines leidenden und sterbenden Messias; seine Reden von Tod, Auferstehung und Wiederkunft.

§. 107.

Ob Jesus sein Leiden und seinen Tod in bestimmten Zügen vorhergesagt habe?

Den Evangelien zufolge hat Jesus seinen Jüngern mehr als Einmal, und schon geraume Zeit vor dem Erfolg [1]), vorausgesagt, dafs ihm Leiden und gewaltsamer Tod bevorstehe. Und zwar blieb er, wenn wir den synoptischen Nachrichten trauen, nicht bei Voraussagung dieses Schicksals im Allgemeinen stehen, sondern bestimmte den Ort seines Leidens vorher, nämlich Jerusalem; die Zeit desselben: dafs eben auf dieser Festreise ihm sein Schicksal ereilen würde; die Subjekte, von welchen er zu leiden haben würde (ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς, ἔθνη); die wesentliche Form seines Leidens: Kreuzigung in Folge eines Richterspruchs; auch Nebenzüge sagte er voraus: dafs es an Geisselhieben, Spott und Verspeien nicht fehlen würde (Matth. 16, 21. 17, 12. 22 f. 20, 17 ff. 26, 12. mit den Parall., Luc. 13, 33.). — Zwischen den Synoptikern und dem Verfasser des vierten Evangeliums findet hier ein dreifacher

1) Was er ganz in der Nähe des Erfolgs, in den letzten Tagen seines Lebens, noch von einzelnen Umständen seines Leidens vorhersagte, kann erst weiter unten, in der Geschichte jener Tage, in Betrachtung kommen.

Unterschied statt. Für's Erste lauten bei dem Letzteren die Voraussagen Jesu nicht so klar und deutlich, sondern sind meistens in dunkler Bilderrede vorgetragen, von welcher der Referent wohl auch selbst gesteht, dafs sie den Jüngern erst nach dem Erfolge klar geworden sei (2, 22.). Ausser einer bestimmten Äusserung, dafs er sein Leben freiwillig lassen werde (10, 15 ff.), spielt in diesem Evangelium Jesus auf seinen bevorstehenden Tod besonders gerne durch den Ausdruck ὑψοῦν, ὑψοῦσθαι, an, welcher zwischen Erhöhung an das Kreuz und zur Herrlichkeit schwankt (3, 14. 8, 28. 12, 32.), und vergleicht die ihm bevorstehende Erhöhung mit der der ehernen Schlange in der Wüste (3, 14.), wie bei Matthäus sein Schicksal mit dem des Jonas (12, 40.); dann spricht er auch von einem Weggehen, wohin man ihm nicht folgen könne (7, 33 ff. 8, 21 f.), wie bei den Synoptikern von einem Kelch, den er trinken müsse, und welchen mit ihm zu theilen seinen Jüngern schwer fallen dürfte (Matth. 20, 22. parall.). Sind auf diese Weise die johanneischen Leidensverkündigungen minder deutlich als die synoptischen: so fängt dagegen bei Johannes Jesus weit früher mit diesen Verkündigungen an. Bei den Synoptikern fallen die bestimmteren Vorhersagen alle theils unmittelbar vor, theils auf die letzte Reise; nur die dunkle Rede vom Zeichen des Jonas fiele früher; wogegen im vierten Evangelium Jesus bereits bei seinem ersten Festbesuch auf seinen bevorstehenden Tod hinzudeuten anfängt. Endlich, wenn den drei ersten Evangelisten zufolge Jesus jene Voraussagungen nur dem vertrauten Kreise der Zwölfe mittheilt, spricht er sie bei Johannes dem Volk und selbst seinen Feinden gegenüber aus.

Bei der kritischen Prüfung dieser evangelischen Nachrichten werden wir vom Speciellen zum Allgemeinen in der Art fortschreiten, dafs wir zuerst fragen: ist es glaublich, dafs Jesus so viele einzelne Züge des auf ihn wartenden Schicksals vorausgewufst habe? hierauf untersuchen, ob über-

haupt ein Vorauswissen und Voraussagen seines Leidens von Seiten Jesu wahrscheinlich sei; wobei dann der Unterschied zwischen der synoptischen und johanneischen Darstellung von selbst zur Sprache kommen wird.

Wie Jesus die einzelnen Umstände seines Leidens und Sterbens so genau vorherwissen konnte, davon giebt es eine doppelte Erklärungsweise, eine supranaturale und eine natürliche. Die erstere scheint ihre Aufgabe durch die einfache Berufung darauf lösen zu können, dafs vor dem prophetischen Geiste, welcher Jesu in höchster Fülle inwohnte, von Anfang an sein Schicksal in allen einzelnen Zügen ausgebreitet gelegen haben müsse. Da indessen Jesus selbst bei seinen Leidensverkündigungen ausdrücklich sich auf das A. T. berief, dessen Weissagungen auf ihn in allen Stücken erfüllt werden müfsten (Luc. 18, 31. vgl. 22, 37. 24, 25 ff. Matth. 16, 21. 26, 54.): so darf die orthodoxe Betrachtungsweise diese Hülfe nicht verschmähen, sondern mufs der Sache die Wendung geben, Jesus habe, lebend und webend in den Weissagungen des A. T., aus ihnen mit Hülfe des ihm inwohnenden Geistes jene Specialitäten schöpfen können [2]. Demnach müfste Jesus, während die Kunde von der Zeit seines Leidens, wenn er diese nicht etwa aus Daniel oder einer ähnlichen Quelle berechnet haben soll, seinem prophetischen Vorgefühl überlassen bliebe, auf Jerusalem als den Ort seines Leidens und Todes durch Betrachtung des Schicksals früherer Propheten als Typus des seinigen in der Art gekommen sein, dafs der Geist ihm sagte, wo so viele Propheten, da müsse nach höherer Consequenz auch der Messias den Tod erleiden (Luc. 13, 33.); auf seinen Untergang in Folge förmlicher Verurtheilung müfste ihn etwa dieſs geführt haben, dafs Jes. 53, 8. von einem über den Knecht Gottes verhängten מִמֶּשְׁפָּט, und V. 12. davon die Rede ist, dafs er ἐν τοῖς ἀνό-

2) vgl. Olshausen, b. Comm. 1, S. 528.

μας ἐλογίσθη (vgl. Luc. 22, 37.); seine Verurtheilung durch die Obersten des eigenen Volks hätte er vielleicht aus Ps. 118, 22. geschlossen, wo οἱ οἰκοδομοῦντες, welche den Eckstein verworfen haben, nach apostolischer Deutung (A. G. 4, 11.) die jüdischen Obern sind; seine Übergabe an die Heiden konnte er darin finden, dafs in mehreren A. T.lichen Klagliedern, die sich messianisch deuten liefsen, die plagenden Subjekte als רְשָׁעִים, d. h. als Heiden, erscheinen; dafs sein Tod gerade der Kreuzestod sein würde, könnte er theils aus dem Typus der am Holz aufgehängten ehernen Schlange 4. Mos. 21, 8 f. (vgl. Joh. 3, 14.), theils aus dem Durchgraben der Hände und Füfse Ps. 22, 17. LXX. abgenommen haben; endlich den Hohn und die Mifshandlung aus Stellen, wie im angeführten Psalm V. 7 ff. Jes. 50, 6. u. dgl. Soll nun der Jesu inwohnende Geist, welcher ihm der orthodoxen Ansicht zufolge die Beziehung dieser Weissagungen und Vorbilder auf sein endliches Schicksal erkennbar machte, ein Geist der Wahrheit gewesen sein: so mufs sich die Beziehung auf Jesum als der wahre und ursprüngliche Sinn jener A. T.lichen Stellen nachweisen lassen. Um aber nur bei den Hauptstellen stehen zu bleiben, so hat jezt eine gründliche, grammatisch-historische Auslegung für Alle, die sich aus dogmatischen Voraussetzungen hinauszusetzen im Stande sind, überzeugend nachgewiesen, dafs in denselben nirgends vom Leiden Christi, sondern Jes. 50, 6. von den Mifshandlungen, welche der Prophet zu erdulden hatte [3]), Jes. 53. von den Drangsalen des Prophetenstandes, oder noch wahrscheinlicher des israelitischen Volks, die Rede sei [4]); dafs Ps. 118. von der unerwarteten Rettung und Erhöhung des Volks oder eines Fürsten desselben gehandelt werde [5]), so wie, dafs Ps. 22.

3) Gesenius, Jesaias, 3, S. 137 ff.; Hitzig, Comm. z. Jes. S. 350.
4) Gesenius, a. a. O. S. 158 ff.; Hitzig, S. 377 ff.
5) de Wette, Comm. zu den Psalmen, S. 234 ff., 3te Aufl.

ein bedrängter Exulant spreche [6]); dafs aber gar im 17ten Vers dieses Psalms von der Kreuzigung Christi die Rede sei (da doch, auch die unwahrscheinlichste Erklärung des כארי durch *perfoderunt* vorausgesezt, dieſs in keinem Falle eigentlich, sondern nur bildlich zu verstehen, das Bild aber nicht von einer Kreuzigung, sondern von einer Jagd oder einem Kampf mit wilden Thieren hergenommen wäre [7]), dieſs wird jezt nur noch von Solchen behauptet, mit welchen es sich nicht verlohnt zu streiten. Sollte demnach Jesus auf übernatürliche Weise vermöge seiner höheren Natur in diesen Stellen eine Vorandeutung der einzelnen Züge seines Leidens gefunden haben: so wäre, da eine solche Beziehung nicht der wahre Sinn jener Stellen ist, der Geist in Jesu nicht der Geist der Wahrheit gewesen; es wird also der orthodoxe Erklärer, sofern er sich nur dem Lichte unbefangener Auslegung des A. T. nicht verschlieſst, aus eigenem Interesse zu der natürlichen Ansicht hingetrieben, dafs nicht höhere Eingebung, sondern eigene Combination Jesum auf eine solche Auslegung der A. T.lichen Stellen und auf die Voraussicht der einzelnen Züge seines künftigen Schicksals geführt habe.

Dafs es die herrschende Priesterpartei sein würde, der er unterliegen müſste, dieſs, kann man hiernach sagen [8]), war leicht vorauszusehen, da diese theils vorzüglich gegen Jesum erbittert, theils im Besiz der erforderlichen Macht war; dafs sie Jerusalem zum Schauplaz seiner Verurtheilung und Hinrichtung machen würde, ebenfalls, da hier der Mittelpunkt ihrer Stärke war; dafs er, von den Obersten seines Volks verurtheilt, den Römern zur Hinrichtung würde übergeben werden, folgte aus der damaligen Be-

6) Ders. ebendas., S. 514 ff.

7) Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 677 ff. und de Wette z. d. St.

8) s. diese Ansicht ausgeführt bei Fritzsche, Comm. in Marc. p. 391 f.

schränkung der jüdischen Gerichtsbarkeit; dass gerade der Kreuzestod über ihn verhängt werden würde, konnte vermuthet werden, da diese Todesart bei den Römern namentlich gegen Aufrührer verfügt zu werden pflegte; dass endlich Geisselung und Verspottung nicht fehlen würde, liess sich gleichfalls aus römischer Sitte und der Roheit damaligen Gerichtsverfahrens zum Voraus berechnen. — Doch, genauer die Sache erwogen, wie konnte denn Jesus so gewiss wissen, ob nicht Herodes, der eine gefährliche Aufmerksamkeit auf ihn gerichtet hatte (Luc. 13, 31.), der Priesterpartei zuvorkommen, und zu dem Morde des Täufers auch den seines Nachfolgers fügen würde? Und wenn er auch gewiss sein zu dürfen glaubte, dass ihm nur von Seiten der Hierarchie her wirkliche Gefahr drohe, wer versicherte ihn denn, dass nicht einer ihrer tumultuarischen Mordversuche (vgl. Joh. 8, 59. 10, 31.) doch endlich gelingen, und er also, wie später Stephanus, ohne weitere Förmlichkeit, und ohne vorgängige Ablieferung an die Römer, seinen Tod auf ganz andre Weise, als durch die römische Strafe der Kreuzigung, finden könne? Endlich, wie konnte er so zuversichtlich behaupten, dass gerade der nächste Anschlag, nach so vielen misslungenen, seinen Feinden glücken, und eben die jezt bevorstehende Festreise seine lezte sein würde? — Indessen kann auch die natürliche Erklärung hier die A. T.lichen Stellen zu Hülfe nehmen und sagen, Jesus habe, sei es durch Anwendung einer unter seinen Volksgenossen damals üblichen Auslegungsweise, oder von eigenthümlichen Ansichten geleitet, in den schon angeführten Schriftstellen näheren Aufschluss über den Hergang bei dem ihm als Messias bevorstehenden gewaltsamen Ende gefunden[9]). Allein wenn schon diess schwer zu beweisen sein möchte, dass bereits zu Lebzeiten Jesu alle diese verschiedenen Stellen auf den

9) s. Fritzsche, a. a. O.

Messias bezogen worden seien; dass aber Jesus selbstständig, vor dem Erfolg, auf eine solche Beziehung ganz heterogener Stellen gekommen sei, ebenso schwer denkbar ist: so wäre das vollends dem Wunder ähnlich, wenn einer so falschen Deutung der Erfolg doch wirklich entsprochen haben sollte; überdiess aber reichen die A. T.lichen Orakel und Vorbilder nicht einmal hin, um alle einzelnen Züge in der Vorherverkündigung Jesu, namentlich die genaue Zeitbestimmung, zu erklären.

Kann somit Jesus weder auf übernatürliche noch auf natürliche Weise eine so genaue Vorkenntniss der Art und Weise seines Leidens und Todes gehabt haben: so hat er sie überhaupt nicht gehabt, und was ihm die Evangelisten davon in den Mund legen, ist als *vaticinium post eventum* anzusehen [10]). Hiebei hat man nicht ermangelt, den synoptischen Berichten gegenüber den johanneischen zu erheben, indem eben die speciellen Züge der Voraussagung, welche Jesus nicht so gegeben haben kann, nur bei den Synoptikern sich finden, während Johannes ihm nur unbestimmte Andeutungen in den Mund lege, und von diesen seine nach dem Erfolg gemachte Auslegung derselben unterscheide, zum deutlichen Beweis, dass wir in seinem Evangelium allein die Reden Jesu unverfälscht in ihrer ursprünglichen Gestalt besitzen [11]). Allein näher betrachtet verhält es sich nicht so, dass auf den Verfasser des vierten Evangeliums nur die Schuld irriger Deutung der übrigens unverfälscht erhaltenen Aussprüche Jesu fiele, sondern an Einer Stelle wenigstens hat er, zwar dunkel, aber doch unverkennbar, die Vorausbezeichnung seines Todes

10) Paulus, ex. Handb. 2, S. 415 ff.; Ammon, bibl. Theol. 2, 377 f.; Bauer, bibl. Theol., 1, S. 246. Auch Bretschneider, a. a. O., räumt diess zum Theil ein.

11) Bertholdt, Einleitung in d. N. T. S. 1303 ff.; Weisshaupt, Einleit. in das Evang. Johannis, S. 271 f.

als Kreuzestodes ihm in den Mund gelegt, mithin die eigenen Worte Jesu nach dem Erfolg verändert. Wenn nämlich Jesus bei Johannes sonst passivisch von einem ὑψωθῆναι des Menschensohns spricht, so konnte er hiemit zwar möglicherweise seine Erhebung zur Herrlichkeit meinen, wiewohl dieß 3, 14. wegen der Vergleichung mit der mosaischen Schlange, die bekanntlich an einer Stange erhöht worden ist, bereits schwer fällt: aber wenn er nun 8, 28. das Erhöhen des Menschensohns als That seiner Feinde darstellt (ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τ. ἀ.), so konnten diese ihn nicht unmittelbar zur Herrlichkeit, sondern nur zum Kreuz erheben, und Johannes muß also, wenn unser obiges Resultat gelten soll, diesen Ausdruck selbst gebildet, oder doch die aramäischen Worte Jesu schief übersetzt haben, und er fällt daher mit den Synoptikern im Wesentlichen unter eine Kategorie. Daß er übrigens größtentheils das Bestimmte, was er sich dabei dachte, Jesum in dunkeln Ausdrücken vortragen ließ, dieß hat in der ganzen Manier dieses Evangelisten seinen Grund, dessen Neigung zum Räthselhaften und Mysteriösen hier der Forderung, Weissagungen, die nicht verstanden worden waren, auch unverständlich einzurichten, auf erwünschte Art entgegenkam.

Jesu auf diese Weise eine Vorherverkündigung der einzelnen Züge seines Leidens, namentlich der schmachvollen Kreuzigung, aus dem Erfolge heraus in den Mund zu legen, dazu war die urchristliche Sage hinlänglich veranlaßt. Je mehr der gekreuzigte Christus Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, Ἕλλησι δὲ μωρία war (1 Kor. 1, 23.): desto mehr that es Noth, diesen Anstoß auf alle Weise hinwegzuschaffen, und wie hiezu unter dem Nachhergeschehenen besonders die Auferstehung, als gleichsam die nachträgliche Aufhebung jenes schmachvollen Todes, diente: so mußte es erwünscht sein, jener anstößigen Katastrophe auch schon vorläufig den Stachel zu benehmen, was

nicht besser, als durch eine solche Vorherverkündigung, geschehen konnte. Denn wie das Unbedeutendste, prophetisch vorausverkündigt, durch solche Aufnahme in den Zusammenhang eines höheren Wissens Bedeutung gewinnt: so hört das Schmählichste, sobald es als Moment eines göttlichen Heilplans vorhergesagt wird, auf, schmählich zu sein, und wenn dann vollends eben derjenige, über welchen es verhängt ist, zugleich den prophetischen Geist besizt, es vorauszusehen und vorauszusagen: so beweist er sich, indem er nicht blofs leidet, sondern auch das göttliche Wissen um sein Leiden ist, als die ideale Macht über dasselbe. Noch weiter ist hierin der vierte Evangelist gegangen, indem er es der Ehre Jesu schuldig zu sein glaubte, ihn auch als die reale Macht über sein Leiden, als denjenigen, welchem nicht fremde Gewalt die ψυχὴ entreisse, sondern der sie mit freiem Willen hingebe, darzustellen (10, 17 f.), eine Darstellung, zu welcher übrigens Matth. 26, 53, wo Jesus die Möglichkeit behauptet, zu Abwendung seines Leidens den Vater um Engellegionen zu bitten, bereits ein Ansaz ist.

§. 108.

Jesu Todesverkündigung im Allgemeinen; ihr Verhältniss zu den jüdischen Messiasbegriffen; Aussprüche Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes.

Ziehen wir auf diese Weise von den Äusserungen, welche die Evangelisten Jesu über sein bevorstehendes Schicksal in den Mund legen, alles dasjenige ab, was die nähere Bestimmtheit dieser Katastrophe betrifft: so bleibt uns doch noch so viel, dafs Jesus überhaupt vorherverkündigt habe, ihm stehe Leiden und Tod bevor, und zwar insofern in den A. T.lichen Orakeln dem Messias ein solches Schicksal vorausbestimmt sei. Da nun aber die angeführten A.-T.lichen Hauptstellen, welche von Leiden und Tod handeln, nur mit Unrecht auf den Messias bezogen werden, und

auch andere, wie Dan. 9, 26. Zach. 12, 10, diese Beziehung nicht haben [1]): so werden sich wiederum gerade die Orthodoxen am meisten hüten müssen, dem übernatürlichen Princip in Jesu eine so falsche Deutung der betreffenden Weissagungen zuzuschreiben. Dass statt dessen Jesus möglicherweise durch rein natürliche Combinationen das allgemeine Resultat herausgebracht haben könnte: da er die Hierarchie seines Volks sich zur unversöhnlichen Feindin gemacht, so habe er, sofern er aus der Bahn seines Berufs nicht zu weichen fest entschlossen war, von ihrer Rachsucht und Übermacht das Äusserste zu fürchten (Joh. 10, 11 ff.); dass er aus dem Schicksal mehrerer früheren Propheten (Matth. 5, 12, 21, 33 ff. Luc. 13, 33 f.), und einzelnen dahin gedeuteten Weissagungen auch sich ein ähnliches Ende prognosticiren, und demgemäss den Seinigen voraussagen konnte, es stehe ihm früher oder später ein gewaltsamer Tod bevor, — das sollte man nicht mehr mit unnöthiger Überspannung des supranaturalistischen Standpunkts leugnen, sondern der rationalen Betrachtungsweise der Sache einräumen [2]).

Es kann auffallen, wenn wir nach diesem Zugeständniss noch die Frage machen, ob es der N. T.lichen Darstellung zufolge auch wahrscheinlich sei, dass Jesus wirklich jene Voraussage gegeben habe? da ja eine allgemeine Vorherverkündigung des gewaltsamen Todes das Mindeste ist, was die evangelischen Nachrichten zu enthalten scheinen. Die Meinung mit dieser Frage ist aber die, ob der Erfolg, namentlich das Benehmen der Jünger, in den Evangelien so beschrieben werde, dass eine vorausgegangene Eröffnung Jesu über sein bevorstehendes Leiden damit ver-

---

1) Daniel, übersetzt und erklärt von Bertholdt, 2, S. 541 ff. 660 ff. Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, S. 339 ff.

2) de Wette, de morte Christi expiatoria, in dessen Opuscula theol., p. 130. Hase, L. J. §. 106.

einbar sei. Von den Jüngern nun bemerken die Evangelisten ausdrücklich, dafs sie in die Reden Jesu von dem ihm bevorstehenden Tode und der Auferstehung sich nicht allein nicht haben finden können, in dem Sinne, dafs sie die Sache sich nicht zurechtzulegen, mit ihren vorgefafsten Messiasbegriffen nicht zu reimen wufsten, wie Petrus, wenn er Jesu auf die erste Todesverkündigung hin zurief: *Ἵλεώς σοι Κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο* (Matth. 16, 22.), sondern wenn Lukas das *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα* des Markus (9, 32.) so weiter ausführt: *καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό* (9, 45.): so ist hiemit selbst das einfache Wortverständnifs, das Fassen, wovon die Rede ist, den Jüngern abgesprochen. So trifft sie denn auch hernach die Verurtheilung und Hinrichtung Jesu völlig unvorbereitet, und vernichtet defswegen alle Hoffnungen, die sie auf ihn als Messias gesetzt hatten (Luc. 24, 20 f.: *ἐσταύρωσαν αὐτόν· ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ*). Allein hatte Jesus mit den Jüngern so ganz *παῤῥησίᾳ* (Marc. 8, 32.) von seinem Tode gesprochen, so mufsten sie seine klaren Worte nothwendig auch fassen, und hatte er ihnen seinen Tod als gegründet in den messianischen Weissagungen des A. T., mithin zur Bestimmung des Messias gehörig, nachgewiesen, so konnten sie nach seinem wirklich erfolgten Tode den Glauben an seine Messianität nicht so ganz verlieren. Mit Unrecht zwar hat der Wolfenbüttler Fragmentist in dem Benehmen Jesu, wie es die Evangelisten schildern, Spuren auffinden wollen, dafs auch ihm selbst sein Tod unerwartet gekommen sei: aber das Resultat, welches er zieht, behält, auch wenn blofs auf das Benehmen der Jünger gesehen wird, seine Gültigkeit, dafs nämlich, nach demselben zu urtheilen, Jesus den Jüngern keine vorläufige Mittheilung über seinen bevorstehenden Tod gemacht haben könne, sondern sie scheinen bis auf die letzte Zeit hinaus in diesem Stück die gewöhnliche Ansicht gehabt, und erst

nachdem sie der Tod Jesu unerwartet getroffen, aus dem Erfolg das Merkmal des Leidens und Sterbens in ihren Messiasbegriff aufgenommen zu haben [1]). Allerdings müssen wir hier das Dilemma stellen: entweder sind die Angaben der Evangelisten von dem Nichtverstehen der Jünger und ihrer Überraschung beim Tode Jesu unhistorisch übertrieben, oder sind die bestimmten Aussprüche Jesu über den ihm bevorstehenden Tod *ex eventu* gemacht, und er kann nicht einmal im Allgemeinen seinen Tod als zu seinem messianischen Schicksal gehörig vorhergesagt haben. In beiden Hinsichten konnte die Sage zu unhistorischen Darstellungen veranlasst sein: zur Erdichtung einer Voraussage seines Todes im Allgemeinen durch dieselben Gründe, welche oben als Motive geltend gemacht worden sind, ihm die Vorherverkündigung der einzelnen Züge seines Leidens in den Mund zu legen; zur Fiktion eines so völligen Unverstandes von Seiten der Jünger aber konnte man sich theils durch die Neigung veranlasst sehen, die Tiefe des von Jesu eröffneten Mysteriums von einem leidenden Messias mittelst des Nichtverstehens der Jünger zu heben, theils dadurch, dass man in der evangelischen Verkündigung die Jünger vor der Ausgiessung des Geistes den zu bekehrenden Juden und Heiden verähnlichte, welche Alles eher, als den Tod des Messias, begreifen konnten.

Um dieses Dilemma einer Entscheidung entgegenzuführen, müssen wir zuvörderst die damaligen Zeitvorstellungen über den Messias darauf ansehen, ob wohl das Merkmal des Leidens und Sterbens schon vor und unabhängig von Jesu Tod in denselben enthalten war oder nicht. War es schon zu Lebzeiten Jesu jüdische Vorstellung, dass der Messias eines gewaltsamen Todes sterben müsse: so hat es alle Wahrscheinlichkeit, dass auch Jesus diese Vorstellung in seine Überzeugung aufgenommen und seinen Jün-

1) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 114 ff. 153 f.

gern mitgetheilt habe, welche dann um so weniger in diesem Stücke so unbelehrt bleiben und vom wirklichen Erfolg so ganz darniedergeschlagen werden konnten; war dagegen jene Vorstellung vor Jesu Tode nicht unter seinen Landsleuten verbreitet, so bleibt es zwar immer noch möglich, dafs Jesus durch eigenes Raisonnement auf dieselbe kommen konnte, aber eben so möglich ist dann, dafs die Jünger erst nach dem Erfolg das Merkmal des Leidens und Todes in ihren Messiasbegriff aufgenommen haben.

Die Frage, ob die Vorstellung von einem leidenden und sterbenden Messias zu Jesu Zeit bereits unter den Juden verbreitet gewesen sei, gehört zu den schwierigsten, und über welche die Theologen noch am wenigsten zum Einverständnifs gekommen sind. Und zwar liegt die Schwierigkeit der Frage nicht in theologischem Parteiinteresse, so dafs man hoffen könnte, mit dem Aufkommen unparteiischer Forschung werde sich die Verwicklung lösen, da vielmehr, wie Strauss treffend nachgewiesen hat [4]), sowohl das orthodoxe als das rationalistische Interesse jedes auf beide Seiten hintreiben kann, weswegen wir denn auch auf beiden Seiten Theologen von beiden Parteien finden [5]): sondern die Schwierigkeit der Sache liegt in dem Mangel an Nachrichten, und in der Unsicherheit derjenigen, welche vorhanden sind. Wenn das alte Testament die Lehre von einem leidenden und sterbenden Messias enthielte, so würde hieraus allerdings mit mehr als blofser

4) Über den Zweck und die Wirkungen des Todes Jesu, in der Göttingischen Bibliothek, 1, 4, S. 252 ff.

5) s. das Verzeichniss bei de Wette a. a. O. S. 6 ff. Die bedeutendsten Stimmen für das Vorhandensein der fraglichen Vorstellung schon zu Lebzeiten Jesu haben abgegeben Strauss in der angef. Abh. in der Gött. Biblioth. 1, S. 253 ff. und Hengstenberg, Christologie des A. T., 1, 2, S. 270 ff. b, S. 290 ff.; für die entgegengesetzte Ansicht de Wette, in der angef. Abh., Opusc. S. 1 ff.

Wahrscheinlichkeit folgen, dafs sie auch unter den Juden zu Jesu Zeit vorhanden gewesen: so hingegen, da nach den neuesten Untersuchungen wohl die Lehre von einer in der messianischen Zeit vorzunehmenden Sühnung des Volks (Ezech. 36, 25. 37, 23. Zach. 13, 1. Dan. 9, 24.) sich im A. T. findet, aber keine Spur davon, dafs diese Sühnung durch Leiden und Tod des Messias zu Stande kommen solle [6]): so ist von dieser Seite her keine Entscheidung der vorgelegten Frage zu erwarten. Näher liegen der Zeit Jesu die A. T.lichen Apokryphen: aber da diese überhaupt vom Messias schweigen, so kann auch von jenem speciellen Zug im Bilde desselben keine Rede sein [7]); so wie auch von den beiden das fragliche Zeitalter am nächsten berührenden Schriftstellern, Philo und Josephus, der letztere die messianischen Hoffnungen seiner Nation verschweigt [8]), der erstere wohl messianische Zeiten und einen messiasartigen Helden, aber nichts von einem Leiden desselben hat [9]). Es bleiben also nur das N. T. und die späteren jüdischen Schriften als Quellen übrig.

Im N. T. hat es fast durchaus das Ansehen, als hätte an einen leidenden und sterbenden Messias unter den mit Jesu lebenden Juden Niemand gedacht. Wenn der Mehrzahl der Juden die Lehre vom gekreuzigten Messias ein σκάνδαλον war; wenn die Jünger Jesu in seine wiederholten deutlichen Todesverkündigungen sich nicht finden konnten: so sieht dieſs doch gar nicht aus, als ob die Lehre von einem leidenden Messias unter den Juden jener Zeit im Umlauf gewesen wäre; vielmehr stimmt mit diesen Umständen die Behauptung völlig überein, welche der vierte Evangelist dem jüdischen ὄχλος in den Mund legt (12, 34.),

6) de Wette, bibl. Dogm. §. 201 f. Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. §. 54.

7) s. de Wette, a. a. O. §. 189 ff.

8) vgl. de Wette, a. a. O. §. 193.

9) Gfrörer, Philo, 1, S. 435 ff.

sie haben aus dem νόμος gelernt, ὅτι ὁ χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα [10]. Doch eine allgemeine Geltung der Idee des leidenden Messias unter den damaligen Juden behaupten auch jene Theologen nicht, sondern die Hoffnung auf einen weltlichen, endlos regierenden Messias als die herrschende einräumend, halten sie nur daran fest, worin selbst der Wolfenbüttler Fragmentist mit ihnen übereinstimmt [11], dafs eine minder zahlreiche Partei, nach Stäudlin namentlich die Essener, nach Hengstenberg der bessere, erleuchtetere Theil des Volks überhaupt, einen solchen Messias angenommen habe, welcher zunächst in Niedrigkeit erscheinen, und erst durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit eingehen würde. Hiefür beruft man sich besonders auf zwei Stellen, eine aus dem dritten, und eine aus dem vierten Evangelium. Wie Jesus als unmündiges Kind im Tempel zu Jerusalem dargestellt wird, spricht der greise Simeon unter andern Weissagungen, namentlich über den Widerspruch, welchen ihr Sohn einst finden werde, zu Maria auch die Worte: καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία (Luc. 2, 35.), wodurch ihr mütterlicher Schmerz über den Tod ihres Sohnes bezeichnet, also die Ansicht, dafs dem Messias ein gewaltsamer Tod bevorstehe, als eine schon vor Christo vorhandene dargestellt zu werden scheint. Noch deutlicher liegt die Idee von einem leidenden Messias in den Worten, welche das vierte Evangelium (1, 29.) den Täufer bei'm Anblick Jesu sprechen läfst, er sei ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ein Ausspruch, welcher, in seiner Beziehung auf Jes. 53., im Munde des Täufers gleichfalls dafür sprechen würde, dafs die Vorstellung eines sühnenden Leidens des Messias schon vor Jesu vorhanden ge-

---

10) Eine Stelle aus dem eigentlichen νόμος möchte hier schwer zu finden sein; de Wette, de morte, S. 72. denkt an Jes. 9, 5, Lücke, z. d. St. an Ps. 110, 4. Dan. 7, 14. 2, 44.

11) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 179 f.

wesen sei. Allein beide Stellen sind bereits oben als unhistorisch nachgewiesen, und es darf daraus, dafs die urchristliche Sage geraume Zeit nach dem Erfolge sich bewogen fand, Personen, welche sie für gottbegeisterte hielt, eine Vorkenntnifs des göttlichen Rathschlusses hinsichtlich des Todes Jesu in den Mund zu legen, keineswegs gefolgert werden, dafs wirklich schon vor dem Tode Jesu diese Einsicht vorhanden gewesen. — Schliefslich wird das noch geltend gemacht, dafs die Evangelisten und Apostel die Idee eines leidenden und sterbenden Messias im A. T. nachweisen, woraus man schliefsen zu dürfen glaubt, dafs diese Deutung der betreffenden A. T.lichen Stellen damals unter den Juden nicht unerhört gewesen sei. Allerdings berufen sich Petrus (A. G. 3, 18. 1. Petr. 1, 11 f.) und Paulus (A. G. 26, 22 f. 1. Kor. 15, 3.) auf Moses und die Propheten als Verkündiger des Todes Jesu, und Philippus deutet dem äthiopischen Eunuchen die Stelle Jes. 53. auf die Leiden Christi (A. G. 8, 35.): allein, da die genannten Männer alles dieſs nach dem Erfolg sprachen und schrieben, so haben wir keine Sicherheit, ob sie nicht auch blofs aus dem Erfolg heraus, und ohne sich an eine unter ihren jüdischen Zeitgenossen übliche Auslegungsweise anzuschliefsen, jenen A. T.lichen Stellen eine Beziehung auf das Leiden des Messias gegeben haben [12]).

Wenn auf diese Weise die Annahme, dafs die in Frage stehende Idee schon zu Jesu Lebzeiten unter seinen Volksgenossen vorhanden gewesen sei, im N. T. keinen festen Grund hat: so fragt sich jetzt, ob ein solcher vielleicht in den späteren jüdischen Schriften zu finden ist. Zu den ältesten uns übrigen Schriften dieser Klasse gehören die beiden chaldäischen Paraphrasen von Onkelos und Jonathan, und von diesen pflegt das Targum des letzteren, der rab-

12) s. zu Wasse, de morte Chr. p. 73 f.

binischen Tradition zufolge eines Schülers von Hillel d. Ä. [13]), für die Vorstellung von einem leidenden Messias deſswegen angeführt zu werden, weil es die Stelle Jes. 52, 13—53, 12. auf den Messias beziehe. Allein mit der Auslegung dieser Stelle im Targum Jonathan hat es die eigene Bewandtniſs, daſs dasselbe zwar den Abschnitt im Allgemeinen messianisch deutet, so oft aber von Leiden und Tod die Rede wird, recht absichtlich und meistens höchst gewaltsam entweder diese Begriffe vermeidet, oder auf ein anderes Subjekt, das Volk Israël, ausbeugt: zum deutlichen Beweise, daſs dem Verfasser Leiden und gewaltsamer Tod mit dem Begriff des Messias unvereinbar geschienen habe [14]). Doch dieſs soll eben der Anfang der Abirrung vom wahren Sinn des Orakels sein, zu welcher die späteren Juden ihr fleischlicher Sinn und die Opposition gegen das Christenthum verleitet habe: die älteren Ausleger haben, sagt man, in der

---

13) vgl. Gesenius, Jesaias, 2 Thl., S. 66; de Wette, Einleitung in das A. T. §. 59. 3te Ausg.

14)

Wörtliche Übers. nach Hiffig:	Targum Jonathan:
52, 14: Gleichwie sich Viele vor ihm entsetzten, also entstellt, nicht menschlich, war sein Ansehen, und seine Gestalt nicht die der Menschenkinder u. s. f.	Quemadmodum per multos dies ipsum exspectârunt Israëlitae, quorum contabuit inter gentes adspectus et splendor (et evanuit) e filiis hominum etc.
53, 4: Allein unsre Krankheiten er trug sie, und unsere Schmerzen lud er sich auf, und wir achteten ihn geschlagen, getroffen von Gott und gequält.	Idcirco pro delictis nostris ipse deprecabitur, et iniquitates nostrae propter eum condonabuntur, licet nos reputati simus contusi, plagis affecti et afflicti.

Auch Origenes erzählt, c. Cels. 1, 55, wie ein λεγόμενος παρὰ Ἰουδαίοις σοφὸς seiner christlichen Deutung der jesaianischen Stelle entgegengehalten habe: ταῦτα πεπροφητεῦσθαι ὡς περὶ

jesaianischen Stelle einen leidenden und sterbenden Messias gefunden. Allerdings bezeugen Abenesra, Abarbanel und Andre, manche alte Lehrer haben Jes. 53. auf den Messias bezogen [15]): allein einige dieser Angaben lassen dunkel, ob nicht ebenso bloſs stückweise, wie Jonathan, und bei allen bleibt zweifelhaft, ob die Erklärer, von denen sie sprechen, zum Alter Jonathan's hinaufreichen, was ohnehin von den Theilen des Buchs Sohar, welche die bezeichnete Stelle auf den leidenden Messias deuten [16]), unwahrscheinlich ist. Diejenige Schrift aber, welche neben Jonathan noch am nächsten an die Zeit Jesu hinanreichen möchte, das pseudepigraphische vierte Buch Esra, der wahrscheinlichsten Rechnung zufolge kurz nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus abgefaſst [17]), erwähnt zwar des Todes des Messias, aber nicht eines leidensvollen, sondern nur eines solchen, wie er nach der langen Dauer des messianischen Reichs der allgemeinen Auferstehung vorangehen sollte [18]). Die Vorstellung von groſsen Drangsalen allerdings, welche gleichsam als Geburtswehen des Messias (חבלי המשיח, vgl. ἀρχὴ ὠδίνων Matth. 24, 8.) der messianischen Zeit vorangehen würden, ist ohne Zweifel schon vor Christo verbreitet gewesen [19]), und ebenso frühe scheint an die Spitze dieser, besonders das Volk Israël bedrängenden Übel der ἀντίχριστος gestellt worden zu sein, welchen der χριστὸς zu bekämpfen haben würde (2 Thess.

ἑνὸς τοῦ ὅλου λαοῦ, καὶ γενομένου ἐν τῇ διασπορᾷ, καὶ πληγέντος, ἵνα πολλοὶ προσήλυτοι γένωνται.

15) s. bei Schöttgen, 2, S. 182 f. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, 2, S. 758.

16) bei Schöttgen, 2, S. 181 f.

17) de Wette, de morte Chr. expiatoria, a. a. O. S. 50.

18) Cap. 7, 29.

19) Schöttgen, 2, S. 500 ff. Schmidt, Christologische Fragmente, in seiner Bibliothek, 1, S. 24 ff. Bertholdt, Christol. Jud. §. 13.

2, 3 ff.) [20]): aber, indem er denselben auf übernatürliche Weise, τῷ πνεύματι τῦ στόματος αὐτῦ, vernichten sollte, so war hierin noch kein Leiden für den Messias enthalten. Dennoch finden sich Stellen, in welchen von einem Leiden des Messias, und zwar von einem stellvertretenden für das Volk, die Rede ist [21]): allein theils ist dieß nur ein Leiden, kein Sterben des Messias; theils trifft es denselben entweder vor seiner Herabkunft in das irdische Leben, in seiner Präexistenz [22]), oder in der Verborgenheit, in welcher er sich von seiner Geburt bis zu seinem messianischen Auftritt hält [23]); theils ist das Alter dieser Vorstellungen zweifelhaft, und sie könnten nach einigen Spuren erst von der Zerstörung des jüdischen Staats durch Titus sich zu datiren scheinen [24]). Indessen fehlt es in jüdischen Schriften keineswegs an Stellen, in welchen geradezu behauptet wird, daß ein Messias auf gewaltsame Weise umkommen werde: allein diese betreffen nicht den eigentlichen Messias, den Abkömmling Davids, sondern einen andern, aus der Nachkommenschaft Josephs und Ephraims, welcher dem ersteren in untergeordneter Stellung beigegeben wurde. Dieser Messias *ben Joseph* sollte dem Messias *ben David* vorangehen, die zehn Stämme des ehmaligen Reichs Israël mit den zwei Stämmen des Reichs Juda vereinigen, hierauf aber im Kriege gegen Gog und Magog durch das Schwert umkommen, worauf die Stelle Zach. 12, 10. bezogen wurde [25]). Doch von diesem zweiten, ster-

20) Schmidt, a. a. O.; Bertholdt, a. a. O. §. 16.

21) Peschita in Abkath Rochel, bei Schmidt, S. 47 f.

22) Sohar, P. 2, fol. 85, 2., bei Schmidt, S. 48 f.

23) Gemara Sanhedrin f. 98, 1, bei de Wette, de morte Chr. p. 98 f., und bei Hengstenberg, S. 232.

24) Sohar, P. 2, f. 82, 2. bei de Wette, S. 96: Cum Israëlitae essent in terra sancta, per cultus religiosos et sacrificia quae faciebant, omnes illos morbos et poenas e mundo sustulerunt; nunc vero Messias debet auferre eas ab hominibus.

25) v. Bertholdt, a. a. O. §. 17.

benden Messias fehlen vor der babylonischen Gemara, welche im 5ten und 6ten Jahrhundert nach Christo gesammelt ist, und dem in Bezug auf sein Alter höchst zweifelhaften Buch Sohar, die sicheren Spuren [26]).

Obschon es hienach nachweislich und selbst nicht wahrscheinlich ist, dafs die Vorstellung von einem leidenden Messias zu Jesu Zeit schon unter den Juden vorhanden gewesen: so bliebe doch immer möglich, dafs auch ohne solchen Vorgang Jesus selbst durch Beobachtung der Verhältnisse, und Vergleichung derselben mit A. T.lichen Erzählungen und Weissagungen, auf den Gedanken gekommen wäre, dafs Leiden und Sterben zum Amt und zur Bestimmung des Messias gehöre; wobei dann aber natürlicher wäre, dafs er allmählig erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit diese Überzeugung gefafst, und sie hauptsächlich nur seinen Vertrauten mitgetheilt, als dafs er sie schon von Anfang an gehabt, und sie vor Gleichgültigen, ja Feinden, ausgesprochen hätte: dieses die Art, wie Johannes, jenes, wie die Synoptiker die Sache darstellen.

Auch in Bezug auf die Äusserungen Jesu über den Zweck und die Wirkungen seines Todes können wir, wie oben bei der Vorherverkündigung des Todes selbst, einen mehr natürlichen Gesichtspunkt von einem mehr supranaturalistischen unterscheiden. Wenn Jesus im vierten Evangelium sich mit dem treuen Hirten vergleicht, der für seine Schafe das Leben lasse (10, 11. 15.): so kann dieſs den ganz natürlichen Sinn haben, dafs er von seinem Hirten- und Lehramte nicht zu weichen gesonnen sei, sollte auch in Führung desselben der Tod ihm drohen (moralische Nothwendigkeit seines Todes) [27]); der ahnungsvolle Ausspruch in demselben Evangelium (12, 24.), wenn das

---

26) ss Weiss, de morte Chr. p. 112. vgl. 51 ff.

27) Hase, L. J. § 122.

Samenkorn nicht in die Erde fallend ersterbe, bleibe es einsam, ersterbe es aber, so bringe es viele Frucht, läfst eine ebenso rationale Erklärung von der siegenden Kraft jedes Märtyrertods für eine Idee und Überzeugung zu (moralische Wirksamkeit seines Todes)[28]; endlich, was sich in den johanneischen Abschiedsreden so oft wiederholt, es sei den Jüngern gut, dafs Jesus hingehe, denn ohne seinen Hingang könnte der παράκλητος nicht zu ihnen kommen, der ihn in ihnen verklären, und sie in alle Wahrheit leiten werde, darin könnte man die ganz natürliche Überlegung Jesu finden, dafs ohne die Aufhebung seiner sinnlichen Gegenwart die bis dahin noch so sinnlichen messianischen Vorstellungen seiner Jünger nicht vergeistigt werden würden (psychologische Wirksamkeit seines Todes)[29]. Mehr der supranaturalistischen Betrachtungsweise gehört dasjenige an, was Jesus bei der Stiftung des Abendmahls spricht. Denn wenn zwar das, was die beiden mittleren Evangelisten ihn hiebei sagen lassen, dafs das dargereichte πολύφον τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης (Marc. 14, 24.), ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ (Luc. 22, 20.) sei, nur so viel zu bedeuten scheinen könnte: wie durch die blutigen Opfer am Sinai der Bund des alten Volkes mit Gott, so werde durch sein, des Messias, Blut in höherer Weise der Bund der neuen um ihn sich sammelnden Gemeinde besiegelt: so verschmilzt hingegen in der Relation des Matthäus, wenn er (26, 28) Jesum hinzusetzen läfst, sein Blut werde vergossen für Viele εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, die Vorstellung des Bundesopfers mit der von einem Sühnopfer, und auch bei den beiden andern ist durch den Zusatz: τὸ περὶ πολλῶν oder ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον, über das bloſse Bundesopfer zum Sühnopfer hinausgegangen. Wenn ferner im ersten Evangelium (20, 28.) Jesus sagt, er müsse

28) Vers. ebendas.

29) Vers. ebendas. und §. 109.

δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν: so ist diese ohne Zweifel auf Jes. 53. zu beziehen, wo, nach einer, dem Hebräer auch sonst geläufigen Vorstellung (Jes. 43, 3. Prov. 21, 18.) dem Tode des Knechts Jehova's eine sühnende Beziehung auf die übrige Menschheit gegeben wird.

Hienach könnte Jesus durch psychologische Reflexion darauf gekommen sein, wie zuträglich der geistigen Entwicklung seiner Jünger eine solche Katastrophe sein werde, und nationalen Vorstellungen gemäfs mit Berücksichtigung A. T.licher Stellen selbst auf die Idee einer sühnenden Kraft seines messianischen Todes. Indessen könnte doch namentlich das, was die Synoptiker Jesum von seinem Tod als Sühnopfer sagen lassen, mehr dem nach Jesu Tode ausgebildeten System anzugehören, und was der vierte Evangelist ihm über die Beziehung seines Todes zum Paraklet in den Mund legt, *ex eventu* gesagt zu sein scheinen, so dafs auch bei diesen Aussprüchen Jesu über den Zweck seines Todes eine Sonderung des Allgemeinen vom Speciellen vorgenommen werden müfste.

§. 109.

Bestimmte Aussprüche Jesu über seine künftige Auferstehung.

Mit nicht minder klaren Worten als seinen Tod, und mit einer besondern genauen Zeitbestimmung, hat den evangelischen Nachrichten zufolge Jesus auch seine Auferstehung vorausverkündigt. So oft er seinen Jüngern sagte, der Menschen Sohn werde am Kreuze getödtet werden, setzte er hinzu: καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστήσεται oder ἐγερθήσεται (Matth. 16, 21. 17, 23. 20, 19. parall. vgl. 17, 9. 26, 32. parall.).

Aber auch von dieser Vorherverkündigung heifst es, die Jünger haben sie nicht gefafst, so wenig, dafs sie sogar miteinander stritten, τί ἐστι τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι (Marc.

9, 10.); und gemäfs diesem Nichtverstehen zeigen sie sofort nach dem Tode Jesu keine Spur einer Erinnerung, dafs ihnen ein auf das Sterben folgendes Auferstehen Jesu vorhergesagt war, keinen Funken von Hoffnung, dafs diese Zusage in Erfüllung gehen werde. Als die Freunde den vom Kreuz abgenommenen Leichnam in das Grab gelegt hatten, nahmen sie (Joh. 19, 40.) — oder behielten sich die Frauen (Marc. 16, 1. Luc. 23, 56.) — die Einbalsamirung vor, was man doch nur bei einem solchen thut, welchen man als eine Beute der Verwesung betrachtet; als an dem Morgen, welcher nach N. T.licher Rechnung den vorausbestimmten Auferstehungstag eröffnete, die Frauen zum Grabe giengen, dachten sie so wenig an eine vorhergesagte Auferstehung, dafs ihnen die vermuthliche Schwierigkeit, den Stein vom Grab zu wälzen, Besorgnifs machte (Marc. 16, 3.); als Maria Magdalena und später Petrus das Grab leer fanden, hätte ihr erster Gedanke sein müssen, dafs nun die Auferstehung wirklich erfolgt sei, wenn eine solche vorausgesagt war: statt dessen vermuthet jene, der Leichnam möchte gestohlen sein (Joh. 20, 2.), Petrus aber verwundert sich blofs, ohne auf eine bestimmte Vermuthung zu kommen (Luc. 24, 12.); als die Weiber den Jüngern von der gehabten Engelerscheinung sagten, und sich des Auftrags der Engel entledigten, hielten die Jünger ihre Aussage theils für leeres Geschwätz (λῆρος Luc. 24, 11.), theils wurden sie zu schreckenvollem Erstaunen erregt (ἐξέστησαν ἡμᾶς, Luc. 24, 21 f.); als Maria Magdalena, und hernach die Emmauntischen Jünger, die Elfe versicherten, den Auferstandenen selbst gesehen zu haben, schenkten sie auch dieser Aussage keinen Glauben (Marc. 16, 11. 13.), wie später Thomas sogar der Versicherung seiner Mitapostel nicht (Joh. 20, 25.); endlich, als Jesus selbst in Galiläa den Jüngern erschien, gaben noch nicht alle den Zweifel auf (οἱ δὲ ἐδίστασαν, Matt. 28, 17.). Dies Alles mufs man wohl mit dem Wolfenbüttler Fragmenti-

sen [1]) unbegreiflich finden, wenn Jesus seine Auferstehung so klar und bestimmt vorhergesagt hätte.

Zwar, wie das Benehmen der Jünger nach Jesu Tod gegen eine solche von Jesu gegebene Voraussage spricht, so scheint das seiner Feinde dafür zu sprechen. Denn dafs nach Matth. 27, 62 ff. die Hohenpriester und Pharisäer an das Grab Jesu sich von Pilatus eine Wache erbitten, hat nach ihrer eigenen Erklärung darin seinen Grund, dafs Jesus bei seinem Leben noch gesagt haben sollte: μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. Allein diese Erzählung des ersten Evangeliums, die wir erst unten näher würdigen können, entscheidet noch nichts, sondern tritt nur auf die eine Seite des Dilemma, so dafs wir nun sagen müssen: wenn die Jünger nach dem Tode Jesu sich wirklich so benahmen, dann kann weder er seine Auferstehung vorhergesagt, noch können die Juden aus Rücksicht auf eine solche Vorherverkündigung eine Wache an sein Grab bestellt haben; oder, wenn die beiden letzteren Angaben richtig sind, können die Jünger sich nicht so benommen haben.

Die Schärfe dieses Dilemma hat man dadurch abzustumpfen versucht, dafs man den oben angeführten Vorherverkündigungen nicht den eigentlichen Sinn einer Wiederkehr des gestorbenen Jesu aus dem Grabe, sondern nur den uneigentlichen eines neuen Aufschwunges seiner unterdrückten Lehre und Sache unterlegte [2]). Wie die A. T.lichen Propheten, wurde gesagt, die Wiederherstellung des israelitischen Volks zu neuem Wohlergehen unter dem Bilde einer Auferstehung der Todten darstellen (Jes. 26, 19. Ezech. 37.), wie sie die kurze Frist, innerhalb welcher

1) Vgl. seine beleuchtende und schlagende Ausführung, vom Zweck Jesu u. s. f. S. 121 ff.

2) So namentlich Strauss, vom Erlöser der Menschen, S. 153 f. vgl. Reuss, Comm. in Matth. p. 454 f.

unter gewissen Bedingungen diese Wendung der Dinge zu erwarten wäre, durch den Ausdruck bezeichnen, in zwei bis drei Tagen werde Jehova das Geschlagene aufrichten und das Getödtete wiederbeleben (Hos. 6, 2. [1])), eine Zeitangabe, welche auch Jesus unbestimmt für eine kurze Zeit gebraucht (Luc. 13, 32.): so wollte er mit dem Ausdruck, er werde nach seinem Tode τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι, nichts Anderes sagen, als, wenn auch er der Gewalt seiner Feinde unterliegen und getödtet werden sollte, so werde das von ihm begonnene Werk doch nicht untergehen, sondern in kurzer Zeit einen neuen Aufschwung nehmen. Diese von Jesu blofs bildlich gemeinten Redensarten haben die Apostel, nachdem Jesus leiblich auferstanden war, eigentlich genommen, und für Weissagungen auf seine persönliche Wiederbelebung angesehen. Dafs nun in den angeführten Prophetenstellen das חָיָה, קוּם und הֵקִים nur den angegebenen tropischen Sinn habe, ist richtig, aber in Stellen, deren ganzer Zusammenhang tropisch ist, und wo namentlich das dem Wiederbeleben vorangegangene Schlagen und Tödten selbst nur einen figürlichen Sinn hatte. Dafs dagegen hier, wo die ganze vorhergehende Reihe von Ausdrücken, das παραδίδοσθαι, κατακρίνεσθαι, ζαυρῶσθαι, ἀποκτίννεσθαι u. s. f., eigentlich zu nehmen war, auf Einmal mit dem ἐγερθῆναι und ἀναστῆναι eine uneigentliche Bedeutung eintreten sollte, würde doch ein unerhörter Absprung sein; dessen nicht zu gedenken, dafs Stellen, wie Matth. 26, 32, wo Jesus sagt: μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, nur bei der eigentlichen Bedeutung des ἐγείρεσθαι einen Sinn haben. Ebenso steht die Zeitbestimmung des dritten Tages an den beiden Stellen, auf welche man sich für die ungenaue und sprichwörtliche Bedeutung einer kurzen Zeit überhaupt beruft, in einem Zu-

---

3) LXX: ἰγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα, καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ.

sammenhang, welcher von selbst auf einen solchen Sinn des Ausdrucks führt, indem in der Prophetenstelle vor dem ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ – μετὰ δύο ἡμέρας, in der evangelischen aber vor dem τῇ τρίτῃ – σήμερον καὶ αὔριον steht: wogegen in allen Stellen, wo Jesus seine Auferstehung verkündigt, jede solche Veranlassung, von dem bestimmten Sinn des Ausdrucks abzugehen, fehlt [4]). Hat also Jesus wirklich die Ausdrücke, und in dem Zusammenhang, gebraucht, wie die Evangelisten sie ihm in den Mund legen, so kann er durch dieselben nicht blos uneigentlich den baldigen Sieg seiner Sache haben verkündigen wollen, sondern seine Meinung muſs die gewesen sein, er selbst werde drei Tage nach seinem gewaltsamen Tod auf's Neue in das Leben zurückkehren.

Da jedoch Jesus, dem Benehmen seiner Jünger nach seinem Tode zufolge, seine Auferstehung nicht mit deutlichen Worten vorherverkündigt haben kann: so haben sich andre Ausleger zu der Einräumung verstanden, die Evangelisten haben den Reden Jesu nach dem Erfolg eine Bestimmtheit gegeben, welche sie in Jesu Mund noch nicht gehabt haben; sie haben das, was Jesus bildlich vom Aufschwung seiner Sache nach seinem Tode gesagt habe, nicht blos eigentlich verstanden, sondern es dieser Auffassung gemäſs auch so umgeformt, daſs, wie wir es jetzt lesen, wir es allerdings eigentlich verstehen müssen [5]). Doch nicht alle betreffenden Reden Jesu seien auf diese Weise verändert, sondern hie und da auch noch seine ursprünglichen Ausdrücke stehen geblieben.

---

4) vgl. Süskind, einige Bemerkungen über die Frage, ob Jesus seine Auferstehung bestimmt vorhergesagt habe? in Flatt's Magazin, 7, S. 203 ff.

5) Paulus, a. a. O. 2, S. 415 ff. Hase, L. J. §. 107.

§. 110.

Bildliche Reden, in welchen Jesus seine Auferstehung vorherverkündigt haben soll.

Schon zu Anfang seiner öffentlichen Wirksamkeit hat dem vierten Evangelium zufolge Jesus die ihm feindlich gesinnten Juden in bildlicher Rede auf seine künftige Auferstehung hingewiesen (2, 19 ff.). Nachdem während seines ersten messianischen Festbesuchs der Marktunfug im Tempel ihn zu jenem Schritte heiligen Eifers bewogen hatte, von welchem oben die Rede gewesen, und wie nun die Juden ihn um ein Zeichen angiengen, durch welches er sich als einen Gottgesandten legitimiren sollte, der zur Vornahme solcher Gewaltmaßregeln Befugniß hätte, giebt ihnen Jesus die Antwort: *λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.* Die Juden nahmen diese Worte in dem Sinn, welcher, da sie im Tempel gesprochen wurden, am nächsten lag, und hielten Jesu entgegen, daß er diesen Tempel, zu dessen Bau man 46 Jahre gebraucht habe, wohl schwerlich, wenn er zerstört wäre, in 3 Tagen wieder aufzurichten im Stande sein dürfte; aber der Evangelist belehrt uns, dieß sei nicht die Meinung Jesu gewesen, sondern dieser habe, wie übrigens den Jüngern erst nach seiner Auferstehung klar geworden sei, von dem *ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ* geredet, d. h. also durch das Abbrechen und Wiederaufbauen des Tempels auf seinen Tod und seine Auferstehung hingedeutet. Giebt man hiebei auch zu, was indessen gemäßigte Ausleger leugnen [1]), daß Jesus die Juden mit ihrer Forderung eines gegenwärtigen Zeichens (wie er es auch Matth. 12, 39 f. gethan haben soll) füglich auf seine einstige Auferstehung, als das größte und namentlich für seine Feinde beschämendste Wunder in seiner Geschichte, habe verweisen können: so mußte diese Hinweisung doch von der Art sein, daß sie möglicherweise ver-

1) z. B. Lücke, 1. S. 426; vgl. dagegen Tholuck, S. 78.

standen werden konnte (wie Matth. a. d. a. St. Jesum ganz unumwunden sich erklären läßt). So hingegen, wie wir hier den Ausspruch Jesu haben, konnte er, als ihn Jesus that, unmöglich in diesem Sinne begriffen werden. Denn wer im Tempel von der Zerstörung dieses Tempels spricht, dessen Rede wird Jedermann auf eben das Tempelgebäude, in welchem er sich befindet, beziehen. Es müßte demnach Jesus, als er das τὸν ναὸν τοῦτον sprach, auf seinen Leib gedeutet haben, was auch die Freunde dieser Erklärung meistens voraussetzen [2]). Allein für's Erste sagt der Evangelist von einem solchen Gestus nichts, unerachtet es in seinem Interesse lag, zur Unterstützung seiner Deutung denselben hervorzuheben. Für's Andere hat Gabler mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie matt und schaal es gewesen wäre, einer Rede, welche nach Allem, was in ihr Wort, also Logisches war, sich auf das Tempelgebäude bezog, durch einen bloßen Zusatz von Mimischem eine ganz andere Beziehung zu geben. Hat sich aber Jesus dieser Hülfe bedient, so konnte sein Fingerzeig nicht unbemerkt bleiben; es mußten die Juden eher darüber mit ihm rechten, wie er zu dem Übermuth komme, seinen Leib ναὸς zu nennen, oder wenn auch dieß nicht, so konnten doch in Folge jener Aktion die Jünger nicht bis nach der Auferstehung Jesu über den Sinn seiner Rede im Dunkeln bleiben [3]).

Durch diese Schwierigkeiten fand sich die neuere Exegese gedrungen, die johanneische Auslegung der Worte Jesu als eine *ex eventu* gemachte Mißdeutung zu verlassen, und zu versuchen, unabhängig von der Erklärung

2) s. Tholuck, a. a. O.

3) Hanne, Joannes apostolus nonnullorum Jesu apophthegmatum in evang. suo et ipse interpres. In Pott's und Rosenmüller's Sylloge Comm. theol. 1, S. 9; Gabler, Recension des Hanne'schen Programms im neuesten theol. Journal, 2, 1, S. 80; Lücke, z. d. St.

des Referenten in den Sinn der räthselhaften Rede einzudringen, welche er Jesu in den Mund legt [4]). Der Auffassung der Juden, welche die Worte Jesu auf ein wirkliches Abbrechen und Wiederaufbauen des Nationalheiligthums bezogen, kann man nicht beistimmen wollen, ohne Jesu gegen seinen sonstigen Charakter eine in's Ungeheure getriebene leere Grofssprecherei zuzuschreiben. Sieht man sich defswegen nach einem irgendwie uneigentlichen Verstande des Ausspruchs um, so begegnet man in demselben Evangelium zuerst der Stelle 4, 21 ff., wo Jesus der Samariterin verkündigt, es komme nächstens die Zeit, wo man nicht mehr ἐν Ἱεροσολύμοις den Vater anbeten, sondern ihn als Geist geistig verehren werde. Eine Abrogirung des vermeintlich allein gültigen Tempelcultus zu Jerusalem könnte das λύειν des ναός auch in unsrer Stelle ursprünglich bedeutet haben. Diese Auffassung wird durch eine Erzählung der Apostelgeschichte, 6, 14., bestätigt. Stephanus, welcher, wie es scheint, den in Frage stehenden Ausspruch Jesu adoptirt hatte, wurde von seinen Anklägern beschuldigt, geäussert zu haben, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον, καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη, ἃ παρέδωκε Μωϋσῆς, wo demnach als Folge des Tempelabbruchs eine Änderung der mosaischen Religionsverfassung, ohne Zweifel eine Vergeistigung derselben, bezeichnet wird. Dazu kommt noch eine Stelle in den synoptischen Evangelien. Dieselben Worte beinahe, welche bei Johannes Jesus selbst ausspricht, kommen in den zwei ersten Evangelien (Matth. 26, 60 f. Marc. 14, 57 f.) als Anklage falscher Zeugen gegen ihn vor, und hier hat Markus den Zusatz, dafs er den abzubrechenden ναὸς als χειροποίητος, den von Jesus neu zu bauenden als ἄλλος,

4) So, ausser Hanne im angef. Programm, Hansen, von Gottes Sohn nach Johannes Evang., S. 135 f.; Paulus, Comm. 4, S. 165 f. L. J. 1, a. S. 173 f.; Lücke, z. d. St.

ἀχειροποίητος bezeichnet, was derselbe Gegensaz von sinnlicher und geistiger Religionsverfassung zu sein scheint. Demgemäſs läſst sich nun auch die johanneische Stelle so erklären: das ist das Zeichen meiner Vollmacht, daſs ich im Stande bin, an die Stelle des mosaischen Ceremonialdienstes in kürzester Frist einen neuen, geistigen Gottesdienst zu setzen. Allein, abgesehen von der minder bedeutenden Schwierigkeit, daſs bei Johannes nicht wie bei den Synoptikern das Subjekt gewechselt, und der neuzuerrichtende ναὸς als ἄλλος, sondern durch αὐτὸς als derselbe mit dem zerstörten bezeichnet wird [5]), so läſst sich namentlich das ἐν τρισὶν ἡμέραις nach dem oben Ausgeführten auch hier nicht ohne Weiteres in dem unbestimmten Sinne von kurzer Zeit fassen [6]): in seiner genauen Bedeutung genommen aber paſst es nur als Termin der Auferstehung Jesu, nicht aber der Vergeistigung des Religionswesens.

So von beiden Erklärungen in gleicher Weise angezogen und abgestoſsen, flüchtet sich Olshausen zu einem Doppelsinn, welcher indeſs nicht zwischen der johanneischen und der zulezt dargelegten symbolischen, sondern zwischen der johanneischen Deutung und der jüdischen die Mitte hält, indem Jesus nur, um die Juden abzuweisen, sie zum Abbrechen ihres Tempels, als zu etwas Unmöglichem, aufgefordert, und unter dieser nie eintreffenden Bedingung sich zum Bau eines neuen erboten haben soll; so jedoch, daſs neben diesem ostensibeln Sinn für die Menge noch ein verborgener hergieng, der den Jüngern erst nach der Auferstehung klar wurde, nach welchem ναὸς den Leib Jesu bezeichnete. Allein jene an die Juden gerichtete Aufforderung sammt dem darangehängten Erbieten wäre ein unwürdiger Muthwille, die darin verborgene Andeutung für

5) Storr, in Flatt's Magazin, 4, S. 190.
6) Tholuck und Olshausen, a. d. St.

die Jünger eine nutzlose Spielerei gewesen, und überhaupt ist ein Doppelsinn dieser Art in der Rede eines verständigen Menschen unerhört. Da man auf diese Weise an der Erklärbarkeit der johanneischen Stelle ganz verzweifeln möchte, so beruft sich der Verfasser der Probabilien darauf, dafs die Synoptiker die Zeugen, welche vor Gericht behaupteten, Jesus habe jenen Ausspruch gethan, als ψευδομάρτυρας bezeichnen, woraus er folgert, dafs Jesus so etwas, wie Johannes ihn hier sprechen lasse, gar nicht gesagt habe, und sich somit einer Erklärung der johanneischen Stelle überhebt, indem er sie als ein Figment des vierten Evangelisten betrachtet, welcher die Verläumdung jener Ankläger sowohl erklären, als durch eine mystische Deutung der Worte Jesu habe abwenden wollen [7]). Allein theils folgt aus der synoptischen Bezeichnung jener Zeugen als falscher nicht, dafs der Ansicht jener Evangelisten zufolge Jesus gar nichts von dem, wessen sie ihn beschuldigten, gesagt habe, da er es ja auch nur etwas anders gesagt oder anders gemeint haben kann, theils ist, wenn er gar nichts der Art gesagt haben soll, schwer zu erklären, wie die falschen Zeugen auf jene Aussage, und namentlich auf das sonderbare ἐν τρισὶν ἡμέραις gekommen sein sollen.

Wenn hienach bei jeder Deutung des Ausspruchs, ausser bei der unmöglichen auf den Leib Jesu, das ἐν τρισὶν ἡμέραις einen Anstofs bildet: so werden wir, wie es scheint, auf diejenige Relation des Ausspruchs hingewiesen, in welcher jene Zeitbestimmung fehlt, d. h. auf die Relation der Apostelgeschichte. Hier wird Stephanus nur beschuldigt, gesagt zu haben, ὅτι Ἰ. ὁ Ναζ. οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον (τὸν ἅγιον), καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκε Μωϋσῆς. Das Falsche an dieser Aussage — denn auch die Zeugen gegen Stephanus werden als μάρτυρες ψευδεῖς bezeichnet —

7) Probabil. p. 23 f.

könnte der zweite Satz sein, welcher mit eigentlichen Worten von einer Änderung der mosaischen Religionsverfassung spricht, und statt dessen Stephanus wohl in der oben ausgeführten figürlichen Bedeutung gesagt haben: *καὶ πάλιν οἰκοδομήσω αὐτὸν*, oder *καὶ ἄλλον (ἀχειροποίητον) οἰκοδομήσω.*

Hatte nun in diesem Sinne auch schon Jesus jenen Ausspruch, aber ohne die Bestimmung der drei Tage, gethan, und dadurch unter den Juden bedeutenden Anstofs erregt, so lag es nach seiner Auferstehung nahe, den zu zerstörenden und wiederaufzubauenden Tempel als Bezeichnung des Leibes Jesu aufzufassen, um theils den jüdischen Beschuldigungen auszuweichen, theils eine Weissagung der Auferstehung mehr zu haben. Einmal aber den Ausspruch auf die Auferstehung bezogen, ergab es sich von selbst, dafs zuerst auch das bei der Bestimmung von dieser solenne *ἐν τρισὶν ἡμέραις* hineingetragen, und dann weiterhin das *ἄλλον* in *αὐτὸν*, das *οἰκοδομήσω* in *ἐγερῶ* verwandelt wurde.

Wie hier durch das Bild vom abzubrechenden und neu aufzubauenden Tempel, so soll Jesus bei einer andern Gelegenheit durch das Vorbild des Propheten Jonas auf seine Auferstehung im Voraus hingedeutet haben (Matth. 12, 39 ff. vgl. 16, 4. Luc. 11, 29 ff.). Als die Schriftgelehrten und Pharisäer ein *σημεῖον* von ihm zu sehen verlangten, soll Jesus ihr Ansinnen durch die Erwiederung zurückgewiesen haben, dafs einer so schlimmen *γενεᾷ* kein Zeichen gegeben werde, als *τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου*, welches in der ersten Stelle bei Matthäus Jesus selbst dahin erklärt: wie Jonas drei Tage und drei Nächte *ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους* gewesen sei, so werde auch des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte *ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς* zubringen. An der zweiten Stelle, wo Matthäus Jesu diesen Ausspruch leiht, wiederholt er die angegebene Deutung nicht; Lukas aber in der Parallelstelle erklärt denselben nur so: *καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευίταις, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς*

τῷ ἀνθρώπῳ τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Gegen die Möglichkeit, daſs Jesus die Auslegung des Jonaszeichens, welche ihm Matthäus, V. 40., in den Mund legt, selbst gegeben habe, läſst sich Verschiedenes einwenden. Das zwar, daſs Jesus von drei Tagen und drei Nächten, welche er im Herzen der Erde zubringen werde, deſswegen nicht habe sprechen können, weil er nur einen Tag und zwei Nächte im Grabe gewesen sei [8]), wird sich schwerlich entgegenhalten lassen, da der N. T.liche Sprachgebrauch entschieden die Eigenheit hat, den Aufenthalt Jesu im Grabe, weil er den Tag vor dem Sabbat durch den Abend, und den nach dem Sabbat durch den Morgen noch berührte, einen dreitägigen zu nennen; wurde aber einmal dieser Eine Tag sammt zwei Nächten für drei volle Tage genommen, so war es nur eine Umschreibung dieses Vollseins, daſs zu den Tagen auch noch die Nächte gesetzt wurden, was sich ohnehin in der Vergleichung mit den drei Tagen und Nächten des Jonas von selbst ergab [9]). Dagegen wäre es, wenn Jesus von dem σημεῖον Ἰωνᾶ die Erklärung gab, welche ihm Matthäus leiht, eine so klare Voraussagung seiner Auferstehung gewesen, daſs aus denselben Gründen, welche nach dem Obigen den eigentlichen Vorausverkündigungen derselben entgegenstehen, Jesus auch diese Erklärung nicht gegeben haben kann. Jedenfalls muſste sie die nach V. 49. anwesenden Jünger zu einer Frage an Jesum veranlassen, wo sich dann nicht einsehen läſst, warum er ihnen die Sache nicht vollends klar gemacht, also mit eigentlichen Worten seine Auferstehung vorherverkündigt haben sollte. Kann er aber dieſs nicht gethan haben, weil sonst die Jünger nach seinem Tod sich nicht so benommen haben könnten, wie sie sich den evangelischen Nachrichten zufolge benahmen: so kann er auch nicht durch jene Ver-

8) Paulus, ex. Handb. z. d. St.

9) vgl. Fritzsche und Olshausen, z. d. St.

gleichung des ihm bevorstehenden Schicksals mit dem des Jonas eine Frage der Jünger hervorgerufen haben, welche er, wenn sie an ihn gestellt wurde, auch beantworten mufste, aber dem Erfolg nach nicht beantwortet haben kann.

Aus diesen Gründen hat sich die neuere Kritik dahin ausgesprochen, dafs die Matthäische Erklärung des σημεῖον Ἰωνᾶ eine *post eventum* vom Evangelisten gemachte Deutung sei, welche er fälschlich Jesu in den Mund lege [10]). Wohl hat hiernach Jesus die Pharisäer auf das σημεῖον Ἰωνᾶ verwiesen, aber nur in dem Sinn, in welchem es Lukas ihn erklären läfst, dafs, wie Jonas selbst, seine blofse Gegenwart und seine Bufspredigt, ohne Wunder, den Niniviten als göttliches Zeichen genügt habe: so auch seine Zeitgenossen, statt nach Wunderzeichen zu haschen, sich an seiner Person und Predigt genügen lassen sollen. Diese Auffassung ist die einzige dem Zusammenhang der Rede Jesu — auch bei Matthäus — und näher der Parallele zwischen dem Verhältnifs der Niniviten zu Jonas und dem der Königin des Südens zu Salomo angemessene. Wie es die σοφία Σολομῶνος war, durch welche die letztere von den Enden der Erde sich herbeigezogen fühlte: so bei Jonas auch nach dem Ausdruck des Matthäus lediglich sein κήρυγμα, auf welches hin die Niniviten Buse thaten. Das Futurum in dem Satze bei Lukas: οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. τῇ γενεᾷ ταύτῃ (σημεῖον), von welchem man glauben möchte, es könne nicht auf den gegenwärtigen Jesus und seine Predigt, sondern müsse auf etwas Künftiges, wie seine Auferstehung, bezogen werden, geht in der That nur auf die künftige κρίσις, in welcher sich hervorstellen wird, dafs, wie für die Niniviten Jonas, so für die damals lebenden Juden Jesus als σημεῖον berechnet war. Frühzeitig mufs jedoch, wie wir aus dem ersten Evangelium ersehen, dem Schicksal des Jonas eine typische Beziehung auf den Tod und die Auferstehung Jesu gegeben worden sein, indem die erste Gemeinde für

10) Paulus, ex. Handb. 2, S. 97 ff. Schulz, über das Abendm. S. 317 f.

die so anstössige Katastrophe ihres Messias mit Angstlichkeit überall im A. T. Vorbilder und Weissagungen aufsuchte.

Noch einige Aussprüche Jesu finden sich im vierten Evangelium, welche schon als verhüllte Weissagungen der Auferstehung gefafst worden sind. Die Rede vom Waizenkorn zwar, 12, 24, bezieht sich zu augenscheinlich nur auf das durch seinen Tod zu fördernde Werk Jesu, als dafs sie hier weiter in Betracht kommen könnte. Aber in den johanneischen Abschiedsreden finden sich einige Aussprüche, welche noch immer Manche von der Auferstehung verstehen möchten. Wenn Jesus sagt: ich werde euch nicht verwaist lassen, ich komme zu euch; noch kurze Zeit, so sieht die Welt mich nicht mehr, ihr aber sehet mich; über ein Kleines, so werdet ihr mich nicht mehr sehen, und wieder über ein Kleines, so werdet ihr mich sehen u. s. f. (14, 18 ff. 16, 16 ff.): so glauben Manche, diese Reden, mit dem Verhältnifs von μικρὸν καὶ πάλιν μικρόν, mit dem Gegensatz zwischen ἐμφανίζειν ἑαυτὸν (τοῖς μαθηταῖς) καὶ οὐχὶ τῷ κόσμῳ, mit dem von ganz persönlichem Wiedersehen lautenden πάλιν ὄψομαι und ὄψεσθε, können auf nichts Anderes, als auf die Auferstehung bezogen werden, welche eben das kurz auf das Nichtsehen gefolgte Sehen, und zwar ein persönliches und auf die Freunde Jesu eingeschränktes, gewesen sei [11]). Allein dieses verheifsene Wiedersehen beschreibt Jesus hier zugleich auf eine Weise, welche für die Tage der Auferstehung nicht ganz passen will. Wenn das ὅτι ἐγὼ ζῶ (14, 19.) seine Auferstehung bedeuten soll, so weifs man gar nicht, was in diesem Zusammenhang das καὶ ὑμεῖς ζήσεσθε heifsen will; wenn Jesus sagt, bei jenem Wiedersehen werden seine Jünger sein Verhältnifs zum Vater erkennen, und ihn nichts mehr zu fragen brauchen (14, 20. 16, 23.): so

11) Strauss, a. a. O. S. 785 ff.

machten sie ja noch am letzten Tage ihres Zusammenseins mit ihm nach der Auferstehung eine, und zwar im Sinn des vierten Evangeliums recht unverständige, Frage an ihn (A. G. 1, 6.); endlich, wenn er verspricht, dafs zu demjenigen, der ihn liebe, er und der Vater kommen und Wohnung bei ihm machen werden: so wird vollends klar, dafs Jesus hier nicht von einem leiblichen, sondern von seinem geistigen Wiederkommen durch den παράκλητος redet[11]). Hat jedoch auch diese Erklärung ihre Schwierigkeiten, indem hinwiederum das ὄψεσθέ με und ὄψομαι ὑμᾶς auf jene blofs geistige Wiederkunft nicht ganz passen will: so müssen wir die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs auf die genauere Beleuchtung dieser Aussprüche an einer späteren Stelle versparen, und erinnern einstweilen nur, dafs aus den johanneischen Abschiedsreden, deren Untermischung mit eignen Gedanken des Evangelisten jetzt selbst von Freunden des vierten Evangeliums zugestanden ist, am wenigsten ein Beweis in dieser Sache genommen werden kann.

Nach allem diesem könnte der Ausweg noch übrig zu sein scheinen, dafs Jesus zwar allerdings über die ihm bevorstehende Auferstehung sich nicht geäussert, nichts desto weniger aber sie für sich vorhergewufst habe. Wufste er seine Auferstehung vorher, so wufste er sie entweder auf übernatürliche Weise, vermöge des ihm inwohnenden prophetischen Geistes, höheren Princips, — wenn man will, seiner göttlichen Natur: oder er wufste sie auf natürliche Weise, durch verständige menschliche Überlegung. Allein ein übernatürliches Vorherwissen jenes Ereignisses ist auch hier, wie in Beziehung auf den Tod, wegen der Beziehung undenkbar, in welche Jesus dasselbe zum A. T. setzt. Nicht blofs in Stellen nämlich, wie Luc. 18, 31, welche, als Vorhersagungen, nach dem Ergebnifs

11) s. Lücke z. d. St.

unserer letzten Untersuchung, uns schon nicht mehr als historisch gelten können, stellt Jesus seine Auferstehung, wie sein Leiden und seinen Tod, als ein τελεσθῆναι πάντων τῶν γεγραμμένων διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου dar, sondern auch nach dem Erfolg hält er den an seiner Auferstehung zweifelnden Jüngern vor, sie hätten glauben sollen ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται, dass nämlich ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν, καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ (Luc. 24, 25 f.). Laut des Verfolgs der Erzählung hat Jesus sofort diesen Jüngern (den Emmauntischen) alle von ihm handelnden Schriftstellen, ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, wozu weiter unten auch noch die ψαλμοὶ gesezt werden (V. 45.), ausgelegt; im Einzelnen jedoch wird uns keine Stelle angegeben, welche und wie sie Jesus auf seine Wiederbelebung gedeutet hätte, ausser dass aus Matth. 12, 39 f. folgen würde, er habe das Schicksal des Propheten Jonas als Vorbild des seinigen betrachtet, und aus der späteren apostolischen Deutung, als muthmaßlichem Nachhall der seinigen, geschlossen werden könnte, dass er, wie nachmals die Apostel, hauptsächlich in Ps. 16, 8 ff. (A.G. 2, 25 ff. 13, 35.), Jes. 53. (A.G. 8, 32 ff.), Jes. 55, 3. (A.G. 13, 34.), und dann etwa noch in Hos. 6, 2. solche Weissagungen gefunden habe. Allein das Schicksal des Jonas hat mit dem Schicksal Jesu nicht einmal recht eine äusserliche Ähnlichkeit, und das ihn betreffende Buch trägt seinen Zweck so sehr in sich selber, dass derjenige es gewiss nicht nach seinem wahren Sinn und der Absicht seines Verfassers deutet, der ihm oder einem Zuge desselben eine vorbildliche Beziehung auf Ereignisse der Zukunft unterlegt; Jes. 55, 3. ist so augenscheinlich heterogen, dass man kaum begreift, wie die Stelle nur mit der Auferstehung Jesu hat in Beziehung gebracht werden können; Jes. 53. bezieht sich entschieden auf ein in immer neuen Gliedern wiederauflebendes Collektivsubjekt; Hosea 6. unverkennbar bildlich auf

Volk und Staat Israël; endlich die Hauptstelle, Ps. 16., kann nur auf einen Frommen gedeutet werden, welcher durch Jehova's Hülfe einer Todesgefahr zu entrinnen hofft, und zwar nicht in der Art, daſs er, wie Jesus, aus dem Grabe wieder hervorgehen, sondern gar nicht wirklich in dasselbe versetzt werden würde, versteht sich, dieſs nur vor der Hand, und mit dem Vorbehalt, seiner Zeit allerdings der Natur den Tribut zu entrichten [11]), was auf Jesum wiederum nicht passen würde. Hätte also ein übernatürliches Princip in Jesu, ein prophetischer Geist, ihn in diesen A. T.lichen Geschichten und Stellen eine Vorandeutung seiner Auferstehung finden lassen: so könnte, da in keiner derselben eine solche Beziehung wirklich liegt, der Geist in ihm nicht der Geist der Wahrheit, sondern er müſste ein Lügengeist gewesen sein, das übernatürliche Princip in ihm nicht ein göttliches, sondern ein dämonisches. Bleibt, um dieser Consequenz zu entgehen, dem für verständige Auslegung des A. T.s zugänglichen Supranaturalisten nichts übrig, als das Vorherwissen Jesu von seiner Auferstehung als ein natürlich-menschliches zu behaupten: so war die Auferstehung, als Wunder betrachtet, ein Geheimniſs des göttlichen Rathschlusses, in welches einzudringen dem menschlichen Verstand vor dem Erfolg unmöglich war; als natürlicher Erfolg angesehen aber war sie der unberechenbarste Zufall, wenn man nicht einen von Jesu und seinen Verbündeten planmäſsig herbeigeführten Scheintod annehmen will.

Also nach dem Erfolg erst ist so Voraussicht wie Voraussage der Auferstehung Jesu beigelegt, und nun war es auch bei der bodenlosen Willkühr jüdischer Exegese den Jüngern und Verfassern der N. T.lichen Schriften ein Leichtes, im A. T. Vorbilder und Weissagungen auf die Wiederbelebung ihres Messias aufzufinden.

---

11) s. zu Matth., s. d. St.

Nicht als ob sie dieſs mit schlauer Absichtlichkeit, und selbst von der Nichtigkeit ihrer Auslegungs- und Schlufsweise überzeugt, gethan hätten, wie der Wolfenbüttler Fragmentist und Andre seines gleichen lästern: sondern wie es dem, der in die Sonne gesehen, ergeht, dafs er noch längere Zeit, wo er hinsieht, ihr Bild erblickt: so sahen sie, durch ihre Begeisterung für den neuen Messias geblendet, in dem einzigen Buche, das sie lasen, dem A. T., ihn überall, und ihre, in dem wahren Gefühl der Befriedigung tiefster Bedürfnisse gegründete Überzeugung, dafs Jesus der Messias sei, ein Gefühl und eine Überzeugung, die auch wir noch ehren, griff, sobald es sich um reflexionsmäfsige Beweise handelte, nach Stützen, welche längst gebrochen sind, und selbst durch das eifrigste Bemühen einer hinter der Zeit zurückgebliebenen Exegese nicht mehr haltbar gemacht werden können.

§. 111.

Die Reden Jesu von seiner Parusie. Kritik der verschiedenen Auslegungen.

Doch nicht allein dafs er drei Tage nach seinem Tode wieder auferstehen werde, um sich seinen Freunden zu zeigen, sondern auch, dafs er später einmal, mitten in der Drangsalszeit, welche auch die Zerstörung des Tempels in Jerusalem herbeiführen sollte, in den Wolken des Himmels kommen werde, um die gegenwärtige Weltperiode abzuschliefsen, und durch ein allgemeines Gericht die künftige zu beginnen, hat Jesus den evangelischen Nachrichten zufolge vorausgesagt (Matth. 24. und 25. Marc. 13. Luc. 17, 22—37. 21, 5—36.).

Als Jesus zum letztenmale aus dem Tempel gieng (Lukas hat diese Bestimmung nicht) und seine Jünger (Lukas unbestimmt: Einige) ihn auf den herrlichen Bau bewundernd aufmerksam machten, gab er ihnen die Versicherung, dafs alles, wie sie es da sehen, von Grund aus

zerstört werden würde (Matth. 24, 1. 2. parall.). Auf die Frage der Jünger, wann dieſs geschehen, und was das Zeichen der ihrer Ansicht nach damit zusammenhängenden Ankunft des Messias sein werde (V. 3.), warnt sie Jesus, sich nicht durch Leute, welche sich fälschlich für den Messias ausgeben, und durch die Meinung, gleich nach den ersten Vorzeichen müsse die erwartete Katastrophe folgen, irreführen zu lassen; denn Kriege und Kriegsgerüchte, Kämpfe von Völkern und Reichen gegeneinander, Hungersnoth, Pest und Erdbeben da und dort, seien nur die ersten Anfänge des der Ankunft des Messias vorangehenden Elends (V. 4—8.). Auch sie selbst, seine Anhänger, werden zuvor noch Haſs, Verfolgung und Mord über sich ergehen lassen müssen; Treulosigkeit, Verrath, Täuschung durch falsche Propheten, Lieblosigkeit und allgemeines Sittenverderben werde unter den Menschen einreissen, zugleich aber müsse die Botschaft vom Messiasreich noch vorher in der ganzen Welt verkündigt werden; nach allem diesem erst könne das Ende der jetzigen Weltperiode eintreten, auf welches mit Standhaftigkeit harren müsse, wer an dem Glücke der künftigen Antheil bekommen wolle (V. 9—14.). Ein näheres Vorzeichen schon von dieser Katastrophe sei die Erfüllung des Danielischen Orakels (9, 27.) von dem an heiliger Stätte aufzustellenden Verwüstungsgräuel (nach Lukas, 21, 20, die Umstellung Jerusalems durch Kriegsheere); wenn dieses eintrete, dann sei es (nach Lukas, weil die Verödung Jerusalems bevorstehe, welche Luc. 19, 43 f. in einer Anrede Jesu an die Stadt durch *περιβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι, καὶ περικυκλώσουσί σε καὶ συνέξουσί σε πάντοθεν, καὶ ἐδαφιοῦσί σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοὶ, καὶ οὐκ ἀφήσουσιν ἐν σοὶ λίθον ἐπὶ λίθῳ* näher bestimmt ist) die höchste Zeit zur schleunigsten Flucht, bei welcher alle am schnellen Forthommen Gehinderte zu bedauern, und von welcher, daſs sie in keine ungünstige Zeit fallen möge, angelegentlich zu wünschen

sei; denn es trete dann eine beispiellose Drangsalszeit ein (nach Luc. V. 24. hauptsächlich darin bestehend, dafs vom Volk Israël viele umkommen, andere gefangen weggeführt, Jerusalem aber eine vorherbestimmte Periode hindurch von Heiden zertreten werden werde), welche nur durch gnadenvolle Abkürzung ihrer Dauer von Seiten Gottes aus Rücksicht auf die Erwählten erträglich werde (V. 15—22.). Um diese Zeit werden falsche Propheten und Messiase durch Wunder und Zeichen zu täuschen suchen, und da oder dort den Messias zu zeigen versprechen: da doch ein Messias, der irgendwo verborgen wäre und aufgesucht werden müfste, kein wahrer sein könne, indem dessen Ankunft wie das Leuchten des Blitzes eine plözliche, überallhin dringende Offenbarung sei, und ebensobald sich um ihn die ihm bestimmten Anhänger sammeln werden (V. 23—28.). Unmittelbar nach dieser Drangsalszeit werde sich nun durch Verfinsterung von Sonne und Mond, durch Herabfallen der Sterne und Erschütterung aller Kräfte des Himmels, die Erscheinung des Messias einleiten, welcher sofort zum Schrecken der Erdenbewohner mit grofser Herrlichkeit in den Wolken des Himmels daherkommen, und alsbald durch Engel mit Trompetenschall seine Erwählten von allen Enden der Erde zusammenrufen lassen werde (V. 29—31.). An den vorgenannten Zeichen sei die Nähe der angegebenen Katastrophe so sicher, wie an dem Ausschlagen des Feigenbaums die Nähe des Sommers, zu erkennen; noch das gegenwärtige Zeitalter werde, bei allem was sicher sei, das Alles erleben, obgleich der genauere Termin nur Gott allein bekannt sei (V. 32—36.). Wie aber die Menschen seien (das Folgende haben Markus und Lukas theils gar nicht, theils nicht in diesem Zusammenhang), so werden sie auch die Ankunft des Messias, wie einst die der Sündfluth, mit leichtsinniger Sicherheit herannahen lassen (V. 37—39.): und doch werde es ein äusserst kritischer Zeitpunkt sein, der diejenigen, welche

in den nächsten Verhältnissen gestanden, ganz entgegengesetztem Loos überantworten werde (V. 40. 41.). Darum sei Wachsamkeit noth (V. 42.), wie immer, wenn von einem entscheidenden Erfolge der Zeitpunkt seines Eintreffens unbekannt sei, was sofort durch das Bild vom Hausherrn und Dieb (V. 43. 44.), vom Knechte, dem der verreisende Herr die Aufsicht über das Hauswesen anvertraut (V. 45—51.), ferner von den klugen und thörichten Jungfrauen (25, 1—13.), endlich von den Talenten (V. 14—30.), veranschaulicht wird. Hierauf folgt eine Beschreibung des feierlichen Gerichts, welches der Messias über alle Völker halten, und in welchem er nach der Rücksicht, ob einer die Pflichten der Menschenliebe beobachtet oder hintangesetzt habe, Seligkeit oder Verdammniss zuerkennen werde (V. 31—46.). [1]).

In diesen Reden kündigt also Jesus bald (εὐθέως, 24, 29.) nach derjenigen Drangsal, in welcher wir (namentlich nach der Darstellung des Lukasevangeliums) die Belagerung von Jerusalem und die Zerstörung des Tempels erkennen müssen, und so, dass es die Generation seiner Zeitgenossen (ἡ γενεὰ αὕτη V. 34.) noch erleben werde, seine sichtbare Wiederkunft in den Wolken und das Ende der gegenwärtigen Zeitperiode an. Da nun bald vor 1800 Jahren die Zerstörung des jüdischen Tempels erfolgt, und ebensolange her die Zeitgenossenschaft Jesu ausgestorben, seine sichtbare Wiederkunft aber und das von ihm mit derselben in Verbindung gesetzte Weltende noch immer nicht eingetreten ist: so scheint insofern die Vorherverkündigung Jesu eine irrige gewesen zu sein. Schon in der ältesten christlichen Zeit, da die Wiederkunft Christi sich länger verzog, als man sich gedacht hatte, standen, nach 2. Petr. 3, 3 f., Spötter mit der Frage auf: πῦ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία

1) Vgl. über den Inhalt und Zusammenhang dieser Reden Fritzsche, in Matth. p. 633 ff.

τῆς παρουσίας αὐτοῦ; ἀφ' ἧς γὰρ οἱ πατέρες ἐκοιμήθησαν, πάντα οὕτω διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως. In neuerer Zeit ist die nachtheilige Folgerung, welche aus dem bezeichneten Verhältnifs gegen Jesum und die Apostel sich scheinbar ziehen läßt, von Niemand schneidender ausgesprochen worden, als von dem Wolfenbüttler Fragmentisten. Keine Verheifsung in der ganzen Schrift, meint er, sei auf der einen Seite bestimmter vorgetragen, auf der andern offenbarer falsch befunden worden, als diese, welche doch eine der Grundsäulen des gesammten Christenthums bilde. Und zwar sieht er darin nicht einen bloßen Irrthum, sondern einen absichtlichen Betrug der Apostel (denen, und nicht Jesu selbst, er jenes Versprechen und die es enthaltenden Reden zuschreibt), hervorgegangen aus der Nothwendigkeit, die Leute, von deren Beiträgen sie ihren Unterhalt ziehen wollten, durch das Versprechen einer nahen Belohnung anzulocken, und kennbar an der Kahlheit, mit welcher sie den aus dem allzulangen Verzug der Wiederkunft Christi erwachsenden Zweifeln, wie Paulus im 2ten Thessalonicherbrief durch Versteckspielen mit dunkeln Redensarten, und gar Petrus in seiner zweiten Epistel durch das Ungeheure einer Berufung auf die göttliche Zeitrechnung, in welcher 1000 Jahre = einem Tage seien, zu entgehen suchen [2]).

Der tödtlichen Wunde, welche man durch solche Folgerungen aus dem vor uns liegenden Abschnitt dem Christenthum beibringen wollte, mufste natürlich die Exegese auf jede Weise auszubeugen suchen. Und zwar näher, indem der ganze Knoten darin besteht, dafs Jesus mit etwas nunmehr längst Vergangenem in unmittelbaren Zeitzusammenhang etwas noch immer Zukünftiges zu setzen scheint, so waren die drei Auswege möglich: entweder zu leugnen, dafs Jesus zum Theil auch von etwas jetzt schon Vergan-

2) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 184. 201 ff. 207 ff.

genem spreche, und ihn von lauter noch immer Zukünftigem reden zu lassen; oder zu leugnen, dafs ein Theil seiner Rede etwas noch jezt Zukünftiges betreffe, somit die ganze Voraussagung auf etwas bereits hinter uns Liegendes zu beziehen; oder endlich zwar zuzugeben, dafs der Vortrag Jesu theils auf Solches, was uns schon ein Vergangenes, theils auf Solches, was uns noch ein Zukünftiges ist, sich beziehe, aber zu leugnen, dafs er zwischen beidem eine unmittelbare Zeitfolge behauptet habe.

In der urchristlichen Erwartung der Wiederkunft Christi noch lebend, und zugleich in geregelter Exegese nicht so geübt, um über einige Härten einer sonst erwünschten Erklärung nicht hinwegsehen zu können, bezogen einige Kirchenväter, wie Irenäus und Hilarius [3]), den ganzen Abschnitt von seinem Anfang Matth. 24, bis zu seinem Ende Kap. 25, auf die noch bevorstehende Wiederkunft Christi zum Gericht. Allein, indem diese Auslegungsweise sogleich einräumt, von vorne herein habe Jesus als Typus dieser lezten Katastrophe die Zerstörung Jerusalems gebraucht: so giebt sie damit sich selbst wieder auf, denn was heifst jenes Zugeständnifs anders, als dafs der Anfang der fraglichen Reden zunächst den Eindruck mache, wie wenn von der Zerstörung Jerusalems, also etwas bereits Vergangenem, die Rede wäre, und dafs nur eine weitere Reflexion und Combination demselben eine Beziehung auf etwas noch in der Zukunft Liegendes geben könne?

Der neuere Rationalismus, welchem in seinen naturalistischen Anfängen jede Hoffnung auf die Wiederkunft Christi zu Nichte geworden war, und welcher, um das ihm Mifsfällige aus der Schrift wegzubringen, jede exegetische Gewaltthat sich erlaubte, warf sich defswegen auf

3) Jener adv. haeres. 5, 25; dieser Comm. in Matth. z. d. St. Vergl. über die verschiedenen Auslegungen dieses Abschnitts das Verzeichniss bei Schott, Commentarius in eos J. Chr. sermones, qui de reditu ejus ad judicium — agunt, p. 73 ff.

die entgegengesezte Seite, und wagte den Versuch, die betreffenden Reden Jesu in ihrem ganzen Verlauf nur auf die Zerstörung Jerusalems, und was ihr zunächst vorangieng und folgte, zu beziehen [4]). Dieser Auslegung zufolge soll das Ende, von welchem die Rede ist, nur das Aufhören der jüdisch-heidnischen Weltgestaltung; das von der Ankunft Christi in den Wolken Gesagte nur bildliche Bezeichnung der Verbreitung und des Siegs seiner Lehre; die Versammlung der Völker zum Gericht und die Verweisung der einen in die Seligkeit, der andern in die Verdammniſs ein Bild für die beglückenden Folgen sein, welche die Aneignung der Lehre und Sache Jesu, und für die Übel, welche die Gleichgültigkeit oder gar Feindschaft gegen dieselbe mit sich führe. Allein hiebei wird ein Abstand der Bilder von den Ideen angenommen, der sowohl an sich unerhört, als im Besondern hier nicht denkbar ist, wo Jesus zu jüdisch Gebildeten redend, wissen muſste, daſs sie, was er von Ankunft des Messias in den Wolken, vom Gericht und Ende der gegenwärtigen Weltperiode sagte, im eigentlichsten Verstande nehmen würden.

Läſst auf diese Weise die Rede Jesu ihrer ganzen Länge nach weder auf die Zerstörung des jüdischen Staats, noch auf die Vorgänge am Ende der Dinge sich beziehen: so müſste sie auf etwas von beidem Verschiedenes bezogen werden, wenn jedesmal an einem und ebendemselben Zug jene gedoppelte Unmöglichkeit haften würde. So aber liegt die Sache nicht, sondern während auf das ferne Ende der Welt nicht bezogen werden kann, was Matth. 24, 2. 3. 15 ff. von Verwüstung des Tempels u. s. w. gesagt wird: kann umgekehrt auf die Zerstörung Jerusalems das nicht gehen, was 25, 31 ff. von dem durch des Menschen Sohn

4) Bahrdt, Übersetzung des N. T.s, 1, S. 1103, 3te Ausg.; Eichhorn, Handbuch der Glaubenslehre, 2. S. 379. 3, S. 427. 437. 709 ff., und Andere, bei Schott, a. a. O.

zu haltenden Gericht verkündigt ist. Indem hienach in der Rede Jesu von vorn herein die Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems, nach hinten zu aber die auf das Ende der Dinge die vorwiegende ist: so wird eine Theilung möglich, in der Art, dafs der erste Theil der Rede auf jenen näheren, der zweite auf diesen entfernteren Erfolg bezogen werden kann. Diefs ist der von den meisten neueren Exegeten eingeschlagene Mittelweg, bei welchem es sich nur fragt, wo der Einschnitt zu machen ist, welcher beide Theile von einander trennt. Da es eine Spalte sein müfste, in welche voraussezlich die ganze Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis zum jüngsten Tag, also muthmaſslich ein Zeitraum von mehreren Jahrtausenden hineinfiele: so sollte sie, muſs man denken, kenntlich bezeichnet, und folglich leicht und mit Übereinstimmung zu finden sein. Es ist kein gutes Vorzeichen für die ganze Voraussetzung, dafs man diese Übereinstimmung vergeblich sucht, vielmehr an den verschiedensten Örtern der Rede Jesu jener Abschnitt gefunden worden ist.

Da auf der einen Seite so viel entschieden zu sein schien, dafs wenigstens der Schluſs des 25ten Kapitels, von V. 31. an, mit den Reden von dem feierlichen Gericht, welches der Messias, von den Engeln umgeben, über alle Völker halten werde, nicht auf die Zeit der Zerstörung Jerusalems bezogen werden könne: so glaubten manche Theologen hier die Grenze abstecken, und bis 25, 30. zwar die Beziehung auf das Ende des jüdischen Staates festhalten zu können, von da an aber zum Weltgericht am Ende der Dinge übergehen zu müssen [5]). Auffallen muſs bei die-

5) So Lightfoot, z. d. St. Flatt, Comm. de notione vocis *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, in Velthusen's u. A. Sammlung, 2, 461 ff. Jahn, Erklärung der Weissagungen Jesu von der Zerstörung Jerusalems u. s. w., in Bengel's Archiv 2, 1, S. 79 ff., und Andere, s. bei Schott, S. 73 f.

ser Erklärung schon diefs, die grofse Kluft, welche derselben zufolge zwischen 25, 30. und 31. stattfinden müfste, durch ein einfaches δὲ bezeichnet zu sehen. Dann aber wird hiebei nicht nur das von Sonnen- und Mondsfinsternissen, Erdbeben, und herabfallenden Sternen Gesagte als blofses Bild für den Untergang des jüdischen Staats und Cultus erklärt, sondern, dafs 24, 31. vom Messias gesagt ist, er werde auf den Wolken kommen, das soll heissen: unsichtbar; mit Macht, das heifse: nur durch seine Wirkungen bemerkbar; mit vieler Herrlichkeit, d. h. mit einer solchen, die aus jenen Wirkungen werde erschlossen werden können; die alle Völker zusammentrompetenden ἄγγελοι aber sollen die predigenden Apostel sein [6]).

Fällt hiemit der Versuch, von hinten herein gehend bei 25, 30. abzutheilen, durch die Unfähigkeit, das weiter vorwärts Liegende zu erklären, in sich selbst zusammen: so lag es nahe, von vorneherein zu sehen, bis wohin die Beziehung auf die nächste Zukunft nothwendig festzuhalten sei, und da ergab sich der erste Ruhepunkt hinter 24, 28; denn was bis dahin von Krieg und andrer Noth, vom Gräuel im Tempel, von der Nothwendigkeit schleuniger Flucht, um beispiellosem Elend zu entgehen, gesagt ist, das kann aus der Beziehung zur Zerstörung Jerusalems ohne die gröfste Gewalt nicht gerissen werden; was aber folgt, vom Erscheinen des Menschensohns in den Wolken u. s. f., erheischt eben so dringend eine Beziehung auf die lezten Dinge [7]). Hiebei jedoch scheint es zuvörderst unbegreiflich, wie man den ungeheuren Zeitraum, welcher auch bei dieser Erklärung zwischen den einen und andern Theil der Rede fällt, gerade zwischen zwei Verse hineinlegen kann, welche Matthäus durch eine Partikel der kürzesten

---

6) So namentlich Jahn, in der angeführten Abh.

7) So Storr, Opusc. acad. 3, S. 34 ff. Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 348 f. 402 f.

Zeit (εὐθέως) verbindet. Man hat diesem Übelstand durch die Behauptung auszuweichen versucht, daß εὐθέως hier nicht die schnelle Folge der einen Begebenheit auf die andere, sondern nur das unerwartete Eintreten eines Ereignisses bezeichne, und also hier nur so viel gesagt werde: plötzlich einmal (unbestimmt, wie lange) nach jenen Bedrängnissen bei der Zerstörung Jerusalems werde der Messias sichtbar erscheinen. Abgesehen davon jedoch, daß eine solche Deutung von εὐθέως, wie Olshausen richtig sieht, ein bloßer Nothbehelf ist, so ist durch dieselbe nicht einmal wirklich geholfen, indem nicht allein der parallele Markus V. 24. durch sein ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην die von hier an gemeldeten Erfolge in dieselbe Zeitreihe mit den zuvor erzählten verlegt, sondern auch kurz hernach übereinstimmend in allen Relationen (Matth. V. 34. parall.) die Versicherung sich findet, daß alles dieß noch von der gegenwärtigen Generation erlebt werden würde. Da auf diese Weise der Annahme, daß von V. 29. an Alles auf die Wiederkunft Christi zum Weltgericht gehe, durch den 34ten Vers Vernichtung drohte: so wurde nunmehr, wie schon der Wolfenbüttler klagt [8]), das Wort γενεὰ gefoltert, daß es der Voraussetzung nicht mehr entgegen sein sollte. Bald mußte es die jüdische Nation [9]), bald die Anhängerschaft Jesu [10]) bedeuten, und von der einen oder andern sollte Jesus sagen, sie werde, unbestimmt in der wievielten Generation, bei'm Eintritt jener Katastrophe noch vorhanden sein. So den gedachten Vers zu erklären, daß er eine Zeitbestimmung gar nicht enthalte, soll selbst nothwendig sein in Rücksicht auf den gleichfolgenden 35ten: da nämlich in diesem Jesus den Zeitpunkt jener Katastrophe zu bestim-

8) a. a. O. S. 180.
9) Strauß, a. a. O. S. 30. 116 ff.
10) Paulus, z. d. St.

men für unmöglich erkläre, so könne er nicht unmittelbar vorher eine solche Bestimmung gegeben haben durch die Versicherung, dafs seine Zeitgenossen noch Alles erleben würden. Indefs diese angebliche Nöthigung, das γενεὰ so zu deuten, ist längst aus dem Wege geschafft durch die Unterscheidung zwischen der ungefähren Bezeichnung des Zeitraums, über den das fragliche Ereignifs nicht hinausfallen werde (γενεὰ), welche Jesus giebt, und der genauen Bestimmung des Zeitpunkts (ἡμέρα καὶ ὥρα), in welchem es eintreten werde, die er nicht geben zu können versichert [11]). Doch selbst die Möglichkeit, γενεὰ auf eine der angegebenen Arten zu deuten, verschwindet, wenn man erwägt, dafs in Verbindung mit einem Verbum der Zeit und ohne sonstiges Prädikat γενεὰ unmöglich eine andre als seine ursprüngliche Bedeutung: Generation, Zeitalter, haben kann; dafs in einen Zusammenhang, welcher die Zukunft des Messias durch Zeichen zu bestimmen sucht, ein Ausspruch übel passen würde, der, statt über den Eintritt jener Katastrophe etwas auszusagen, vielmehr von der Dauer des jüdischen Volks oder der christlichen Gemeinde handelte, von welcher gar nicht die Rede war; dafs auch schon V. 33. in dem ὑμεῖς, ὅταν ἴδητε πάντα ταῦτα, γινώσκετε κ. τ. λ. vorausgesetzt ist, die Angeredeten würden die Annäherung des fraglichen Ereignisses noch erleben; endlich dafs an einer andern Stelle (Matth. 16, 28. parall.) die Versicherung, die Ankunft des Menschensohns noch zu erleben, statt von der γενεὰ αὕτη geradezu von τινὲς τῶν ὧδε ἑστώτων gegeben wird, wodurch aufs Entscheidendste dargethan ist, dafs Jesus auch an unsrer Stelle unter jenem Ausdruck das Geschlecht seiner Zeitgenossen verstanden hat, welches noch nicht ausgestorben sein sollte, bis jene Katastrophe eintreten würde [12]).

11) s. Bertab, in Matth. S. 649.

12) vgl. den Wolfenbuttler Fragmentisten, a. a. O. S. 190 ff. Schott, a. a. O. S. 127 ff.

Findet sich demnach nach V. 34. etwas, das auf ein dem Zeitalter Jesu sehr nahes Ereignifs zu beziehen ist: so kann nicht schon von V. 29. an die Rede Jesu auf das entfernte Ende der Welt gehen, sondern man mufs den Einschnitt noch etwas weiter hinaus, etwa nach V. 35. oder 42. setzen [13]). Allein hiebei behält man dann Aussprüche im Rücken, welche der Deutung auf die Zeit von Jerusalems Zerstörung, die man dem Abschnitt bis zu den bezeichneten Versen geben will, widerstreben, man mufs in den Reden von dem herrlichen Kommen Christi auf den Wolken und dem Versammeln aller Völker durch Engel (V. 30 f.) dieselben ungeheuren Tropen finden, an welchen, wie wir oben gesehen haben, eine andere Abtheilung gescheitert ist.

Hat auf diese Weise der Ausspruch V. 34, welcher, sammt der vorangehenden Bilderrede vom Feigenbaum (V. 32 f.) und der angehängten Bekräftigung (V. 35.), auf ein sehr nahes Ereignifs sich beziehen mufs, sowohl ohnehin vorwärts Reden, welche nur auf die ferne Katastrophe gehen können, als auch rückwärts bereits eben solche: so scheint er in dem Context der übrigen Rede als Oase von eigenthümlichem Sinn mitten inne zu liegen. So nimmt Schott an, nachdem Jesus bis V. 26. von der Zerstörung Jerusalems gesprochen, sei er zwar V. 27. auf die Ereignisse am Ende der jetzigen Weltperiode übergegangen, V. 32. aber komme er auf das die Zerstörung Jerusalems Betreffende zurück, und fahre erst V. 36. wieder über das Weltende zu sprechen fort [14]). Allein das heifst in der Verzweiflung den Text zerhacken; denn so unordentlich und springend kann Jesus, noch dazu ohne in der Aneinanderreihung der Sätze eine Andeutung zu geben, unmöglich gesprochen haben.

---

13) Jenes Süskind, vermischte Aufsätze, S. 90 ff.; dieses Heinrichs, in Matth. p. 683 ff.

14) s. dessen Commentarius, z. d. St.

Das soll er auch nicht, meint die neueste Kritik, sondern auf Rechnung der Referenten soll es kommen, verschiedene, nicht zusammengehörige Aussprüche Jesu nicht in der besten Ordnung aneinandergefügt zu haben. Matthäus freilich, räumt Schulz ein, stelle sich diese Reden als in Einem Zuge gesprochen vor, und nur Willkühr oder Gewalt könne sie in dieser Hinsicht auseinanderreissen: schwerlich aber habe Jesus selbst sie in diesem Zusammenhang und mit diesem Totalgepräge vorgetragen [15]). Die verschiedenen Momente seiner Zukunft, meint Sieffert, seine unsichtbare Parusie zur Zerstörung Jerusalems, und seine eigentliche am Ende der Dinge, möge Jesus zwar nicht ausdrücklich gesondert haben, doch habe er sie sicher auch nicht positiv verbunden, sondern, was er stillschweigend aneinanderreihte, das sei den Evangelisten der Dunkelheit des Gegenstandes wegen in einander verflossen. Und indem hier zwischen Matthäus und Lukas die Differenz wiederkehrt, dafs, was Matthäus in Einem Zusammenhang gesprochen sein läfst, bei Lukas an verschiedene Stellen vertheilt ist, wozu noch kommt, dafs er manches von Matthäus Mitgetheilte theils gar nicht, theils anders giebt: so glaubte sich Schleiermacher [17]) berechtigt, die Composition des Matthäus geradezu aus Lukas zu rectificiren und zu behaupten, während bei Lukas die zwei getrennten Reden, 17, 22 ff. und 21, 5 ff., jede ihren guten Zusammenhang und ihre unzweifelhafte Beziehung haben, sei bei Matthäus (Kap. 24. und 25.) durch Vermengung jener beiden Vorträge und Hinzufügung anderweitiger Redestücke sowohl der Zusammenhang verdorben, als die Beziehung verdunkelt worden. Soll nun aber in der Rede Luc. 21. für sich genommen nichts sein, was über die Be-

15) Über das Abendmahl, S. 315 f.
16) Über den Ursprung des ersten kanon. Evang. S. 119 ff.
17) Über den Lukas, S. 213 ff. 265 ff.

sichtung auf die Einnahme Jerusalems und das damit Zusammenhängende hinzugienge: so findet sich doch auch hier (V. 27.) das τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ, und wenn dieſs Schleiermacher als bloſses Bild für die zu Tage kommende religiöse Bedeutung der zuvorbeschriebenen politischen und Naturbegebenheiten erklärt: so ist dieſs eine Gewaltsamkeit, an welcher seine ganze Ansicht von dem Verhältniſs der beiden Berichte scheitert. Wenn auf diese Weise in der Verknüpfung des Endes aller Dinge mit der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem Matthäus keineswegs allein steht, sondern Lukas sie gleichfalls macht, und ohnehin Markus, der in diesem Abschnitt einen Auszug aus Matthäus giebt: so mag zwar vielleicht auch in dieser Rede Jesu, wie in andern, die sie mittheilen, Manches zu verschiedenen Zeiten Gesprochene zusammengestellt sein; aber zu der Annahme hat man kein Recht, daſs gerade das auf jene beiden nach unserer Vorstellung so weit auseinanderliegenden Begebenheiten sich Beziehende das Nichtzusammengehörige sei, zumal wir aus der übereinstimmenden Darstellung der übrigen N. T.lichen Schriften ersehen, daſs die erste Gemeinde die Wiederkunft Christi zumal dem Ende der gegenwärtigen Weltperiode als eine bevorstehend erwartete (s. 1. Kor. 10, 11. 15, 51. Phil. 4, 5. 1. Thess. 4, 15 ff. Jac. 5, 8. 1. Petr. 4, 7. 1. Joh. 2, 18. Offenb. 1, 1. 3. 3, 11. 22, 7. 10. 12. 20.

Ist hiemit der letzte Versuch gescheitert, die groſse Kluft, welche auf unserem heutigen Standpunkt zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Ende aller Dinge befestigt ist, auch in die vorliegenden Reden hineinzubringen: so sind wir thatsächlich belehrt, daſs jene Trennung eben nur unsere Vorstellung ist, die wir in die Darstellung des Textes nicht hineintragen dürfen. Und wenn wir erwägen, daſs wir die Vorstellung von jener Kluft nur der Erfahrung der vielen Jahrhunderte verdanken, welche mit

der Zerstörung Jerusalems verflossen sind: so muss es uns leicht werden, uns zu denken, wie der Urheber dieser Reden, welcher diese Erfahrung noch nicht hinter sich hatte, die Vorstellung hegen konnte, dass bald nach dem Fall des jüdischen Heiligthums, nach jüdischer Vorstellung des Mittelpunkts der jetzigen Welt, es auch mit dieser selbst ein Ende nehmen, und der Messias zum Gericht erscheinen werde.

§. 112.

Ursprung der Reden über die Parusie.

In dem zuletzt gezogenen Resultat über die unserer Betrachtung vorliegenden Reden ist nun aber etwas enthalten, welches zu vermeiden alle bisher beurtheilten falschen Erklärungsversuche gemacht worden sind. Hat nämlich Jesus sich vorgestellt und ausgesprochen, dass bald nach dem Falle des jüdischen Heiligthums seine sichtbare Wiederkunft und das Ende der Welt erfolgen werde, während nun seit jener ersten Katastrophe fast 1800 Jahre hingegangen sind, ohne dass die andere eingetreten wäre: so hat er in diesem Stücke geirrt, und wer nun nach der exegetischen Evidenz so viel nachgiebt, um in jenem Resultate über den Sinn der vorliegenden Reden mit uns übereinzustimmen, der sucht doch aus dogmatischen Rücksichten dieser Consequenz derselben auszuweichen. Bekanntlich hat Herdersleben in Bezug auf die Gesichte der hebräischen Propheten die Ansicht aufgebracht, welche auch bei Andern, z. B. bei Ohshausen, Beifall gefunden, es haben sich dem geistigen Schauen dieser Männer die zukünftigen Dinge nicht in dem Medium der Zeit, sondern des Raums, gleichsam als grosse Tableaux, dargestellt, wobei, wie dies bei Gemälden oder Vermächtnissen der Fall ist, das Entfernteste oft unmittelbar hinter dem Nächsten zu stehen geschienen, Vorder- und Hintergrund sich miteinander vermengt haben, und diese Theorie von einem pro-

spectivischen Schauen soll nun auch auf Jesum, namentlich in Bezug auf die vorliegenden Reden, ihre Anwendung finden [1]). Allein, was Paulus schlagend bemerkt hat [2]), wie derjenige, welcher in einer äusserlich gegebenen Perspective die Distanzen nicht zu unterscheiden weiſs, sich in einer optischen Täuschung befindet, d. h. irrt: ebenso wird bei einer innerlichen Perspective von Vorstellungen, wenn es so etwas giebt, das Übersehen der Distanzen ein Irrthum genannt werden müssen, und es zeigt somit diese Theorie nicht, daſs jene Männer nicht geirrt haben, sondern erklärt vielmehr nur, wie sie leicht irren konnten. Auch Olshausen hält daher diese, von ihm sonst adoptirte Betrachtungsweise nicht für zureichend, in gegenwärtigem Fall allen Schein des Irrthums von Jesu zu entfernen, und sucht deſswegen aus der eigenthümlichen Natur des Faktums, von dessen Voraussage es sich handelt, noch besondere Rechtfertigungsgründe abzuleiten [3]). Für's Erste soll es zur ethischen Bedeutsamkeit der Lehre von Christi Wiederkunft gehören, daſs diese jeden Augenblick für möglich, ja wahrscheinlich, gehalten werde. Allein hiedurch sind bloſs Äusserungen, wie Matth. 24, 37 ff. gerechtfertigt, wo Jesus zur Wachsamkeit ermahnt, weil Niemand wissen könne, wie bald der entscheidende Augenblick komme; keineswegs aber solche, wie 24, 34, wo er versichert, noch vor Ablauf eines Menschenalters werde alles in Erfüllung gehen; denn das Mögliche denkt sich, wer eine richtige Vorstellung hat, eben als möglich, das Wahrscheinliche als wahrscheinlich, und wenn er bei der Wahrheit bleiben will, stellt er es eben so dar: wer hingegen das nur Mögliche oder Wahrscheinliche als Wirkliches sich vorstellt, der irrt, und wer es, ohne es selbst so vorzu-

1) Hengstenberg, Christologie des A. T., 1, a, S. 305 ff.
2) ex. Handb. 1, a, S. 405.
3) b. Comm. 1, S. 374 ff.

stellen, doch um eines religiösen oder moralischen Zweckes willen dafür ausgiebt, der hat sich eine *pia fraus* erlaubt. Weiter bemerkt Olshausen, die Ansicht, daſs die Zukunft Christi zunächst bevorstehe, habe ihre Wahrheit darin, daſs wirklich die ganze Weltgeschichte ein Kommen Christi sei, ohne daſs jedoch hiedurch sein abschlieſsendes Kommen am Ende der Dinge ausgeschlossen wäre. Allein, wenn Jesus als nächstbevorstehend bezeichnenderweise sein eigentliches, abschlieſsendes Kommen darstellt, in Wahrheit aber nur sein uneigentliches, fortwährendes Kommen auch in der nächsten Zeit schon eingetreten ist: so hat er diese beiden Arten seines Kommens verwechselt. Das Letzte, was Olshausen anführt, weil die Beschleunigung oder Verzögerung der Wiederkunft Christi von dem Benehmen der Menschen, also von der Freiheit, abhänge, so sei seine Weissagung nur bedingt zu verstehen, steht und fällt mit dem Ersten: denn etwas Bedingtes unbedingt darstellen, heiſst eine irrige Vorstellung verbreiten.

Auch Steffens hält in ähnlicher Weise die Gründe, durch welche Olshausen die Bestimmungen Jesu über seine Wiederkunft dem Gebiete des Irrthums zu entnehmen sucht, für ungenügend, dennoch aber meint er, dem christlichen Bewuſstsein sei es unmöglich, Jesu eine getäuschte Erwartung zuzuschreiben [o]). In keinem Falle würde dieſs berechtigen, in der Rede Jesu diejenigen Elemente, welche auf den nähern, und welche auf den nach unserer Einsicht entferntern Erfolg sich beziehen, willkührlich von einander zu scheiden: sondern wenn wir Gründe hätten, einen solchen Irrthum von Seiten Jesu für undenkbar zu halten, so würden wir überhaupt die Reden von der Parusie ihm absprechen müssen. Indeſs, vom orthodoxen Standpunkt betrachtet, fragt man nicht sowohl, was einem heutigen christlichen Bewuſstsein beliebe, von Christo an-

o) Über den Ursprung u. s. f. S. 189.

zunehmen oder nicht, sondern, was von Christo geschrieben stehe, ist die Frage, worein sich dann das Bewußtsein wird zu schicken suchen müssen so gut es geht; rationel die Sache angesehen aber hat ein solches auf Voraussetzungen ruhendes Gefühl, wie das sog. christliche Bewußtsein ist, in wissenschaftlichen Verhandlungen keine Stimme, und ist, so oft es sich in solche mischen will, durch ein einfaches: *mulier taceat in ecclesia!* zur Ordnung zu weisen.

Fragt es sich nun, ob wir vielleicht andre Gründe haben, die Weissagungen Matth. 24. 25. parall. Jesu abzusprechen, so können wir unsre Untersuchung an die Behauptung supranaturalistischer Theologen anknüpfen, was Jesus hier vorausage, habe er nicht auf dem natürlichen Wege verständiger Berechnung, sondern nur auf übernatürliche Weise vorherwissen können [5]). Schon das Allgemeine, daß der Tempel zerstört, und Jerusalem verwüstet werden würde, konnte nach dieser Ansicht nicht so sicher vorausgewußt werden. Wer hätte vermuthen können, fragt man, daß die Juden so weit in ihrer Raserei gehen würden, daß jener Ausgang herbeigeführt werden mußte? wer konnte berechnen, daß gerade solche Kaiser solche Procuratoren schicken würden, welche durch Niederträchtigkeit und Schwäche zur Empörung reizten? Noch auffallender ist dann, daß manche einzelne Züge, die Jesus vorhersagte, wirklich eingetroffen sind. Die Kriege, Seuchen, Erdbeben, Hungersnöthen, welche er prophezeihte, lassen sich in der folgenden Geschichte wirklich nachweisen; die Verfolgungen seiner Anhänger sind ohnehin eingetreten; die Voraussagung von falschen Propheten, und zwar namentlich von solchen, die durch Versprechen von Wunderzeichen das Volk in die Wüste locken würden (Matth. 24, 11. 24 f. parall.), läßt sich mit einer auffallend ähnli-

5) s. z. B. Gratz, Comm. z. Matth. 2, 645 f.

eben Stelle aus Josephus Schilderung der letzten Zeiten des jüdischen Staats vergleichen[6]) die περιοχὴ ὑπὸ στρατιῶν Ἰερουσαλὴμ bei Lukas, womit der γύρωμα zu vergleichen ist, welcher nach Luc. 19, 43 f. um Jerusalem gezogen werden sollte, kann in dem Umstand wiedergefunden werden, daſs nach Josephus Zeugniſs Titus Jerusalem durch eine Mauer einschlieſsen lieſs[7]); so wie endlich auch das auffallen kann, daſs die Angaben: οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ in Bezug auf den Tempel, und ἐδαφιοῦσί σε (Luc. 19, 44.) in Bezug auf die Stadt, in wörtliche Erfüllung gegangen sind.

Wenn nun aus der Unmöglichkeit, dergleichen in natürlicher Weise vorauszusehen, auf orthodoxem Standpunkt eine übernatürliche Einsicht Jesu gefolgert wird: so unterliegt die Annahme einer solchen auch hier den gleichen Schwierigkeiten, wie oben bei den Vorherverkündigungen des Todes und der Auferstehung. Denn nach Matthäus (24, 15.) und Markus (13, 14.) hat Jesus das Eintreten der Katastrophe an die Erfüllung des durch Daniel von einem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως Geweissagten geknüpft, folglich Dan. 9, 27. (vgl. 11, 31. 12, 11.) auf ein Ereigniſs bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezogen. Denn was Paulus behauptet, Jesus habe hier nur einen Ausdruck von Daniel entlehnt, ohne jenem Ausspruch des Propheten als Weissagung auf etwas zu seiner Zeit noch Künftiges zu betrachten, wird hier besonders durch den Zusatz: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω, undenkbar. Nun aber darf es auf dem

6) Antiq. 20, 8, 6 (vgl. bell. jud. 2, 13, 4.): οἱ δὲ ῥωμαῖοι καὶ ἀποσκάψαντες ἐδράσαντο τῶν ἔξω βουβῶνος κύκλῳ τῆς ἱερᾶς βουλῆς. ἐδόκουν γὰρ ἔφοδον ἐσομένην τότε καὶ σφίσιν. καὶ τὰ μὲν ἐπὶ τοῦ ὄρους τοιαῦτα γενόμενα. καὶ πολλὰ προσθέντες τῇ ἀφορμῇ τοιαύτης ἐπίνοιαν· ἀναχθέντες γὰρ πάλιν ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπολέμουν.

7) bell. jud. 5, 12, 1. 2.

jetzigen Standpunkt der Kritik als entschieden angesehen werden, daſs die angezeigten Stellen im Daniel auf die Entweihung des Heiligthums unter Antiochus Epiphanes sich beziehen[8]), also die Deutung derselben, welche die Evangelisten hier Jesu leihen, eine falsche ist. Eine solche aber kann ihm nicht aus seiner höheren Natur gekommen, sondern er müſste hierin seiner menschlichen Geisteskraft überlassen gewesen sein. Doch eben, wie er mittelst dieser im Stande gewesen sein sollte, einen von so vielen Zufälligkeiten abhängigen Erfolg mit seinen Einzelheiten vorauszusehen, ist unbegreiflich, und man wird von hier aus auf die Vermuthung geführt, daſs diese Reden in der Bestimmtheit, wie wir sie hier lesen, nicht vor dem Erfolg, mithin nicht von Jesu, gesprochen, sondern nach dem Erfolg ihm als Weissagung in den Mund gelegt worden seien. So nimmt z. B. Kaiser an, Jesus habe nur bedingt, für den Fall, daſs die Nation sich nicht durch den Messias retten lieſse, dem Tempel und der Stadt ein schreckliches Schicksal durch die Römer gedroht, und dieſs in prophetischen Bildern beschrieben: die unbedingte Haltung aber und die genaueren Bestimmungen seien seiner Rede erst *post eventum* gegeben worden[9]).

Im Gegensatz gegen diese beiden Ansichten, von einer übernatürlichen, und einer erst nach dem Erfolge gemachten Weissagung, sucht man von einer dritten Seite her die Möglichkeit darzuthun, daſs, was hier vorausgesagt wird, wirklich schon Jesus natürlicherweise habe wissen können[10]). Auf das Allgemeine, die Zerstörung des Tempels und die Einnahme Jerusalems, konnte er, sagt man, durch den Schluſs kommen, daſs Gott alle Hindernisse des

---

8) Bertholdt, Daniel übersezt und erklärt, 2, S. 660 ff.; Paulus, exeg. Handb. 3, a, S. 340 f.

9) bibl. Theol. 1. S. 237.

10) Paulus, Fritzsche, a. d. Absch.

von ihm begonnenen Werkes, also auch den Tempel zu Jerusalem, in welchem, als der Basis des Priestercultus, er eines der stärksten erkannte, aus dem Wege räumen würde. Allein auf einen, wenn er aus bloß menschlicher Berechnung hervorgieng, so äußerst unsichern Schluß konnte Jesus ohne die keckste Vermessenheit keine so feierliche Versicherung, und namentlich die Gewißheit nicht haben, daß die Zerstörung noch im Lauf eines Menschenalters eintreten werde. Wenn man aber das besonders befremdlich gefunden hat, daß mit einzelnen Zügen der Weissagung Jesu der Erfolg zusammengetroffen sein soll: so wird eben dieses Zusammentreffen in Anspruch genommen. Das Jerusalem prophezeihte κατάσκαπτον ὑπὸ στρατιῶν werde von Titus bei Josephus gerade als unausführbar bezeichnet [11]); ebenso, wenn das Aufwerfen eines χῶμα um die Stadt vorausgesagt werde, so melde Josephus, daß, nachdem der erste Versuch eines χῶμα durch Brandstiftung von Seiten der Belagerten vereitelt worden, Titus vom Aufwerfen weiterer Dämme abgestanden sei [12]); von falschen Messiasen, die in der Zeit von Jesu Tod bis zur Zerstörung Jerusalems aufgestanden wären, melde die Geschichte nichts; die Völkerbewegungen und Naturerscheinungen in jener Periode seien bei Weitem nicht so bedeutend gewesen, wie sie hier geschildert werden; namentlich aber sei in diesen Reden gar keine Zerstörung Jerusalems, sondern nur des Tempels, der Stadt aber bloß ἐρημωσις und κατάσκαπτα ὑπὸ ἐθνῶν vorhergesagt: lauter Abweichungen der Weissagung vom Erfolg, welche nicht stattfinden würden, wenn entweder ein übernatürlicher Blick in die Zukunft, oder ein vaticinium post eventum im Spiele wäre.

---

11) b. j. 5, 12, 1: Κατάσκαπτον τε χῶμα οὐ πρὸς τὴν πόλιν, ἀλλὰ τὸ μέγεθος καὶ ἀσφάλειαν ἐν ὀλίγῳ εἶναι καὶ προσδοκῶν ἄλλους τρόπους τῆς ἁλώσεως.

12) b. j. 5, 11, 1 ff. 12, 1.

Immer indeſs bleibt doch die merkwürdige Thatsache von den falschen Propheten, die das Volk in die Wüste lockten, und ungenau wohl auch als ψευδόχριστοι bezeichnet werden konnten; das περιβαλοῦσι χάρακα behält seine Richtigkeit, da ja vor dem Mauerbau wirklich χάρακες aufgeführt worden waren; die auf mehreren Seiten von den Feinden umlagerte Stadt konnte wohl κυκλωθήσῃ ὑπὸ στρατοπέδων heiſsen; der Stadt wird wenigstens bei Lukas, wenn man die 21, 20. ihr gedrohte ἐρήμωσις mit dem ἐδαφιοῦσί σε καὶ οὐκ ἀφήσουσιν ἐν σοὶ λίθον ἐπὶ λίθῳ 19, 44. vergleicht, offenbar die wirkliche Zerstörung vorhergesagt, und daſs der bei Matthäus und Markus, wenn auch nur dem Tempel, gedrohte Untergang doch in der bestimmten Frist erfolgte, ist ein auffallendes Zusammentreffen: so daſs, Alles zusammengenommen, geurtheilt werden muſs, ohne sonstige Hülfe, als vernünftige Combination der Umstände, wäre Jesus in seiner Zeit nicht im Stande gewesen, eine so bestimmte Voraussage mit solcher Sicherheit zu geben.

Eine solche Hülfe soll nun aber die jüdische Zeitvorstellung von den Umständen gewesen sein, welche der Ankunft des Messias vorangehen würden. Falsche Propheten und Messiasse, Krieg, Theurung und Seuchen, Erdbeben und Bewegungen am Himmel, überhandnehmende Sittenlosigkeit, gelten als die nächsten Vorboten des Messiasreichs: daher, sagt man, finden wir sie auch hier vorausgesagt, und dürfen nicht kleinlich von jedem Zuge die Erfüllung in der Geschichte auffinden wollen [11]). Wirklich finden sich nun bei den Propheten in Bezug auf die Tage des Kommens Jehova's (Jes. 13, 9 ff. Joël 2, 11. 4, 15. Zeph. 1, 14 ff. Hagg. 2, 7. Zach. 14, 1 ff. Mal. 3, 1 ff.) so analoge Beschreibungen der demselben vorangehenden und es begleitenden Drangsale, und überhäuft in späteren jüdischen Schriften Aussprüche, welche mit diesen zusam-

11) Paulus, in Matth. p. 650 f.

gleichen so viel Verwandtschaft haben [14]), dafs man nicht zweifeln kann, es sei hier aus einem Kreise von Zeitvorstellungen heraus über die Zeit der Ankunft des Messias gesprochen. Aber ob der Hauptzug in dem vorliegenden Gemälde, die Zerstörung des Tempels und Verödung der Stadt, sich ebenso als ein Theil der allgemeinen Vorstellungen zur Zeit Jesu nachweisen läfst, ist eine andere Frage. Zwar findet sich in jüdischen Schriften die Meinung, die Geburt des Messias treffe mit der Zerstörung des Heiligthums zusammen [15]): aber diese Vorstellung hat sich offenbar erst nach dem Untergang des Tempels gebildet, um aus dem tiefsten Punkte des Unglücks die Quelle des Trostes entspringen zu lassen. Josephus findet im Daniel neben dem auf Antiochus Bezüglichen auch eine Weissagung auf die Vernichtung des jüdischen Staats durch die Römer [16]), und, so wenig diefs die ursprüngliche Beziehung von irgend einem der Danielischen Gesichte ist:

---

14) s. die Stellen bei Schöttgen, 2, S. 509 ff.; Baumgart, §. 13; Schmidt, Biblioth. 1, S. 24 ff.

15) s. bei Schöttgen, 2, S. 525 f.

16) Antiq. 10, 11, 7. Nachdem er das kleine Horn auf Antiochus gedeutet, setzt er kurz hinzu: *Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον Δανιήλος καὶ περὶ τῆς τῶν Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἁλώσεται (τὸ ἔθνος ἡμῶν).* Auf die Römer bezog er ohne Zweifel die vierte, eiserne Monarchie, Dan. 2, 40, wie ausser dem *πρατήσει εἰς ἅπαν*, was er ihr zuschreibt, besonders daraus erhellt, dass er ihre Zerstörung durch einen Stein für etwas noch Zukünftiges erklärt, Antiq. 10, 10, 4: *ἐδήλωσε δὲ καὶ περὶ τῶν Ξίφο Δανιήλης τῷ βασιλεῖ, ἀλλ' ἁπὰ μὲν ὧν εἶδε τάχα ἰσχύειν, τὰ παραλήφθέντα καὶ τὰ γεγενημένα ἀναγράφων, ἃ δὲ μέλλοντα ἀφίλοντο.* Den Stein nämlich deutet Daniel 2, 44. auf das himmlische Königreich, welches das eiserne zerstören, selbst aber ewig bleiben werde, — ein messianischer Zug, auf welchen sich Josephus nicht weiter einlassen will. Dass nach richtiger Auslegung die eisernen Schenkel des Bildes das macedonische, die aus Thon und Eisen ge-

wenn man nur einmal, sei es aus welchem Grunde immer, zur Zeit Jesu einen Theil jener Weissagungen auf etwas noch Bevorstehendes bezog, so scheint nichts mehr im Wege zu stehen, dafs nicht auch Jesus diese Ansicht seiner Zeit sollte getheilt haben können. Wie nun die Juden zur Zeit Jesu den weit frühere Zeitverhältnisse betreffenden Weissagungen Daniels eine Beziehung auf noch bevorstehende Ereignisse geben konnten, erklärt sich aus dem gleichen Grunde, wie das, dafs die Christen jetziger Zeit der vollen Verwirklichung von Matth. 24. 25. noch entgegensehen. Da nämlich nach dem Untergang der aus Thon und Eisen gemischten Reiche, und des Hornes, das die Gotteslästerungen ausstofsen und gegen die Heiligen streiten sollte, alsbald das Kommen des Menschensohns in den Wolken und der Eintritt des ewigen Reichs der Heiligen geweissagt, diese Erfolge aber nach der Überwindung des Antiochus keineswegs sofort eingetreten waren: so war man veranlafst, mit diesem himmlischen Reiche auch die ihm unmittelbar vorangestellten Drangsale durch das gemischte Reich und das Horn, worunter namentlich die Entweihung des Heiligthums genannt war, erst noch einmal von der Zukunft zu erwarten. Schwerer zu erklären ist, wie die vorausgesagte Entweihung des Tempels und Verwüstung der Stadt zur Erwartung einer völligen Zerstörung werden konnte. Zwar liefs sich das hebräische שֹׁמֵם bei Daniel und ἐρήμωσις der LXX. in dieser Bedeutung fassen: aber es fragt sich, welches Interesse die Juden zu Jesu Zeit haben konnten, gerade das Schrecklichste aus dem Propheten herauszulesen? Bei der abgöttischen Anhänglichkeit und Ehrfurcht des Juden für seinen Tempel ist es nicht begreiflich, wie er, ohne durch einen Text gezwungen zu

---

mischten Füsse aber die aus dem macedonischen entstandenen Reiche, also namentlich das syrische, bezeichnen, darüber vgl. de Wette, Einl. in das A. T. §. 234.

sein, sich dazu verstehen konnte, eine Zerstörung seines hochgeachteten Heiligthums als bevorstehend zu denken [17]). Nur in einer dem Judenthum und namentlich dem Tempeldienst feindlichen Partei, scheint es, konnte sich vor der wirklichen Zerstörung des Tempels, — bei den Juden selbst erst mit diesem Erfolg — eine solche Auslegung der Danielischen Stelle bilden. Zu Jesu Lebzeiten aber war sein und seiner Anhänger Gegensaz gegen den Tempeldienst noch nicht entwickelt, da ja er selbst sich vielmehr des Tempels gegen Entweihungen annahm (Matth. 21, 12 f. parall.), und nach seiner Himmelfahrt die Jünger im Tempel sich versammelten (Luc. 24, 53.). Von hier aus also kann die Vermuthung entstehen, es mögen diese Reden in der Bestimmtheit, wie sie jezt vor uns liegen, nicht von Jesu selbst, noch aus seiner Zeit, herrühren, sondern später in einer Periode entstanden sein, in welcher jener Gegensaz entwickelt oder die Zerstörung des Tempels bereits erfolgt war.

Daſs die Weissagungen, wie wir sie im ersten Evangelium lesen, noch vor dem Falle des jüdischen Heiligthums aufgezeichnet sein müssen, hat man daraus geschlossen, daſs diesem Evangelium zufolge unmittelbar nach diesem Ereigniſs die Zukunft Christi eintreten soll, was, nachdem der Tempel bereits zerstört war, nicht mehr ebenso erwartet werden konnte [18]). Vergleicht man die Darstellung im dritten Evangelium, so ist hier nicht allein das εἰδέναι vermieden, sondern auch zwischen die Zerstörung Jerusalems und die Zeichen der Ankunft des Messias ausdrücklich eine Zwischenzeit eingeschoben, während welcher Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν (21, 24.). Dazu kommt, daſs das Gemälde der Verwüstung, soweit es Jerusalem betrifft, bei Lukas weit be-

17) s. Tzschirn, Comm. z. Joh. S. 365.

18) so Weisse, Einl. in das N. T. §. 97.

stimmter als bei Matthäus gehalten ist. Zwar, daſs dem Tempel die Zerstörung bevorstehe, ist bei beiden schon in der ersten kurzen Antwort Jesu an die Jünger auf's Bestimmteste erklärt. Aber im Verlauf der entwickelnden Rede heiſst es nun bei Matthäus bloſs, wenn das von Daniel vorausgesetzte *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an heiliger Stätte stehe, dann solle man schleunige Flucht ergreifen, denn es trete eine beispiellose *θλῖψις* ein (24, 15—22.). Ganz anders Lukas: das geheimniſsvolle Zeichen aus Daniel hat er in die klar ausgesprochene Umzingelung Jerusalems durch feindliche Heere verwandelt; die alsdann nöthige Flucht durch die bevorstehende *ἐρήμωσις* der Stadt motivirt; die eintretenden Drangsale als Rache über das jüdische Volk näher bestimmt; diesem blutige Niederlage und Zerstreuung unter alle Völker, der Stadt Besitznahme durch die Heiden vorhergesagt (21, 20—24.). Dasselbe Verhältniſs zwischen den beiden Evangelien findet bei der Wehklage Jesu über Jerusalem statt, deren, in der Form, wie sie Lukas wiedergiebt, bereits Erwähnung geschehen ist. Bei Matthäus schlieſst das den Reden über die Parusie unmittelbar vorangehende 23te Kapitel V. 37. mit einer Anrede an Jerusalem, in welcher Jesus klagt, daſs diese Stadt seine treuen Bemühungen um sie undankbar zurückgewiesen habe, wofür ihr nun auch *ἐρήμωσις* ihres *οἶκος*, Verödung ihres Heiligthums, bevorstehe. Während den gleichen Ausspruch Lukas früher, 13, 34 f., stellt, legt er Jesu, wie er am Schluſs seiner letzten Festreise Jerusalem erblickt, eine Anrede in den Mund, welche nur als die bestimmtere Ausführung jenes Ausspruchs erscheinen kann, indem hier, wie schon oben angegeben, von einem um Jerusalem aufzuführenden *χάραξ*, von *περικυκλοῦν, συνέχειν πάντοθεν, ἐδαφιοῦν*, die Rede ist (19, 41 ff.). Da somit Lukas einerseits dasjenige, was in der Weissagung des Matthäus nicht in Erfüllung gehen zu wollen schien (das *εὐθέως*) beseitigt, andererseits das Ungenaue derselben in

Übereinstimmung mit dem Erfolge näher bestimmt hat: so wird man nicht umhinkönnen, mit geprüften Kritikern in dem Unterschied dieser beiden Darstellungen den eines *vaticinium ante* und *post eventum* zu finden [19]). Scheinen wir hiedurch in die Annahme, welche wir eben vermeiden wollten, daſs nämlich vor der wirklichen Zerstörung Jerusalems und des Tempels eine solche Katastrophe geweissagt worden sei, in Bezug auf die Darstellung des ersten Evangeliums zurückzufallen: so bleibt es uns doch unbenommen, die Entstehung des Orakels in seiner Form bei Matthäus so nahe als möglich an die Zerstörung Jerusalems hinanzurücken, und uns zu denken, wie der Verfasser des Buchs Daniel mitten unter den Kämpfen seiner Nation mit Antiochus Epiphanes, doch da es sich für die Israëliten schon zum Sieg zu wenden begann, den baldigen Sturz des Tyrannen, die Ankunft des Menschensohns in den Wolken, und den Eintritt des ewigen Reichs der Heiligen geweissagt hatte [20]): ebenso seien mitten unter der Bedrängniſs des jüdischen Kriegs und der Belagerung der Stadt, doch da die Sache der Juden sich schon zum Untergange neigte, und namentlich der Tempel, als der den Römern wohlbekannte Herd des jüdischen Nationalgefühls, verloren gegeben werden mulste, die vorliegenden Orakel mit dem Troste des sogleich nach der gegenwärtigen Drangsal eintretenden messianischen Reiches in der Form, wie das erste Evangelium sie giebt, entstanden, und hierauf nach dem Erfolg in der Art, wie wir sie jezt im dritten Evangelium lesen, umgebildet worden: so daſs wir also bei Lukas ein *vaticinium post eventum*, bei Matthäus aber nicht sowohl eines *ante eventum*, als *in eventu* vor uns hätten.

Eine andere Einwendung gegen die Ächtheit der synoptischen Reden über die Parusie hat auf unserm Stand-

---

19) DE WETTE, s. a. O. und §. 101.

20) DE WETTE, Einl. in das A. T. §. 257.

punkt nicht dieselbe Kraft, die sie auf dem jetzt gewöhnlichen der vergleichenden Evangelienkritik hat, nämlich das Fehlen jeder ausführlichen Schilderung der künftigen Parusie Jesu im johanneischen Evangelium [21]). Zwar die Grundbestandtheile der Lehre von der Wiederkunft Christi sind auch im vierten Evangelium nicht zu verkennen [22]). Jesus schreibt sich in demselben das einstige Gericht und die Auferweckung der Todten zu (Joh. 5, 21—30.), welche letztere als Moment der Zukunft Christi in den eben erwogenen synoptischen Reden nicht hervortritt, aber sonst im N. T. nicht selten in jenem Zusammenhang vorkommt (z. B. 1 Kor. 15, 23. 1 Thess. 4, 16.). Wenn Jesus im vierten Evangelium bisweilen leugnet, zum Gericht in die Welt gekommen zu sein (3, 17. 8, 15. 12, 47.), so gilt dieß theils nur von seiner ersten Anwesenheit, theils wird es durch entgegengesetzte Äusserungen, wo er vielmehr behauptet, zum Gericht gekommen zu sein, (9, 39 vgl. 8, 16.), auf den Sinn eingeschränkt, daß nur ein liebloses, partikularistisches Richten seine Sache nicht sei. Wenn ferner der johanneische Jesus von dem Glaubenden sagt: οὐ κρίνεται (3, 18. 5, 24.), so ist dieß in demselben Sinn zu verstehen, wie wenn es von dem Ungläubigen heißt: ἤδη κέκριται (3, 18.), daß nämlich die Anweisung des verdienten Looses für jeden nicht erst dem künftigen Gericht am Ende der Dinge aufbehalten sei, sondern mit seiner innern Beschaffenheit schon jetzt jeder das ihm gebührende Schicksal in sich trage, und wie Jesus in demselben Evangelium ein andermal durch die Versicherung, denjenigen, welcher sein Wort gehört habe, ohne zu glauben, richte nicht er, sondern ὁ λόγος, ὃν ἐλάλησα, κρινεῖ αὐτὸν ἐν τῇ

21) s. Hase, L. J. §. 130.

22) Die hiehergehörigen Stellen finden sich zusammengestellt und erläutert bei Semler, Commentarius etc. p. 364 f., vgl. Lücke, a. denn.

ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (12, 48.), nur so viel ausdrücken will, dass die Verdammniss der Ungläubigen nicht ein willkührlicher subjektiver Akt seiner Person, sondern ein nothwendiger, objektiver der Sache selbst sei. Dadurch ist ein bevorstehender solenner Gerichtsakt, an welchem das jetzt erst an sich Vorhandene zur feierlichen Offenbarung gelangt, nicht ausgeschlossen, wie denn in der zuletzt angeführten Stelle die Zuerkennung der Verdammniss, und sonst auch die Ertheilung der Seligkeit (5, 28 f. 6, 39 f. 54.), an den jüngsten Tag und die Auferstehung geknüpft wird. Ebenso sagt ja auch bei Lukas Jesus in demselben Zusammenhang, in welchem er seine Wiederkunft als eine noch bevorstehende äussere Katastrophe beschreibt, 17, 20 f., das Reich Gottes komme nicht μετὰ παρατηρήσεως· οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε, ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ, ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν. — Auch dass seine Wiederkunft in Kurzem bevorstehe, soll nach einer gewissen Deutung seiner Worte der johanneische Jesus geäussert haben. Die schon erwähnten Aussprüche in den Abschiedsreden nämlich, wo Jesus seinen Jüngern verspricht, sie nicht verwaist zurückzulassen, sondern, hingegangen zum Vater, in Kurzem (16, 16.) wieder zu ihnen zu kommen (14, 3. 18.), sind nicht selten auch von der Wiederkunft Christi am Ende der Tage verstanden worden [75]); aber wenn man von dieser nämlichen Wiederkunft Jesum sagen hört, dass er bei derselben nur seinen Jüngern, nicht aber der Welt sich offenbaren werde (14, 19. vgl. 22.): so kann man unmöglich an die Wiederkunft zum Gericht denken, wo Jesus sich Guten und Bösen ohne Unterschied zu offenbaren gedachte. Besonders räthselhaft ist noch im Anhang des vierten Evangeliums, K. 21, von dem Kommen Jesu die Rede. Auf die Frage des Petrus, was es mit dem Apostel Johannes werden solle, erwiedert hier Jesus: ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν,

75) s. bei Tholuck, S. 259.

ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; (V. 22.) was, wie hinzugesezt wird, die Christen so verstanden, als sollte Johannes gar nicht sterben, indem sie das ἔρχεσθαι auf die lezte Wiederkunft Christi bezogen, bei welcher die sie Erlebenden, ohne den Tod zu schmecken, verwandelt werden sollten (1 Kor. 15, 51 f.). Aber, sezt der Verfasser berichtigend hinzu, Jesus habe nicht gesagt, der Jünger werde nicht sterben, sondern nur, wenn er wolle, daſs er bleibe, bis er komme, was es den Petrus angehe? Hiedurch kann der Evangelist zweierlei berichtigen wollen. Entweder schien es ihm unrichtig, das Bleiben, bis Jesus komme, geradezu mit nicht sterben zu identificiren, d. h. also das Kommen, von welchem hier Jesus sprach, für das lezte, welches dem Tod ein Ende machen sollte, zu nehmen, und dann müſste er sich ein unsichtbares Kommen Christi, etwa in der Zerstörung Jerusalems, darunter gedacht haben[24]). Oder hielt er es für irrig, was Jesus nur hypothetisch gesagt hatte: wenn er auch etwa das Angegebene wollte, so gienge das doch den Petrus nichts an, kategorisch zu fassen, als ob es Jesu wirklicher Wille gewesen wäre, wobei dann das ἔρχομαι seine gewöhnliche Bedeutung behielte[25]).

Finden sich hienach allerdings die Grundzüge der Lehre von der Parusie auch im vierten Evangelium Jesu in den Mund gelegt, so finden wir doch nirgends etwas von der ausführlichen sinnlichen Schilderung des äussern Hergangs bei derselben, und der mit ihr zusammenhängenden Vorgänge, wie wir sie in den synoptischen Evangelien lesen. Dieses Verhältniſs macht bei der gewöhnlichen Ansicht von dem Ursprung der Evangelien, namentlich des vierten, nicht wenig Schwierigkeit. Wenn Jesus wirklich so ausführlich und feierlich, wie ihn die Synoptiker davon

---

24) vgl. Tholuck, z. d. St.

25) So Lücke, auch Tholuck, z. d. St. Schott, p. 400.

reden lassen, von seiner Wiederkunft gesprochen, und die richtige Erkenntnifs und Beobachtung der Zeichen derselben als etwas so Wichtiges behandelt hat: so ist es unbegreiflich, wie der Verfasser des vierten Evangeliums das Alles übergehen konnte, wenn er anders ein unmittelbarer Schüler Jesu war. Das gewöhnliche Reden, er habe diefs aus den Synoptikern oder der mündlichen Verkündigung als bekannt vorausgesetzt, reicht hier um so weniger aus, je mehr alles, was Weissagung ist, namentlich einer so ersehnten und gefürchteten Katastrophe, der Mifsdeutung bloßsteht, wie wir aus der zuletzt erwähnten Berichtigung sehen, welche der Verfasser von Joh. 21. an der Meinung seiner Zeitgenossen über die dem Johannes von Jesu gegebene Verheifsung anzubringen für nöthig fand. Hier also ein verständigendes Wort zu reden, wie zweckmäfsig und verdienstlich wäre es gewesen, besonders da die Darstellung des ersten Evangeliums, welche sogleich auf die Zerstörung des Tempels das Ende der Dinge folgen liefs, je näher jenes Ereignifs kam, und noch mehr als es vorüber war, immer bedenklicher und anstöfsiger werden mufste, und wer war eher im Stande, eine solche Berichtigung zu geben, als der Lieblingsjünger, zumal wenn er nach Marc. 13, 3. der einzige Evangelist war, der den Erörterungen Jesu über diesen Gegenstand angewohnt hatte! Daher sucht man auch hier einen besondern Grund seines Stillschweigens in der angeblichen Bestimmung seines Evangeliums für nichtjüdische, idealisirende Gnostiker, für deren Standpunkt jene Schilderungen nicht gepafst haben, und deshalb weggelassen worden seien [28]). Allein gerade solchen Lesern gegenüber wäre es eine pflichtwidrige Nachgiebigkeit, eine Bestärkung in ihrer idealisirenden Richtung gewesen, wenn Johannes ihnen zulieb die reale Seite an der Wiederkunft Christi hätte zurücktre-

28) Theodoret, 1, S. 670.

ten lassen. Dem Hang dieser Leute, das äusserlich Geschichtliche des Christenthums zu verflüchtigen, mußte der Apostel dadurch entgegentreten, daß er eben diese Seite gebührend hervorhob; wie er in seinem Brief ihrem Doketismus gegenüber die Leiblichkeit Jesu premirt, so mußte er im Gegensaz gegen ihren Idealismus an der Wiederkunft Christi die äusseren Momente ihres Eintritts mit besonderem Fleiß hervorkehren. Statt dessen spricht er selbst fast wie ein Gnostiker, und sucht die Wiederkunft Christi von der Bedeutung eines äussern, zukünftigen Vorgangs immer wieder in das Innere und die Gegenwart zurückzurufen. Es ist also nicht so übertrieben, wie Olshausen meint, wenn Fleck behauptet, daß die synoptische und die johanneische Darstellung der Lehre Jesu von seiner Wiederkunft sich ausschließend zu einander verhalten [27]); sondern, wenn der Verfasser des vierten Evangeliums ein Apostel ist, so können die Reden, welche die drei ersten Evangelisten Jesu über seine Parusie in den Mund legen, nicht so von ihm gesprochen worden sein, und umgekehrt. Doch, wie gesagt, dieses Arguments können wir uns nicht bedienen, da wir die Voraussetzung eines apostolischen Ursprungs für das vierte Evangelium längst aufgegeben haben. Auf unserem Standpunkt können wir uns nun aber das Verhältniß der johanneischen Darstellung zur synoptischen vollkommen erklären. In Palästina, wo sich die in den drei ersten Evangelien aufgezeichnete Tradition bildete, wurde frühzeitig die daselbst verbreitete Lehre von einer feierlichen Ankunft des Messias in ihrer ganzen palästinischen Sinnlichkeit in die christliche Verkündigung aufgenommen, und nach der Zerstörung Jerusalems noch näher bestimmt: wogegen in dem hellenistisch-theosophischen Kreise, in welchem das vierte Evangelium entstand, diese Idee ihr sinnliches Gewand ab-

27) Fleck, de regno divino, p. 483.

streifte, und die Wiederkunft Christi zu dem zwischen einem realen und idealen, gegenwärtigen und künftigen Vorgang schwebenden Mittelding wurde, wie sie im vierten Evangelium erscheint.

Können nach dem Obigen die ausführlichen Reden, welche die drei ersten Evangelisten Jesu über seine Parusie in den Mund legen, nicht von ihm selber herrühren: so fragt sich, ob er nicht doch im Allgemeinen gehofft und verheißen hat, einst als Messias herrlich zu erscheinen? Hielt er sich in irgend einem Abschnitt seines Lebens für den Messias, woran nicht zu zweifeln ist, und bezeichnete er sich als den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, so mußte er, scheint es, auch das Kommen in den Wolken erwarten, welches diesem bei Daniel zugeschrieben ist: nur fragt es sich, ob er diese als eine Verherrlichung gedacht habe, welche noch während seines Lebens eintreten würde, oder als etwas, das ihm erst nach seinem Tode bevorstände? Nach Aussprüchen wie Matth. 10, 23. 16, 28. könnte man das Erstere vermuthen; dabei bleibt jedoch immer möglich, daß, wenn ihm später sein Tod gewiß wurde, seine Vorstellung die letztere Form annahm, aus welcher heraus dann Matth. 26, 64. gesprochen wäre.

Zweites Kapitel.

Anschläge der Feinde Jesu; Verrath des Judas; leztes Mahl mit den Jüngern.

---

§. 113.

Entwicklung des Verhältnisses Jesu zu seinen Feinden.

Als die Feinde Jesu erscheinen in den drei ersten Evangelien am häufigsten die *Φαρισαῖοι καὶ γραμματεῖς* [1]), welche in ihm den verderblichsten Feind ihres Satzungswesens erkannten, und neben diesen beiden die *ἀρχιερεῖς* und *πρεσβύτεροι*, welche als Häupter des äusseren Tempelcultus und der auf diesen gegründeten Hierarchie mit demjenigen, der bei jeder Gelegenheit auf den inneren Gottesdienst des Gemüths als die Hauptsache hinwies, sich nicht befreunden konnten. Sonst treten wohl auch die *Σαδδουκαῖοι* unter den Gegnern Jesu auf (Matth. 16, 1. 22, 23 ff. parall. vgl. Matth. 16, 6 ff. parall.), deren Materialismus Manches an seinen Ansichten zuwider sein mußte, und die Herodische Partei (Marc. 3, 6. Matth. 22, 16. parall.), welche, wie dem Täufer, so auch seinem Nachfolger abhold war. Das vierte Evangelium, obwohl es einigemale die *ἀρχιερεῖς* und *Φαρισαῖοι* nennt, bezeichnet die Feinde Jesu doch am häufigsten durch den allgemeinen Ausdruck: *οἱ Ἰουδαῖοι*, was vom späteren, christlichen Standpunkt aus gesprochen ist.

Übereinstimmend berichten sämmtliche vier Evangelisten, daß die bestimmteren Anschläge der pharisäisch-hier-

---

1) s. Winer's bibl. Realwörterb. d. A. A.

archischen Partei gegen Jesum von einem Verstoſs desselben gegen die den Sabbat betreffenden Satzungen ihren Anfang genommen haben. Als Jesus den Menschen mit der vertrockneten Hand am Sabbat wiederhergestellt hatte, setzt Matthäus hinzu: οἱ δὲ Φαρισαῖοι συμβούλιον ἔλαβον κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν (12, 14. vgl. Marc. 3, 6. Luc. 6, 11.), und ebenso bemerkt Johannes bei der sabbatlichen Heilung am Teich Bethesda: καὶ διὰ τοῦτο ἐδίωκον τὸν Ἰ. οἱ Ἰουδαῖοι, und fährt, nachdem er noch einen Ausspruch Jesu gemeldet, fort: διὰ τοῦτο μᾶλλον ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι (5, 16. 18.).

Sogleich nach diesem Anfangspunkt aber gehen die synoptische und die johanneische Darstellung des fraglichen Verhältnisses auseinander. Bei den Synoptikern giebt den nächsten Anstoſs die Vernachlässigung des Waschens vor Tisch von Seiten Jesu und seiner Jünger und die scharfen Ausfälle, welche er, darüber zur Rede gestellt, gegen den kleinlichten Satzungsgeist und die damit verbundene Heuchelei und Verfolgungssucht der Pharisäer und Gesetzkundigen macht, wo es dann am Ende heiſst, sie haben tiefen Groll gegen ihn gefaſst, und ihn auszuholen, ihm verfängliche Reden abzulocken gesucht, um Grund zur Anklage gegen ihn zu gewinnen (Luc. 11, 37—54. vgl. Matth. 15, 1 ff. Marc. 7, 1ff.). Auf seiner letzten Reise nach Jerusalem lieſsen die Pharisäer Jesu eine Warnung vor Herodes zukommen (Luc. 13, 31.), die wahrscheinlich nur den Zweck hatte, ihn aus der Gegend wegzubringen. Den nächsten Hauptanstoſs nimmt die hierarchische Partei an der auffallenden Huldigung, welche Jesu beim Einzug in Jerusalem vom Volke dargebracht wird, und an der Tempelreinigung, zu welcher er sofort schreitet: doch etwas Gewaltsames gegen ihn zu unternehmen, hielt sie sein starker Anhang unter dem Volk noch zurück (Matth. 21, 15 f. Marc. 11, 18. Luc. 19, 39. 47 f.), was auch der einzige Grund war, warum sie nach der scharfen Zeichnung durch

das Gleichnifs von den Weingärtnern sich seiner Person nicht bemächtigte (Matth. 21, 45 f. parall.). Nach diesen Vorgängen bedurfte es kaum mehr der antipharisäischen Rede Matth. 23, um kurz vor dem Pascha die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten, d. h. das Synedrium, in den Palast des Hohenpriesters zu einer Berathung zusammenzuführen, ἵνα τὸν Ἰ. δόλῳ κρατήσωσι καὶ ἀποκτείνωσιν (Matth. 26, 3 ff. parall.).

Auch im vierten Evangelium zwar wird der grofse Anhang Jesu unter dem Volk einigemale als der Grund bezeichnet, warum ihn seine Feinde haben wollen festnehmen lassen (7, 32. 44. vgl. 4, 1 ff.), und sein feierlicher Einzug in Jerusalem erbittert sie auch hier (12, 19.); bisweilen wird ihrer Mordanschläge ohne Angabe einer Veranlassung gedacht (7, 1. 19. 25. 8, 40.): aber den Hauptanstofs geben in diesem Evangelium die Aussagen Jesu über seine höhere Würde. Schon bei jener Sabbatheilung reizte das hauptsächlich die Juden auf, dafs Jesus dieselbe durch Berufung auf die ununterbrochene Thätigkeit Gottes, als seines Vaters, rechtfertigte, worin nach ihrer Meinung ein blasphemisches ἴσον ἑαυτὸν ποιεῖν τῷ θεῷ lag (5, 18.); wenn er von seiner göttlichen Sendung sprach, suchten sie ihn zu greifen (7, 30. vgl. 8, 20.); auf die Behauptung, vor Abraham sei er, hoben sie Steine gegen ihn auf (8, 59.); dasselbe thaten sie, als er äusserte, er und der Vater seien Eins (10, 31.), und wie er behauptete, der Vater sei in ihm, und er im Vater, suchten sie sich abermals seiner zu bemächtigen (10, 39.). Was aber den Ausschlag giebt nach der Darstellung des vierten Evangeliums, und die feindliche Partei zu förmlicher Beschlufsnahme gegen Jesum veranlafst, ist die Auferweckung des Lazarus. Als diese That den Pharisäern gemeldet wurde, veranstalteten sie und die Hohenpriester eine Synedriumssitzung, in welcher sie in Erwägung zogen, wenn Jesus fortfahre, so viele σημεῖα zu thun, werde ihm zuletzt Alles anhängen,

und dann die Römer zerstörend einschreiten; worauf der Hohepriester Kaiphas den verhängnifsvollen Ausspruch that, es sei besser, dafs Ein Mensch für das Volk sterbe, als dafs das ganze Volk zu Grunde gehe. Nun war sein Tod beschlossen, und es wurde jedem zur Pflicht gemacht, seinen Aufenthaltsort anzuzeigen, um sich seiner Person bemächtigen zu können (11, 46.).

In Bezug auf diese Differenz bemerkt die neuere Kritik, dafs wir aus den synoptischen Berichten die tragische Wendung des Schicksals Jesu gar nicht begreifen würden, und nur Johannes einen Blick in die stufenweise Steigerung der Spannung zwischen der hierarchischen Partei und Jesu uns eröffne, kurz, dafs namentlich auch in diesem Stück die Darstellung des vierten Evangeliums als eine pragmatische sich zeige, was die der übrigen nicht sei [2]). Allein, was hier an stufenweisem Fortschreiten die johanneische Erzählung voraushaben soll, ist schwer einzusehen, da ja gleich die erste bestimmtere Angabe über das sich bildende Mifsverhältnifs (5, 18.) in dem ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ das Höchste des Anstofses, in dem ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι aber das Höchste der Feindseligkeit enthält, so dafs Alles, was weiter von der Feindschaft der Ἰουδαῖοι erzählt wird, blofse Wiederholung ist, und nur der Synedriumsbeschlufs Kap. 11. als Fortschritt zum Bestimmteren sich darstellt. In diesem Sinne fehlt aber auch der synoptischen Darstellung der Fortschritt nicht, von dem unbestimmten ἐτεθρύλει und διαλαλεῖν, τί ἂν ποιήσειαν τῷ Ἰησοῦ (Luc. 11, 54. 6, 11.), oder, wie es bei Matthäus (12, 14.) und Markus (3, 6.) bestimmter lautet, συμβούλιον ἐλάμβανον ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν, bis zu dem in Bezug auf Art (δόλῳ) und Zeit (μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ) nunmehr genau bestimmten Beschlusse (Matth. 26, 4 f. parall.). —

2) Schleiermacher, über den Ursprung, S. 91. Lücke, 1, S. 133. 139. 2, S. 402.

Näher wird nun aber den drei ersten Evangelisten besonders das zum Vorwurf gemacht, dafs sie in der Auferweckung des Lazarus diejenige Begebenheit übergangen haben, welche für die lezte Wendung des Schicksals Jesu entscheidend geworden sei [3]). Müssen dagegen wir, mit Rücksicht auf das obige Resultat unsrer Kritik dieser Wundererzählung, vielmehr die Synoptiker loben, dafs sie nicht eine Begebenheit zum Wendepunkt des Schicksals Jesu machen, welche gar nicht wirklich vorgefallen ist: so beurkundet sich der vierte Evangelist auch durch die Art, wie er den dadurch veranlafsten Mordbeschlufs berichtet, keineswegs als einen solchen, dessen Auktorität uns die Wahrheit seiner Erzählung verbürgen könnte. Das zwar, dafs er, ohne Zweifel nach einer abergläubischen Zeitvorstellung [4]), dem Hohenpriester die Gabe der Prophetie zuschreibt, und seinen Ausspruch für eine Weissagung auf den Tod Jesu hält, diefs würde für sich noch keineswegs beweisen, dafs er nicht ein Augenzeuge und Apostel könnte gewesen sein [5]). Das aber ist mit Recht bedenklich gefunden worden, dafs unser Evangelist den Kaiphas als ἀρχιερεὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου bezeichnet (11, 49.), also vorauszusetzen scheint, diese Würde sei, wie manche römische Magistraturen, eine jährige gewesen, da sie doch ursprünglich eine lebenslängliche war, und auch in jener Zeit der römischen Oberherrschaft nicht regelmäfsig jährlich, sondern so oft es der Willkühr der Römer gefiel, abwechselte. Auf die Auktorität des vierten Evangeliums hin gegen die ebnstige Sitte und unerachtet des Stillschweigens des Josephus anzunehmen, Hannas und Kaiphas haben vermöge einer Privatübereinkunft jährlich gewechselt [6]), dazu mag

3) Vgl., ausser den angeführten Britikern, Hug, Einleit. in d. N. T. 2, S. 215.

4) Hierüber am richtigsten Lücke, 2, S. 407 f.

5) Wie die Probabilien meinen, S. 91.

6) Hug, a. a. O. S. 221.

sich, wer Lust hat, entschliefsen; ἐναυτῷ unbestimmt für χρόνῳ zu nehmen [7]), ist wegen der doppelten Wiederholung desselben Ausdrucks V. 51. und 18, 13. unzulässig; dafs in jener Zeit das Hohepriesterthum so häufig wechselte, und einige Hohepriester nicht länger als ein Jahr in ihrer Stelle belassen wurden [8]), berechtigte unsern Schriftsteller nicht, den Kaiphas als Hohenpriester eines Jahrs zu bezeichnen, welcher gerade vielmehr eine Reihe von Jahren, namentlich während der ganzen Dauer von Jesu öffentlicher Wirksamkeit, jene Stelle bekleidete; dafs aber endlich Johannes soll sagen wollen, im Todesjahr Jesu sei Kaiphas Hoherpriester gewesen, ohne dadurch frühere und spätere Jahre auszuschliefsen, in welchen er dieses Amt gleichfalls bekleidet habe [9]) geht ebensowenig. Denn wenn die Zeit, in welche eine Begebenheit fällt, als ein gewisses Jahr bezeichnet wird, so mufs diefs darin seinen Grund haben, dafs entweder die Begebenheit, deren Zeit bestimmt werden soll, oder das Datum, nach welchem man dieselbe bestimmen will, mit dem Jahreswechsel zusammenhängt. Entweder mufs also der Erzähler im vierten Evangelium der Meinung gewesen sein, von Jesu Tod, zu welchem sie damals den Anschlag machten, sei auf jenes ganze Jahr, aber weiter nicht, eine Fülle von Geistesgaben, unter welchen auch die prophetische Gabe des damaligen Hohenpriesters, ausgeflossen [10]): oder, wenn diefs eine gesuchte Erklärung ist, so mufs er den Kaiphas als Hohenpriester eben nur jenes Jahrgangs sich vorgestellt haben. Wenn also Lucke schliefst, da nach Josephus der damalige Hohepriester dieses Amt zehn Jahre hintereinander verwaltet habe, so könne Johannes mit dem ἀρχιερεὺς τῷ ἐναυτῷ ἐκείνῳ

7) Reuss, z. d. St.
8) Paulus, Comm. 4, S. 579 f.
9) Lücke, z. d. St.
10) Luthardt, z. d. St.

nicht gemeint haben, das hohepriesterliche Amt sei damals jährig gewesen: so kehrt sich dieser Schluss, da das Zutageliegen dieser Meinung in den Worten des Evangeliums sicherer ist, als dass dessen Verfasser Johannes gewesen, in den der Probabilien um: da das vierte Evangelium hier eine Vorstellung von der Dauer des Hohenpriesteramtes zeige, die man in Palästina nicht haben konnte, so könne der Verfasser desselben kein Palästinenser gewesen sein [11]).

Auch von den weiteren Angaben über die Punkte, durch welche Jesus der Hierarchie seines Volkes anstößig geworden sei, sind nur diejenigen glaublich, welche die Synoptiker allein oder mit Johannes gemein haben: die dem letzteren eigenthümlichen nicht. Von dem Gemeinschaftlichen war der Anstoß an seinem feierlichen Einzug und der starken Anhänglichkeit des Volks an ihn, die sich dabei zeigte, ebenso natürlich, als die Erbitterung über sein Reden und Thun gegen die Sabbatsvorschriften, worin immer letzteres bestanden haben mag; dagegen ist die Art, wie dem vierten Evangelium zufolge die Juden an den Äußerungen Jesu über sich als Sohn Gottes Anstoß genommen haben sollen, nach einer früheren Auseinandersetzung [12]) ebenso undenkbar, als es in der Ordnung ist, dass die Polemik gegen den Pharisäismus, welche ihm die drei ersten Evangelien leihen, die Getroffenen verdrießen musste. So ist über die Ursachen und Motive der Reaktion, welche gegen Jesum sich bildete, in der johanneischen Darstellung kein neuer und tieferer Aufschluss zu holen: aber was die Synoptiker bieten, reicht auch vollkommen hin, jene Erscheinung zu begreifen.

§. 114.

Jesus und sein Verräther.

Unerachtet im Rathe der Hohenpriester und Ältesten

11) Probabil. a. a. O.

12) 1. Band, §. 53.

beschlossen worden war, die Festzeit erst vorübergehen zu lassen, weil eine in diesen Tagen an Jesu verübte Gewaltthat unter der Masse ihm günstiger Festbesucher leicht einen Aufstand erregen konnte (Matth. 26, 5. Marc. 14, 2.): so wurde diese Rücksicht doch durch die Leichtigkeit überwogen, mit welcher einer seiner Jünger ihn in ihre Hände zu liefern sich anheischig machte. Judas nämlich, ohne Zweifel von seiner Abstammung aus der jüdäischen Stadt Kerioth (Jos. 15, 25.) Ἰσκαριώτης genannt, gieng den Synoptikern zufolge wenige Tage vor dem Paschafest zu den Vorstehern der Priesterschaft, und erbot sich, Jesum ihnen in der Stille zu überliefern, wofür sie ihm Geld, nach Matthäus dreissig Silbersekel (ἀργύρια), versprachen (Matth. 26, 14 ff. parall.). Von einer solchen vorläufigen Verhandlung des Judas mit den Feinden Jesu meldet das vierte Evangelium nicht nur nichts, sondern scheint auch sonst die Sache so darzustellen, als hätte Judas erst bei der letzten Mahlzeit den Entschluss gefasst und sogleich ausgeführt, Jesum an die Priesterschaft zu verrathen. Dasselbe εἰσελθεῖν des Satan in Judas nämlich, welches Lukas (22, 3.) vor seinen ersten Gang zu den Hohenpriestern, und ehe noch zum Paschafest Anstalt gemacht ist, sezt, lässt der Verfasser des vierten Evangeliums bei diesem Mahle eintreten, ehe Judas die Gesellschaft verliess (13, 27.): zum Beweis, wie es scheint, dass nach der Ansicht dieses Evangelisten Judas erst jezt den verrätherischen Gang gemacht hat. Zwar schon vor dem Mahle, bemerkt derselbe (13, 2.), habe der Teufel dem Judas in's Herz gegeben gehabt, Jesum zu verrathen, und dieses τοῦ διαβόλου βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν wird gemeiniglich dem εἰσῆλθε σατανᾶς bei Lukas gleichgesezt, und von dem Entschlusse zum Verrath verstanden, in dessen Folge Judas zu den Hohenpriestern gegangen sei: allein, war er schon damals mit denselben einig geworden, so war der Verrath bereits vollzogen, und man weiss dann kaum, was das εἰσῆλθεν εἰς

αὐτὸν ὁ σατανᾶς bei m lezten Mahle noch bedeuten soll, da das Hinausführen derer, welche Jesum greifen sollten, kein neuer Teufelsentschluſs, sondern nur die Vollziehung des bereits gefaſsten war. Der Ausdruck bei Johannes V. 27. bekommt im Unterschied von V. 2. nur dann einen ganz passenden Sinn, wenn man das βάλλειν εἰς τὴν καρδίαν von dem Aufsteigen des Gedankens, das εἰσελθεῖν aber von dem Reifen desselben zum Entschluſs versteht, also nicht voraussezt, daſs Judas schon vor dem Mahle den Hohenpriestern eine Zusage gemacht habe [1]). Stehen sich aber auf diese Weise die Angabe der Synoptiker, daſs Judas schon einige Zeit vor der Ausführung seines Verraths mit den Feinden Jesu in Unterhandlung gestanden, und die johanneische, daſs er erst unmittelbar vor der That sich mit ihnen in Verbindung gesezt habe, entgegen: so entscheidet sich zwar Lücke in der Art für den Johannes, daſs er behauptet, erst nach dem Aufbruch vom lezten Mahl (Joh. 13, 30.) habe Judas den Gang zu den Hohenpriestern gemacht, welchen die Synoptiker (Matth. 26, 14 f. parall.) vor das Mahl versetzen [2]): aber er thut dieſs nur der vorausgesezten Auctorität des Johannes zulieb; denn wenn auch, wie er bemerkt, bei eben einbrechender Nacht Judas mit den Priestern noch recht gut unterhandeln konnte: so ist doch, die Sache ohne Voraussetzung betrachtet, die Wahrscheinlichkeit ohne Vergleichung mehr auf Seiten der Synoptiker, welche der Sache doch einige Zeit lassen, als des Johannes, bei welchem Alles Knall und Fall geht, und Judas, allerdings wie besessen, nach

1) Daſs nach der johanneischen Darstellung Judas erst vom Mahle weg zum erstenmal zu den Hohenpriestern gegangen sei, hat auch Lightfoot anerkannt (horae, p. 465.), aber mit deswegen das von Johannes erzählte Mahl für ein früheres als das synoptische gehalten.

2) Comm. z. Joh. 2, S. 434.

Einbruch der Nacht noch davonrennt, um mit den Priestern zu unterhandeln, und unmittelbar darauf zur That zu schreiten.

Über die Motive, welche den Judas bewogen haben, sich mit den Feinden Jesu gegen ihn zu verbinden, erfahren wir aus den drei ersten Evangelien nur, dafs er von den Hohenpriestern Geld bekommen habe. Diefs würde, besonders nach der Erzählung bei Matthäus, wo Judas, ehe er den Verrath zusagt, die Frage macht: *τί θέλετέ μοι δοῦναι*; für Hab- und Gewinnsucht als Triebfeder sprechen. Bestimmteres Licht wirft hierauf noch die Angabe des vierten Evangeliums (12, 4 ff.), schon bei dem Bethanischen Mahle habe Judas sich über die Salbung als eine unnöthige Verschwendung, geärgert; er habe [illegible] den Beutel geführt, sei aber an demselben zum Dieb geworden; wornach also anzunehmen wäre, dafs die Habsucht des Judas, durch das, was er der Gesellschaftscasse abstehlen konnte, nicht mehr befriedigt, durch die Überlieferung Jesu an die reiche und mächtige Priesterpartei nachhaltigeren Gewinn zu machen gehofft habe. Man wird es dem Verfasser des vierten Evangeliums Dank wissen müssen, dafs er uns durch die Aufbewahrung dieser Notizen, welche den übrigen Evangelisten fehlen, die That des Judas einigermafsen begreiflich gemacht hat, — sobald sich seine Angaben als historisch begründet zeigen. Hier ist nun aber in Bezug darauf, dafs gerade Judas jene Rüge ausgesprochen habe, schon oben ausgeführt worden, wie unwahrscheinlich es sei, dafs die Sage diesen Zug verloren haben sollte [1]): wie wahrscheinlich dagegen eine sagenhafte Entstehung desselben ist, erhellt leicht. Das Bethanische Mahl stand in der evangelischen Überlieferung dem Ausgang des Lebens Jesu durch den Verrath des Judas nahe: wie leicht konnte einem der Gedanke aufsteigen

1) 1. Band, S. 721 f.

jener engherzige Tadel edler Freigebigkeit könne nur von dem habsüchtigen Judas ausgegangen sein? Dass der Tadel zugleich auf Verkaufen der Salbe zum Besten der Armen drang, konnte im Munde des Judas nur ein Vorwand gewesen sein, hinter welchem sich sein Eigennutz versteckte: eignen Vortheil aber konnte er von dem Verkauf jener Salbe nur dann erwarten, wenn er sich erlaubte, von dem erlösten Gelde etwas zu unterschlagen, und dieß konnte er wiederum nur, wenn er Cassenführer war. Zeigt sich so auch von dem Zuge, dass Judas *κλέπτης ἦν καὶ τὸ γλωσσόκομον εἶχε*, eine unhistorische Entstehung als möglich: so ist nun zu untersuchen, ob sich Gründe zu der Annahme finden, dass es sich wirklich so verhalte?

Hier muss ein andrer Punkt hinzugenommen werden, in welchem die Synoptiker und Johannes differiren, nämlich das Vorherwissen Jesu von des Judas Verrätherei. Bei den Synoptikern zeigt Jesus diese Kunde erst am letzten Mahle, also zu einer Zeit, wo die That des Judas eigentlich schon geschehen war, und noch kurz vorher, wie es scheint, ahnte Jesus noch so wenig davon, dass einer der Zwölfe ihm verloren gehen würde, dass er ihnen allen, wie sie da waren, bei der Palingenesie ein Sitzen auf 12 Richterstühlen verhieß (Matth. 19, 28.). Nach Johannes dagegen versichert Jesus schon um die Zeit des vorletzten Pascha, also ein Jahr vor dem Erfolg, einer von den Zwölfen sei ein *διάβολος*, womit er, laut der Bemerkung des Evangelisten, den Judas, als seinen künftigen Verräther, meinte (6, 70.); denn, wie kurz vorher (V. 64.) bemerkt war, *ἤδει ἐξ ἀρχῆς ὁ Ἰησοῦς, — τίς ἐστιν ὁ παραδώσων αὐτόν*. Hienach hätte also Jesus von Anfang seiner Bekanntschaft mit dem Judas gewusst, dass dieser ihn verrathen würde, und nicht bloß diesen äussern Erfolg hätte er vorhergesehen, sondern, da er ja wusste, was im Menschen war (Joh. 2, 25.), so hätte er auch die Triebfedern des Judas durchschaut, dass er nämlich aus Habsucht

und Geldgier jene That begehen würde. Und dabei soll er ihn zum Casseführer gemacht, d. h. ihn auf einen Posten gestellt haben, auf welchem sein Hang, sich auf jede, wenn auch unrechte Art Gewinn zu schaffen, die reichste Nahrung bekommen mufste? er soll ihn durch Gelegenheit zum Dieb gemacht, und sich, wie absichtlich, an ihm einen Verräther grofs gezogen haben? Schon vom ökonomischen Standpunkt aus betrachtet: wer vertraut denn einem eine Casse an, von dem er weifs, dafs er sie bestiehlt? dann pädagogisch: wer stellt den Schwachen auf einen Plaz, der gerade seine schwache Seite so beständig in Anspruch nimmt, dafs vorauszusehen ist, er müsse früher oder später unterliegen? Nein in der That, so hat Jesus mit den ihm zunächst anvertrauten Seelen nicht gespielt, so nicht das Gegentheil von dem ihnen erwiesen, was er sie beten lehrte: μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν (Matth. 6, 13.), dafs er den Judas, von welchem er vorauswufste, er werde aus Gewinnsucht sein Verräther werden, zum Casseführer ernannt haben könnte; oder wenn er ihn dazu machte, so kann er jenes Vorherwissen nicht gehabt haben.

Um in dieser Alternative zu einer Entscheidung zu gelangen, müssen wir jenes Vorherwissen für sich nehmen, und sehen, ob es abgesehen von dem Cassenamt des Judas wahrscheinlich ist oder nicht? Auf die Frage nach der psychologischen Möglichkeit wollen wir uns nicht einlassen, da es ja immer frei steht, sich auf die göttliche Natur in Jesu zu berufen; aber von der moralischen Möglichkeit wird es sich fragen, ob es bei jener Voraussicht zu rechtfertigen sei, dafs Jesus den Judas unter die Zwölfe gewählt, und in diesem Kreise behalten habe? Da durch diese Berufung sein Verrath als solcher erst möglich wurde, so scheint Jesus, wenn er diesen vorherwufste, und den Judas doch berief, ihn absichtlich in jene Sünde hineingezogen zu haben. Man wendet ein, durch den Umgang mit Jesu sei dem Judas ja auch die Möglichkeit ge-

geben werden, jenem Abgrund zu entgehen [4]): aber Jesus hatte ja vorausgesehen, dafs sich diese Möglichkeit nicht verwirklichen würde; man sagt weiter, auch in andern Kreisen würde das in Judas gelegene Böse sich, nur in andrer Form, entwickelt haben, was schon stark deterministisch klingt; so wie vollends die Behauptung, es sei keine wahre Hülfe für den Menschen, wenn das Böse, wozu der Keim in ihm liegt, nicht zur Ausbildung komme, auf Consequenzen zu führen scheint, wie sie Röm. 3, 8. 6, 1 f. verworfen sind. Und auch nur von der gemüthlichen Seite angesehen, — wie konnte Jesus es ertragen, einen Menschen, von welchem er wufste, dafs er sein Verräther werden, und alle Unterweisung an ihm fruchtlos bleiben würde, die ganze Zeit seines öffentlichen Lebens hindurch um sich zu haben? mufste ihm durch denselben nicht jede Stunde traulichen Zusammenseins mit den Zwölfen verkümmert werden? Gewifs triftige Gründe müfsten es gewesen sein, um deren willen Jesus sich dieses Widrige und Harte aufgelegt hätte. Solche Gründe und Zwecke konnten sich entweder auf den Judas beziehen, und hier also in der Absicht bestehen, ihn zu bessern, welche aber durch die bestimmte Voraussicht seines Verbrechens zum Voraus abgeschnitten war; oder sie bezogen sich auf Jesum selbst und sein Werk, so dafs er die Überzeugung gehabt hätte, wenn die Erlösung durch seinen Tod zu Stande kommen solle, müsse auch einer sein, der ihn verrathe [5]). Allein zu jenem Zwecke war nach christlicher Voraussetzung nur der Tod Jesu ein unentbehrliches Mittel: ob dieser aber mittelst eines Verraths, oder wie sonst, herbeigeführt wurde, hatte für den Erlösungszweck kein Moment, und dafs es den Feinden Jesu auch ohne den Judas

4) Diesen und die folgenden Gründe s. bei Olshausen, 2, S. 458 f.

5) Olshausen, a. a. O.

früher oder später gelungen sein würde, ihn in ihre Gewalt zu bekommen, ist unleugbar; dafs aber der Verräther unentbehrlich gewesen, um Jesu Tod eben am Paschafest, das sein typisches Vorbild enthält, zu Stande zu bringen [6]): — mit solchen Spielereien wird man uns doch heutiges Tags nicht mehr hinhalten wollen.

Läfst sich somit auf keine Weise eine genügende Absicht ausfindig machen, welche Jesum bewegen konnte, in der Person des Judas wissentlich seinen Verräther an sich zu ziehen und um sich zu behalten: so scheint entschieden, dafs er ihn als solchen nicht im Voraus gekannt haben kann. Schleiermacher, um nicht durch Leugnung dieses Vorherwissens der johanneischen Auctorität zu nahe zu treten, zweifelt lieber daran, dafs Jesus die Zwölfe rein selbstständig ausgewählt habe, und indem nun dieser Kreis sich mehr durch freies Anschliefsen der Jünger von selbst gebildet haben soll, so könne Jesus leichter darüber gerechtfertigt werden, dafs er den sich zudrängenden Judas nicht zurückwies, als wenn er ihn aus freier Wahl zu sich gezogen hätte [7]). Allein die Auctorität des Johannes wird hiedurch doch verletzt, da ja gerade er Jesum zu den Zwölfen sagen läfst: *οὐχ ὑμεῖς με ἐξελέξασθε, ἀλλ' ἐγὼ ἐξελεξάμην ὑμᾶς* (15, 16. vgl. 6, 70.); übrigens einen bestimmten Wahlakt auch weggedacht, so brauchte es doch, damit einer beständig um Jesum bleiben durfte, seiner Erlaubnifs und Bestätigung, und schon diese konnte er menschlicherweise einem Manne nicht geben, von welchem er wufste, dafs er durch dieses Verhältnifs zu ihm der schwärzesten Freveltat entgegenreife; sich aber ganz, wie man sagt, in den Standpunkt Gottes zu versetzen, und um der Möglichkeit der Besserung willen, von der er doch vorauswufste, dafs

6) Ein solches Argument liesse sich aus dem ableiten, was Olshausen, 2, S. 387 unten und 389 oben sagt.

7) Über den Lukas, S. 88.

sie nie zur Wirklichkeit werden würde, den Judas in seiner Gesellschaft zu lassen, das wäre eine göttliche Unmenschlichkeit, nichts Gottmenschliches, gewesen. So schwer es hienach hält, die Angabe des vierten Evangeliums, dass Jesus von Anfang an den Judas als seinen Verräther gekannt habe, als historisch festzuhalten: so leicht entdeckt sich, was auch ohne geschichtlichen Grund zu einer solchen Darstellung bewegen konnte. Dass der von einem seiner eignen Schüler an Jesu begangene Verrath ihm in den Augen seiner Feinde zum Nachtheil gereichte, ist natürlich, wenn wir auch nicht von Celsus wüssten, dass er in der Rolle eines Juden Jesu vorwarf, ὅτι ὑφ' ὧν ὠνόμαζε μαθητῶν προὐδόθη, zum Beweis, dass er weniger als jeder Räuberhauptmann die Seinigen an sich zu fesseln vermocht habe[8]). Wie nun die aus dem schmählichen Tode Jesu zu ziehende üble Folgerung durch die Behauptung, er habe seinen Tod lange vorhergewusst, am besten abgeschnitten zu werden schien: ebenso das, was man aus dem Verrath des Judas Schlimmes gegen Jesum ableitete, durch die Angabe, dass er von Anfang an den Verräther durchschaut habe, und dem, was ihm dieser bereitete, hätte entgehen können, mithin mit Freiheit und aus höheren Rücksichten sich seiner Treulosigkeit ausgesetzt habe[9]); womit zugleich noch der Vortheil zu gewinnen war, der in jeder angeblich eingetroffenen Voraussagung für den Vorausverkündiger liegt, und welchen der vierte Evangelist naiv seinen Jesus aussprechen lässt, wenn er ihm nach der Bezeichnung des Verräthers beim letzten Mahle die Worte leiht: ἀπ' ἄρτι λέγω ὑμῖν πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἵνα, ὅταν γένηται, πιστεύητε, ὅτι ἐγώ εἰμι (13, 19.) — in der That das beste Motto zu allen *vaticiniis post eventum*. Diese beiden Zwecke wurden desto voll-

8) Orig. c. Cels. 2, 11 f.
9) vgl. Probabil. p. 139.

kommener erreicht, je weiter zurück im Leben Jesu diesen Vorherwissen gesezt wurde, woraus sich also erklärt, warum der Verfasser des vierten Evangeliums, nicht zufrieden damit, dafs nach der gewöhnlichen Darstellung Jesus bei'm lezten Mahl den Verrath des Judas vorherverkündigt haben sollte, sein Wissen um denselben schon in die Anfänge des Zusammenseins Jesu mit Judas verlegte [10]).

Ist hiemit ein so frühes Wissen Jesu um die Verrätherei des Judas als unhistorisch beseitigt, so wäre Raum für die Angabe gemacht, dafs Judas den Beutel der Gesellschaft Jesu geführt habe, was sich nur mit jenem Vorauswissen nicht zu vertragen schien, wogegen nun, wenn sich Jesus überhaupt in Judas irrte, er in eben diesem Irrthum ihm auch die Casse anvertraut haben könnte. Allein durch die Nachweisung, dafs die johanneische Darstellung in Bezug auf das Wissen Jesu um seinen Verräther eine gemachte sei, ist die Glaubwürdigkeit derselben in dieser Sache so erschüttert, dafs man auch zu jener Angabe kein rechtes Vertrauen fassen kann. Hat der Verfasser des vierten Evangeliums das Verhältnifs zwischen Jesu und Judas an der Jesum betreffenden Seite ausgemalt: so wird er schwerlich die Seite des Judas unverziert gelassen haben; hat er die Thatsache, dafs Jesus verrathen worden

10) Noch weiter rückwärts wird, nicht das Wissen Jesu um seinen Verräther, aber doch ein bedeutsames Zusammentreffen mit demselben, im apokryphischen evangelium infantiae arabicum c. 35., bei Fabricius 1, p. 197 f., bei Tischendorf, 1, p. 103, gesezt. Hier wird ein dämonischer Knabe, der im Anfall mit den Zähnen um sich biss, zu dem Kinde Jesus gebracht, er beisst nach ihm, und weil er es mit den Zähnen nicht erreichen kann, versezt er ihm einen Schlag auf die rechte Seite, worauf das Jesuskind weint, der Satan aber einem wüthenden Hunde ähnlich aus dem Knaben fährt. Hic autem puer, qui Jesum percussit et ex quo Satanas sub forma canis exivit, fuit Judas Iscariotes, qui illum Judaeis prodidit.

ist, dadurch eingeleitet, dafs er Jesum dieſs Schicksal vorhersehen liefs, so mag leicht das Andere, dafs er den Judas seine Gewinnsucht durch untreue Führung des Beutels voraus schon zeigen läfst, nur Einleitung dazu sein, dafs Judas Jesum verrathen hat. Doch, müssen wir auch die johanneischen Winke über den Charakter und die Motive des Judas aufgeben: immerhin behalten wir auch in den oben dargelegten Angaben der Synoptiker die bestimmteste Hinweisung auf Habsucht als Grundtriebfeder seiner That.

§. 115.

Verschiedene Ansichten über den Charakter des Judas und die Motive seines Verraths.

Von den ältesten bis auf die neuesten Zeiten hat es solche gegeben, welche mit dieser Ansicht der N. T.lichen Schriftsteller von dem Beweggrund des Judas und mit ihrem durchaus verwerfenden Urtheil über denselben (vgl. A. G. 1, 16 ff.) nicht übereinstimmen zu können glaubten, und zwar können wir sagen, dafs diese Abweichung theils aus übertriebenem Supranaturalismus, theils aus einem rationalistischen Hange hervorgegangen ist.

Ein überspannter Supranaturalismus konnte von dem im N. T. selbst an die Hand gegebenen Gesichtspunkt aus, dafs der Tod Jesu, im göttlichen Weltplan beschlossen, zum Heil der Menschheit gedient habe, nun auch den Judas, durch dessen Verrath der Tod Jesu herbeigeführt worden ist, nur als ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung, als einen Mitarbeiter an der Erlösung der Menschheit betrachten. In dieses Licht konnte er dadurch gestellt werden, dafs man ihm ein Wissen um jenen göttlichen Rathschlufs lieh, und die Vollziehung desselben als bewufsten Zweck seines Verrathes setzte. Diese Betrachtungsweise finden wir wirklich bei der gnostischen Partei der Kainiten, welche den alten Häresiologen zufolge den Judas für denjenigen hielten, welcher sich über die beschränkte jü-

dische Ansicht der übrigen Jünger zur Gnosis erhoben, und dieser gemäſs Jesum verrathen habe, weil er erkannte, daſs durch seinen Tod das Reich der die Welt beherrschenden niederen Geister gestürzt werden würde [1]). Andere in der älteren Kirche räumten zwar ein, daſs Judas Jesum aus Gewinnsucht verrathen habe; doch soll er nicht erwartet haben, daſs Jesus getödtet werden würde, sondern der Meinung gewesen sein, er werde, wie schon öfters, so auch dieſsmal, durch seine übernatürliche Macht seinen Feinden entgehen [2]); eine Ansicht, welche bereits den Übergang zu den neueren Rechtfertigungen des Verräthers bildet.

Wie die bezeichnete supranaturalistische Erhebung des Judas bei den Kainiten zunächst von ihrer Opposition gegen das Judenthum ausgieng, kraft deren sie sich zum Grundsaz gemacht hatten, alle von den jüdischen Verfassern des alten, oder den judaisirenden des neuen Testaments getadelte Personen zu ehren und umgekehrt: so verspürte der Rationalismus, besonders in seinem ersten Unwillen über die lange Knechtschaft der Vernunft in den Fesseln der Auctorität, einen gewissen Reiz in sich, wie

---

1) Iren. adv. haer. 1, 35: Judam proditorem — solum prae ceteris cognoscentem veritatem perfecisse proditionis mysterium, per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt. Epiphan. 38, 3: Einige Kainiten sagen, Judas habe Jesum als einen πονηρὸν verrathen, weil er das gute Gesez auflösen wollte; ἄλλοι δὲ τῶν αὐτῶν, ἀχί, φησιν, ἀλλὰ ἀγαθὸν αὐτὸν ὄντα παρέδωκε κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν γνῶσιν. ἔγνωσαν γάρ, φησιν, οἱ ἄρχοντες, ὅτι, ἐὰν ὁ Χριστὸς παραδοθῇ σταυρῷ, κενῶται αὐτῶν ἡ ἀσθενὴς δύναμις. καὶ τοῦτό, φησι, γνὸς ὁ Ἰούδας, ἔσπευσε καὶ πάντα ἐκίνησεν, ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν, ἀγαθὸν ἔργον ποιήσας ἡμῖν εἰς σωτηρίαν. καὶ δεῖ ἡμᾶς ἐπαινεῖν καὶ ἀποδιδόναι αὐτῷ τὸν ἔπαινον, ὅτι δι' αὐτοῦ κατεσκευάσθη ἡμῖν ἡ τοῦ σταυροῦ σωτηρία καὶ ἡ διὰ τῆς τοιαύτης ὑποθέσεως τῶν ὄνω ἀποκάλυψις.

2) Theophylact. ad Matth. 27, 4.

die von der orthodoxen Ansicht seiner Meinung nach zu sehr vergötterten biblischen Personen ihres Nimbus zu entkleiden, so die in eben dieser Ansicht verdammten oder zurückgesezten zu vertheidigen und zu heben. Daher, was das A. T. betrifft, die Erhebung Esau's über Jakob, Saul's über Samuel; im neuen der Martha über die Maria, die Lobreden auf den zweifelnden Thomas, und nun sogar die Apologie des Verräthers Judas. Den Einen war er ein Verbrecher aus beleidigter Ehre: die Art, wie Jesus ihn bei der Bethanischen Mahlzeit gezüchtigt, die Zurücksezung überhaupt, die er im Vergleich mit andern Jüngern erfuhr, verwandelte seine Liebe zu dem Lehrer in Hafs und Rachgier [3]). Andere haben sich mehr der von Theophylakt aufbehaltenen Vermuthung angeschlossen, dafs Judas gehofft haben möge, Jesus werde auch diesmal seinen Feinden entgehen. Dieſs faſsten die Einen noch supranaturalistisch so, als hätte Judas erwartet, Jesus werde sich durch Anwendung seiner Wunderkraft in Freiheit setzen [4]); consequenter auf ihrem Standpunkt muthmafsten Andere, Judas möge wohl erwartet haben, wenn Jesus gefangen wäre, werde ein Volksaufstand zu seinen Gunsten ausbrechen und ihn befreien [5]). Judas wird hienach als ein solcher vorgestellt, der, darin übrigens den andern Jüngern gleich, das Messiasreich irdisch und politisch sich dachte, und daher unzufrieden war, dafs Jesus die Gunst des Volks so lange nicht benüzte, um sich zum messianischen Herrscher aufzuwerfen. Veranlafst nun entweder durch Bestechungs-

3) Hasse, bibl. Theol. 1, S. 249. Ähnlich auch Klopstock im Messias.

4) H. Chr. L. Schmidt, exeg. Beiträge, 1. Thl. 2ter Versuch, S. 18 ff.; vgl. denselben in Schmidt's Bibliothek, 3, 1, S. 163 ff.

5) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 451 ff. L. J. 1, b, S. 143 ff. Hase, L. J. §. 132.

versuche des Synedriums, oder durch das Gerücht von dessen Plane, Jesum nach dem Fest insgeheim zu verhaften, habe Judas diesem Anschlag, der Jesum verderben mufste, zuvorzukommen, und eine Verhaftung noch während des Fests zu Stande zu bringen gesucht, wo er gewifs hoffen zu können glaubte, Jesum durch einen Volksaufstand befreit, ebendamit aber genöthigt zu sehen, sich endlich dem Volk in die Arme zu werfen, und zur Gründung seiner Herrschaft den entscheidenden Schritt zu thun. Da er Jesum von der Nothwendigkeit seiner Gefangennehmung, und dafs er in drei Tagen sich wieder erheben werde, sprechen hörte, habe er diefs als Zeichen der Einstimmung Jesu in seinen Plan genommen, in diesem Wahne dessen übrige abmahnende Reden theils überhört, theils falsch gedeutet, namentlich das ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον als eine wirkliche Ermunterung Jesu zur Ausführung seines Vorhabens aufgefafst. Die 30 Silberlinge habe er von den Priestern genommen, entweder um seine wahre Absicht hinter den Schein der Habsucht zu verbergen, und ihnen dadurch jeden Verdacht zu benehmen, oder habe er neben der Erhebung zu einer der ersten Stellen im Reich seines Meisters, die er erwartete, auch jenen kleinen Vortheil noch mitnehmen wollen. Aber Judas habe sich in zwei Punkten verrechnet: einmal, indem er nicht bedachte, dafs nach der durchschmausten Paschanacht das Volk nicht frühe zu einem Aufstand wach sein würde; zweitens, indem er nicht erwog, dafs das Synedrium eilen würde, Jesum in die Hände der Römer zu bringen, denen ein Volksaufstand ihn schwerlich zu entreissen im Stande war. So soll nun Judas entweder ein verkannter braver Mann (Schmidt); oder ein Getäuschter sein, der aber kein gemeiner Charakter, vielmehr in seiner Verzweiflung noch ein Trümmer apostolischer Gröfse war (Hase); oder soll er, zwar durch ein schlechtes Mittel, doch einen guten Zweck haben erreichen wollen (Paulus).

Gegen die zuerst ausgeführte Ansicht nun, welche den Verrath des Judas aus gekränktem Ehrgeiz ableitet, ist in Bezug auf den Verweis bei'm Bethanischen Mahle, auf den man so grofses Gewicht legt, schon bei andrer Gelegenheit die Bemerkung der neuesten Kritik gekehrt worden, dafs die Milde jenes Verweises, wie sie namentlich aus der Vergleichung mit der weit schärferen Zurechtweisung des Petrus, Matth. 16, 23, erhelle, in gar keinem Verhältnifs zu dem Groll stände, den er in Judas erregt haben soll [6]); dafs dieser aber sonst Zurücksetzung gegen seine Mitjünger erfahren habe, davon fehlt uns jede Spur. Die andre Ansicht, welche dem Judas die Hoffnung auf Befreiung Jesu unterlegt, fufst hauptsächlich darauf, dafs er, nachdem ihm die Ablieferung Jesu an die Römer und die Unvermeidlichkeit seines Todes zu Ohren gekommen, in Verzweiflung gerathen sei, als Beweis, dafs er einen entgegengesezten Erfolg erwartet hatte. Allein nicht blofs der unglückliche Erfolg, wie Paulus meint, sondern ebenso auch der glückliche, oder das Gelingen des Verbrechens, „zeigt dasselbe, welches man sich vorher unter tausend Entschuldigungsgründen verschleierte, in seiner schwarzen, eigenthümlichen Gestalt." Das real gewordene Verbrechen wirft die Maske ab, die man dem nur erst idealen, im Gedanken vorhandenen, leihen konnte, und so wenig die Reue manches Mörders, wenn er den Gemordeten vor sich liegen sieht, beweist, dafs er den Mord nicht wirklich beabsichtigt habe: ebenso wenig kann die des Judas, als er Jesum ohne Rettung sah, beweisen, dafs er nicht vorausberechnet hatte, es werde Jesum das Leben kosten. Unmöglich aber, sagt man ferner, kann Habsucht die Triebfeder des Judas gewesen sein; denn wenn es ihm um Gewinn zu thun war, so konnte ihm nicht entgehen, dafs die fortdauernde Cassenführung in der Gesellschaft Jesu

6) 1. Band, S. 714. Vgl. noch Hase, a. a. O.

ihm mehr abwerfen würde, als die elenden 30 Silberlinge, unsres Gelds 20—25 Thaler, die er bekam, was bei den Juden die Vergütung für einen verletzten Sklaven, ein Tag lohn auf 4 Monate war. Allein eben die 30 Silberlinge sucht man vergeblich bei allen Berichterstattern ausser Matthäus. Johannes schweigt völlig über einen dem Judas von den Priestern zu Theil gewordnen Lohn; Markus und Lukas sprechen unbestimmt von ἀργύριον, das sie ihm versprochen haben, und auch den Petrus läfst die Apostelgeschichte (1, 18.) nur von einem μισθὸς reden, der dem Judas zu Theil geworden sei. Matthäus aber, der allein jene bestimmte Summe hat, läfst uns zugleich keinen Zweifel über den historischen Werth seiner Angabe. Er citirt nämlich, nachdem er das Ende des Judas berichtet (27, 9 f.), eine Stelle aus Zacharias (11, 12 f.; aus Irrthum schreibt er Jeremias), in welcher ebenfalls 30 Silberlinge als Preifs vorkommen, zu welchem einer angeschlagen worden sei. Zwar sind in der Prophetenstelle die 30 Silberlinge kein Kaufpreifs, sondern ein Lohn, der damit Bezahlte ist der Jehova's Person vorstellende Prophet, und durch die geringe Summe wird die Geringschätzung angezeigt, welche die Juden gegen so viele göttliche Wohlthaten sich zu Schulden kommen liefsen [7]). Wie leicht aber konnte ein christlicher Leser durch diese Stelle, in welcher von einem schmählich geringen Preifse (ironisch אֶדֶר הַיֵּקָר) die Rede war, um welchen die Israëliten einen im Orakel Redenden angeschlagen haben, an seinen Messias erinnert werden, der um ein seinem Werthe gegenüber jedenfalls geringes Geld seinen Feinden verkauft worden war, und er konnte nun aus dieser Stelle heraus den Preifs bestimmen, der dem Judas für die Überlieferung Jesu bezahlt worden war. Hienach geben die τριάκοντα ἀργύρια durchaus keinen Punkt ab, auf den sich derjenige stützen könnte, welcher bewei-

7) Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, S. 318 ff.

sen will, der geringe Lohn könne es nicht gewesen sein, was den Judas zum Verräther machte; denn wie gering oder bedeutend der Lohn war, welchen Judas bekam, wissen wir geschichtlich gar nicht.

Da alle andern Gründe, welche für edlere Triebfedern des Judas sprechen sollen, noch schwächer als die untersuchten sind: so finden wir uns immer wieder auf die Gewinnsucht zurückgewiesen, welche uns durch die evangelischen Nachrichten an die Hand gegeben ist, und sollte diese als Motiv zu einem solchen Schritte nicht genügen, so ist es besser gethan, die Unmöglichkeit, hierüber in's Klare zu kommen, offen zu bekennen, als durch luftiges Pragmatisiren die mangelhaften Data aufzuputzen [8]).

§. 116.

Bestellung des Paschamahls.

Am ersten Tag der ungesäuerten Brote, an dessen Abend das Paschalamm geschlachtet werden mufste, also den Tag vor dem eigentlichen Feste, welches aber an demselben Abend noch seinen Anfang nahm, d. h. den 14ten Nisan, soll Jesus, nach den zwei ersten Evangelien auf eine von den Jüngern an ihn gerichtete Anfrage, nach Matthäus unbestimmt, welche und wie viele, nach Markus zwei Jünger, welche Lukas als den Petrus und Johannes bezeichnet, zur Stadt geschickt haben (vielleicht von Bethanien aus), um für die Festmahlzeit ein Lokal zu bestellen, und die weiteren Anordnungen zu treffen (Matth. 26, 17 ff. parall.). Was Jesus diesen Jüngern für eine Weisung gegeben, darin stimmen die drei Berichterstatter nicht ganz überein. Nach allen schickt er sie zu einem Manne, bei welchem sie nur im Auftrag des διδάσκαλος ein Lokal zur Paschafeier begehren dürften, um sogleich eines eingeräumt zu bekommen; aber theils wird dieses Lokal von dem bei-

8) Vgl. auch Fritzsche, in Matth. p. 759 f.

den andern näher als von Matthäus bezeichnet, nämlich als ein grofses oberes Zimmer, welches bereits mit Polstern versehen, und zum Empfang von Gästen zugerichtet sei, theils wird namentlich die Art, wie sie den Eigenthümer desselben auffinden sollten, von jenen anders als von diesem angegeben. Matthäus nämlich läfst Jesum nur sagen, sie sollten hingehen πρὸς τὸν δεῖνα, die übrigen aber, sie würden, in die Stadt getreten, einem Menschen begegnen, welcher ein κεράμιον ὕδατος trage, dem sollten sie in das Haus, in welches er gehe, folgen, und daselbst mit dem Hausherrn unterhandeln.

In dieser Erzählung hat man eine Menge von Anstössen gefunden, welche Gabler in einer eigenen Abhandlung zusammengestellt hat [1]). Schon das ist aufgefallen, dafs Jesus erst am lezten Tage an die Bestellung des Mahles denken soll, ja nach den beiden ersten Evangelisten noch durch die Jünger daran erinnert werden mufs, da doch bei dem grofsen Andrang von Menschen in der Paschazeit (2,700,000 nach Josephus [2])) die städtischen Lokale bald vergeben waren, und die meisten Fremden vor der Stadt unter Zelten campiren mufsten. Um so sonderbarer ist dann, dafs demungeachtet die Boten Jesu das verlangte Zimmer nicht schon besezt finden, sondern der Eigenthümer, als hätte er Jesu Bestellung geahnt, es für ihn aufgehoben, und bereits für ein Gastmahl zugerichtet hatte. Und dessen versieht sich Jesus so gewifs, dafs er den Hauseigenthümer nicht erst fragen läfst, ob er bei ihm ein Lokal zur Paschamahlzeit bekommen könne, sondern ohne Weiteres, wo das für ihn geeignete Lokal sei? oder nach Matthäus ihm nur ansagen läfst, bei ihm werde er das Pascha essen; wozu noch kommt, dafs nach Markus und Lu-

1) Über die Anordnung des lezten Paschamahls Jesu; in seinem neuesten theol. Journal, 2, 3, S. 441 ff.

2) bell. jud. 6, 9, 3.

kas Jesus sogar dieſs weiſs, was für ein Zimmer und in welchem Theil des Hauses ihnen eingeräumt werden würde. Besonders auffallend ist nun aber nach diesen beiden die Art, wie die Jünger den Weg zu dem betreffenden Hause finden sollen. Lautet nämlich bei Matthäus das ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα einfach so, als hätte zwar Jesus den Namen dessen, zu dem sie gehen sollten, genannt, der Referent aber ihn nicht mehr angeben wollen oder können: so bezeichnet bei den beiden andern Berichterstattern Jesus den Jüngern das Haus, in das sie zu gehen hätten, durch einen Wasserträger, dem sie begegnen würden. Wie konnte nun Jesus in Bethanien, oder wo er war, diesen zufälligen Umstand vorherwissen, wenn anders nicht vorher verabredet worden war, daſs um diese Zeit ein Knecht aus jenem Hause mit einem Krug Wasser sich zeigen, und auf die Boten Jesu warten sollte? Auf eine vorhergegangene Verabredung schien den rationalistischen Erklärern Alles in unsrer Erzählung hinzuweisen, und durch diese Voraussetzung zugleich alle Schwierigkeiten derselben sich zu lösen. Die so spät erst ausgeschickten Jünger konnten nur dann noch ein Lokal unbesetzt finden, wenn dieſs von Jesu vorher bestellt worden war, nur dann konnte er dem Hausbesitzer so kategorisch sich ansagen lassen, wenn er mit ihm schon früher Abrede genommen hatte; aus einer solchen erklärt sich auch Jesu genaue Kenntniſs von dem Lokal, und endlich, wovon ausgegangen wurde, seine Gewiſsheit, daſs die Jünger einem Wasserträger aus jenem Hause begegnen würden. Den Umschweif dieser Bezeichnung des Hauses, der durch einfache Nennung des Namens vom Eigenthümer zu vermeiden war, soll Jesus gemacht haben, um das Lokal des abzuhaltenden Mahles nicht vor der Zeit dem Verräther bekannt werden zu lassen, der sonst vielleicht schon dort ihn auf störende Weise überfallen haben würde [3]).

3) so Gabler, a. a. O.; ähnlich Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 481.

Allein diesen Eindruck macht die evangelische Erzählung durchaus nicht. Von einer Verabredung, vorgängigen Bestellung, hat sie nichts; vielmehr scheint das εὑρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς bei Markus und Lukas darauf hinweisen zu sollen, dafs Jesus Alles, wie es sich später wirklich fand, vorauszusagen im Stande war; eine furchtsame Vorsicht ist nirgends angedeutet, vielmehr weist Alles auf eine wundersame Voraussicht hin. Näher ist hier, wie oben bei der Bestellung des Reitthieres zum Einzug in Jerusalem, das zwiefache Wunder vorhanden, dafs einerseits für Jesu Bedürfnisse Alles bereit ist, und der Gewalt seines Namens Niemand zu widerstehen vermag; andrerseits aber Jesus in entfernte Verhältnisse einen Blick zu werfen, und das Zufälligste vorherzusagen im Stande ist [4]). Es mufs befremden, dafs diese so unabweisbar sich darbietende supranaturalistische Auffassung des vorliegenden Berichts diefsmal selbst Olshausen zu umgehen sucht, mit Gründen, durch welche die meisten Wundergeschichten umzustofsen wären, und welche man sonst nur von Rationalisten zu hören gewohnt ist. Dem unparteiischen Ausleger, sagt er [5]), gebe die Erzählung nicht das Geringste an die Hand, das die wunderhafte Auffassung rechtfertigte — man glaubt sich bereits in Paulus Commentar versezt; wollten die Referenten ein Wunder erzählen, so hätten sie ausdrücklich bemerken müssen, es habe keine Verabredung stattgefunden — ganz das rationalistische Begehren, wenn eine Heilung als wunderbare anerkannt werden sollte, so müfste die Anwendung na-

4) Richtig, nur mit zu specieller Beziehung auf das Jesu bevorstehende Leiden, giebt Beza, zu Matth. 26, 18., als Zweck dieser Vorherbezeichnung an, ut magis ac magis intelligerent discipuli, nihil temere in urbe magistro eventurum, sed quae ad minutissimas usque circumstantias penitus perspecta haberet.

5) b. Comm. 2, S. 385 f.

türlicher Mittel ausdrücklich geleugnet sein; auch ein Zweck dieses Wunders sei nicht einzusehen, insbesondere eine Glaubensstärkung der Jünger sei damals nicht nöthig, und nach den früheren erhabeneren Wundern durch dieses weniger bedeutende nicht zu erreichen gewesen — Gründe, durch welche ebenso namentlich auch die ganz ähnliche Erzählung von der Vorherbezeichnung des Esels bei'm Einzug, welche doch Olshausen als wunderbar festhält, aus dem Kreise des Übernatürlichen ausgeschlossen werden würde.

Eben dieser früheren Erzählung nun aber ist die gegenwärtige so auffallend analog, dafs über die historische Realität der einen nicht anders als über die der andern geurtheilt werden kann. Hier wie dort hat Jesus ein Bedürfnifs, für dessen schleunige Befriedigung von Gott so gesorgt ist, dafs Jesus die Art dieser Befriedigung aufs Genauste vorherweifs; hier bedarf er einen Speisesaal, wie dort ein Reitthier; hier wie dort sendet er zwei Jünger aus, um die Bestellung zu machen; hier giebt er ihnen einen begegnenden Wasserträger als Kennzeichen für das Haus an, wie dort der angebundene Esel das Zeichen war; hier wie dort weist er die Jünger an, dem Eigenthümer nur ihn, hier als διδάσκαλος, wie dort als κύριος, zu nennen, um sogleich die unweigerliche Gewährung seines Verlangens auszuwirken; beidemale entspricht der Erfolg seiner Voraussage genau. Auch bei dieser Erzählung, wie bei der früheren, fehlt der hinreichende Zweck, welchem zulieb ein solches mehrfaches Wunder könnte veranstaltet worden sein; wogegen der Grund ebenso leicht wie bei jener in die Augen fällt, vermöge dessen sich in der urchristlichen Sage die Wundererzählung ausgebildet haben mag.

Was schliefslich das Verhältnifs der Evangelien in dieser Erzählung betrifft, so wird gewöhnlich die des Matthäus tief unter die der zwei andern Synoptiker gesetzt, und

als die spätere und abgeleitete betrachtet [6]). Vor Allem soll der Umstand mit dem Wasserträger, welchen jene beiden geben, dem ursprünglichen Faktum angehören, in der Sage aber, bis sie an Matthäus kam, verloren gegangen, und nun das räthselhafte ὑπάγετε πρὸς τὸν δεῖνα an seine Stelle gesezt worden sein. Allein, wie wir gefunden haben, ist der δεῖνα vielmehr unverfänglich, der Wasserträger aber im höchsten Grade räthselhaft [7]). Noch weniger läfst sich darin, dafs Matthäus die abgeschickten Jünger nicht wie Lukas als den Petrus und Johannes bezeichnet, eine Spur finden, dafs die Erzählung des dritten Evangeliums die ursprünglichere sei. Denn wenn Schleiermacher sagt, dieser Zug habe wohl im Hindurchgehen durch mehrere Hände verloren gehen, nicht leicht aber durch eine spätere Hand hinzukommen können, so ist die leztere Behauptung ohne Grund. So unwahrscheinlich es ist, dafs zu einer so rein ökonomischen Bestellung Jesus gerade die beiden ersten Apostel verwendet haben sollte, so leicht läfst sich denken, dafs zuerst unbestimmt, wie wir bei Matthäus lesen, eine Sendung der oder einiger Jünger erzählt wurde, deren Zahl hierauf, vielleicht aus der Erzählung von der Sendung nach dem Esel, auf zwei festgesezt, und diese Stellen endlich, da es von einer Auswahl zu einem Geschäft von späterhin hoher Bedeutung — der Bereitung des lezten Mahles Jesu — sich handelte, durch die beiden ersten Apostel ausgefüllt wurden. So dafs hier selbst Markus sich der ursprünglichen Wahrheit wieder mehr genähert zu haben scheint, indem er die von Lukas an die Hand gegebenen Namen der beiden Jünger in seine Erzählung nicht aufnahm.

---

6) Schulz, über das Abendmahl, S. 321; Schleiermacher, über den Lukas, S. 280.

7) s. Thiele, über die lezte Mahlzeit Jesu, in Winer's und Engelhardt's neuem krit. Journal, 2. S. 169 Anm.

§. 117.

Abweichende Angaben über die Zeit des letzten Mahles Jesu.

Meldet der vierte Evangelist von der bisher besprochenen Bestellung der Paschamahlzeit nichts, so weicht er auch in Bezug auf das Mahl selbst auffallend von den übrigen ab. Abgesehen nämlich von der durchgehenden Differenz im Inhalt der Scene, von welcher erst später die Rede werden kann, scheint er, was die Zeit des Mahles betrifft, es mit eben der Bestimmtheit als eine vor dem Pascha gehaltene Mahlzeit zu geben, wie die Synoptiker als das Paschamahl selbst.

Wenn diesen zufolge der Tag, an welchem die Jünger von Jesu zur Bestellung des Mahles angewiesen wurden, bereits ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων war, ἐν ᾗ ἐδει θύεσθαι τὸ πάσχα (Matth. 26, 17. parall.): so kann das darauf gefolgte Mahl kein anderes als eben das Paschamahl gewesen sein; wenn ferner die Jünger Jesum fragen: πῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα (ebendas.); wenn es hierauf von denselben heifst: ἡτοίμασαν τὸ πάσχα (Matth. V. 19. parall.), und sofort von Jesu: ὀψίας γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα (V. 20.): so wäre das Mahl, zu welchem man sich hier niederliefs, schon überflüssig als das Paschamahl bezeichnet, wenn auch nicht Lukas (22, 15.) Jesum dasselbe mit den Worten eröffnen liefse: ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν. — Wenn dagegen das vierte Evangelium seine Erzählung von dem letzten Mahle mit der Zeitbestimmung: πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τῦ πάσχα, eröffnet (13, 1.), so scheint das δεῖπνον, dessen es unmittelbar darauf (V. 2.) gedenkt, ebenfalls noch vor das Paschafest zu fallen, zumal in der ganzen johanneischen Schilderung dieses Abends, welche namentlich in Bezug auf die an das Mahl sich knüpfenden Reden höchst ausführlich ist, jede Erwähnung und selbst jede Anspielung darauf, dafs hier das Paschamahl gefeiert werde,

fehlt. Wenn ferner die Aufforderung Jesu an den Verräther nach dem Essen, was er thue, schnell zu thun, von den Jüngern dahin mifsverstanden wird, ὅτι λέγει αὐτῷ ἀγόρασον, ὧν χρείαν ἔχομεν εἰς τὴν ἑορτήν (V. 29.): so bezogen sich die Festbedürfnisse doch hauptsächlich auf das Paschamahl, und kann folglich die so eben vollendete Mahlzeit nicht wohl schon das Paschamahl gewesen sein. Wenn es dann (18, 28.) weiter heifst, am folgenden Morgen seien die Juden nicht in das heidnische Prätorium gegangen, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα: so scheint auch hienach die Paschamahlzeit noch bevorgestanden zu haben. Dazu kommt, dafs (19, 14.) eben dieser folgende Tag, an welchem Jesus gekreuziget wurde, als παρασκευὴ τοῦ πάσχα bezeichnet wird, d. h. als derjenige Tag, an dessen Abend erst das Paschalamm verzehrt werden sollte: auch, wenn von dem zweiten Tag nach jener Mahlzeit, welchen Jesus im Grabe zubrachte, gesagt wird: ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ σαββάτου (19, 31.): so scheint diese besondere Feierlichkeit eben daher gerührt zu haben, dafs auf jenen Sabbat der erste Paschatag fiel, also das Osterlamm nicht schon am Abend der Gefangennehmung Jesu gefeiert worden war, sondern erst am Abend seines Begräbnisses gehalten wurde.

Diese Abweichungen sind so bedeutend, dafs manche Ausleger, um die Evangelisten nicht in Widerspruch miteinander kommen zu lassen, auch hier die alte probate Auskunft angewendet haben, sie reden gar nicht von derselben Sache, Johannes meine eine ganz andre Mahlzeit als die Synoptiker. Das johanneische δεῖπνον ist hienach ein gewöhnliches Abendessen, ohne Zweifel in Bethanien; bei diesem nahm Jesus die Fufswaschung vor, sprach vom Verräther, und fügte, nachdem dieser die Gesellschaft verlassen, noch andere Reden tröstenden und ermahnenden Inhalts hinzu, bis er endlich am Morgen des 14ten Nisan durch die Worte: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (14, 31.), die

Jünger zum Aufbruch von Bethanien und zum Gang nach Jerusalem ermahnte. Hier fallen nun die Synoptiker ein, indem sie ihn auf dem Wege nach Jerusalem die zwei Jünger zur Bestellung des Mahls aussenden lassen, hierauf das Paschamahl einfügen, von welchem Johannes schweigt, und seinerseits erst wieder mit den nach dem Paschamahl gehaltenen Reden (15, 1 ff.) eingreift [1]). Diesem Versuch gegenüber, durch Beziehung der beiderseitigen Erzählungen auf ganz verschiedene Vorfälle den Widerspruch zu vermeiden, kehrt sich nun aber die in mehreren Zügen unverkennbare Identität beider Mahlzeiten heraus. Abgesehen nämlich von einzelnen Stücken, die sich gleicherweise in beiden Relationen finden, will offenbar Johannes wie die Synoptiker das letzte Mahl schildern, welches Jesus mit seinen Schülern gehalten hat. Darauf deutet schon die Einleitung der johanneischen Erzählung hin: denn der Beweis, der ihr zufolge hier gegeben werden soll, wie Jesus die Seinigen εἰς τέλος geliebt habe, liefs sich am passendsten aus seinem letzten geselligen Zusammensein mit denselben entnehmen. Ebenso weisen die nach dem Mahle geführten Reden auf unmittelbar bevorstehenden Abschied hin, und an die Mahlzeit und die Reden schliefst sich auch bei Johannes unmittelbar der Hingang nach Gethsemane und die Gefangennehmung Jesu an. Freilich sollen dieser Ansicht zufolge die zuletzt genannten Vorgänge nur an diejenigen Gespräche sich unmittelbar anknüpfen, welche bei dem späteren, von Johannes übergangenen, Mahle geführt worden sind (Kap. 15—17.): allein, dafs zwischen 14, 31. und 15, 1. der Verfasser des vierten Evangeliums auf bewufste Weise das ganze Paschamahl ausgelassen habe, diefs, obwohl es das wunderliche ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν nicht übel zu erklären scheinen könnte, wird wohl

1) So Lightfoot, horae, p. 463 ff.; Hase, Geschichte Jesu, 2, S. 273 ff., auch Venturini, 3, S. 634 ff.

Niemand mehr im Ernst behaupten wollen. Doch, dieſs auch zugegeben, so sagt ja schon 13, 38. Jesus dem Petrus seine Verleugnung mit der Zeitbestimmung: *ἀ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ*, voraus, wie er nur bei der lezten Mahlzeit sprechen konnte, und nicht, wie hier vorausgesezt wird, bei einer früheren [2]).

Dieser Ausweg also muſs verlassen, und zugestanden werden, daſs sämmtliche Evangelisten von der gleichen Mahlzeit, der lezten, welche Jesus mit seinen Jüngern hielt, reden wollen. Und hiebei schien die Billigkeit, die man jedem Autor schuldig ist, und besonders den biblischen schuldig zu sein glaubte, den Versuch zu erfordern, ob nicht, ungeachtet sie Einen und denselben Vorgang in mehreren Beziehungen äusserst abweichend darstellen, dennoch beide Theile recht haben könnten. Es müſste sich also, was die Zeit betrifft, zeigen lassen, entweder, daſs auch die drei ersten Evangelisten wie der vierte nicht ein Paschamahl, oder, daſs auch dieser wie jene ein solches geben wolle. Ein altes Fragment [3]) hat die Aufgabe auf dem ersteren Wege zu lösen versucht, indem es leugnet, daſs Matthäus das lezte Mahl Jesu auf den Abend des 14ten Nisan, als die eigentliche Zeit für das Paschamahl, und sein Leiden auf den 15ten Nisan, als den ersten Tag des Paschafestes, setze; allein es ist nicht abzusehen, wie die ausdrücklichen Hinweisungen auf das Pascha in den Synoptikern beseitigt werden sollen. Weit allgemeiner ist daher in neuern Zeiten der Versuch gemacht worden, den Johannes auf die Seite der übrigen herüberzuziehen [4]). Sein *πρὸ τῆς ἑορτῆς τὸ πάσχα* (13, 1.) glaubte man durch die Beobachtung beseitigen zu können, wie ja an diese

2) Eine ungenügende Auskunft giebt Lightfoot, p. 482 f.

3) Fragm. ex Claudii Apollinaris libro de Paschate, in Chron. Paschal. ed. du Fresne. Paris 1688. p. 6 f. praef.

4) s. namentlich Tholuck und Olshausen, z. d. Absch.

Worte nicht unmittelbar das *δεῖπνον*, sondern nur die Bemerkung sich anschliefse, dafs Jesus gewufst habe, nun sei seine Stunde gekommen, und dafs er die Seinigen bis an's Ende geliebt habe; erst im folgenden Vers sei dann vom Mahle die Rede, auf welches also jene Zeitbestimmung sich nicht beziehe. Worauf soll sie sich dann aber beziehen? auf das Wissen, dafs seine Stunde gekommen sei? diefs ist nur eine Nebenbemerkung; oder auf die bis zum Ende bewahrte Liebe? zu dieser aber kann eine so specielle Zeitbestimmung nur dann gehören, wenn sie als ein äusserer Liebesbeweis gemeint ist, und als solcher bethätigte sie sich eben bei jenem Mahle, welches also immer der Punkt bleibt, der durch jene Tagsbestimmung fixirt werden soll. Daher vermuthet man ferner, das *πρὸ τῆς ἑορτῆς* sei aus Anbequemung an die Griechen geredet, für welche Johannes geschrieben habe: weil diese den Tag nicht wie die Juden mit dem Abend begannen: so sei ihnen das am Anfang des ersten Paschatags gehaltene Mahl als eine Mahlzeit am Vorabend des Pascha erschienen. Allein welcher verständige Schriftsteller, wenn er einen möglichen Mifsverstand des Lesers vermuthet, schreibt dann lieber gleich so, wie der Leser ihn mifsverstehen wird? — Schwieriger noch ist 18, 28, wo die Juden am Morgen nach Jesu Gefangennehmung das Prätorium nicht betreten, um sich nicht zu verunreinigen, *ἀλλ' ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα*. Doch glaubte man nach Stellen, wie 5 Mos. 16, 1. 2., wo sämmtliche in der Paschazeit zu schlachtende Opfer durch den Ausdruck פֶּסַח bezeichnet sind, *τὸ πάσχα* hier von den übrigen während der Paschawoche darzubringenden Opfern, namentlich von der gegen Ende des ersten Festtags zu verzehrenden Chagiga, verstehen zu dürfen. Allein schon Mosheim hatte richtig bemerkt, daraus, dafs bisweilen das Paschalamm einschliefslich der übrigen in der Paschazeit zu bringenden Opfer durch *πάσχα* bezeichnet werde, folge keineswegs, dafs auch diese

übrigen Opfer mit Ausschluss des Paschalamms so genannt werden können [5]). Dagegen suchten nunmehr die Freunde jener Ansicht zu ihrer Deutung der johanneischen Notiz durch die Bemerkung zu nöthigen, dass an der Paschamahlzeit, die in den Spätabend, also schon in den Anfang des folgenden Tages fiel, das Betreten eines heidnischen Hauses am Morgen, als eine nur den laufenden Tag hindurch dauernde Verunreinigung, nicht verhindert haben würde: wohl aber am Genusse der Chagiga, welche am Nachmittag, also noch an demselben Tag mit der am Morgen zugezogenen Verunreinigung, gegessen wurde, so dass also nur diese, nicht jene gemeint sein könne. Allein theils wissen wir nicht, ob der Eintritt in ein heidnisches Haus nur für den Tag verunreinigte, theils waren, wenn sich diess auch so verhielt, die Juden durch eine Verunreinigung am Morgen doch an der Selbstvornahme der vorbereitenden Geschäfte, die in den Nachmittag des 14ten Nisan fielen, wie am Schlachten der Lämmer im Tempelvorhof, verhindert. — Um endlich auch die Stelle 19, 14. in ihrem Sinn zu deuten, nehmen die Harmonisten παρασκευὴ τοῦ πάσχα von dem Rüsttag auf den Sabbat in der Osterwoche, eine Gewaltsamkeit, welche wenigstens in 19, 31, wo die παρασκευὴ als Rüsttag auf den Sabbat bezeichnet ist, keine Hülfe findet, weil hieraus nur erhellt, dass der Evangelist die Vorstellung hat, der erste Paschatag sei damals auf den Sabbat gefallen [6]).

Im Gefühl der Unmöglichkeit, die Vereinigung der Synoptiker mit Johannes in dieser einfachen Weise zu Stande zu bringen, haben andere Ausleger eine complicirtere

---

5) Diss. de vera notione coenae Domini, zu Cupworth. syst. intell. p. 22. not. 1.

6) Diese Gegenbemerkungen s. besonders bei Lücke z. d. Absch. und bei Strauss, über den Urspr. S. 127 ff.

Auskunft ergriffen. Der Schein, als ob die Evangelisten das lezte Mahl Jesu auf verschiedene Tage verlegten, soll darin seine Wahrheit haben, dafs wirklich damals entweder die Juden oder Jesus das Paschamahl auf einen andern Tag verlegt hatten. Die Juden, sagen die einen, um der Unbequemlichkeit auszuweichen, welche darin lag, dafs in jenem Jahre der erste Paschatag auf den Freitag fiel, also zwei Tage hintereinander als Sabbate hätten gefeiert werden müssen, haben das Paschamahl auf den Freitag Abend verlegt, weswegen sie am Tag der Kreuzigung sich noch vor Verunreinigung in Acht zu nehmen hatten; Jesus aber, streng am Gesetze haltend, habe es zur gehörigen Zeit, am Donnerstag Abend, gefeiert, so dafs sowohl die Synoptiker recht haben, wenn sie das lezte Mahl Jesu als ein wirkliches Paschaessen beschreiben, als auch Johannes, wenn er die Juden erst Tags darauf dem Osterlamm entgegensehen lasse [7]). Indefs hätte in diesem Fall Markus mit seiner Angabe, dafs an dem Tag, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (V. 12.), auch Jesus es habe zurichten lassen, doch nicht recht; was aber die Hauptsache ist, so gieng es zwar in gewissen Fällen an, das Pascha einen Monat später, dann aber auch am 15ten desselben, zu feiern, von einer Verlegung auf einen späteren Tag desselben Monats hingegen findet sich nirgends eine Spur. — Lieber wandte man sich daher auf die andre Seite, und nahm an, Jesus habe das Pascha auf einen früheren Tag verlegt. Aus rein persönlichem Bedürfnifs, meinten Einige, in der Voraussicht, dafs er um die eigentliche Zeit des Paschamahls schon im Grabe ruhen werde, oder doch seines Lebens bis dahin nicht mehr sicher sei, habe er in ähnlicher Weise, wie von jeher diejenigen Juden, welche an der Festreise gehindert waren, und wie die jetzigen Juden alle, ohne ein geopfertes Lamm, mit blofsen Surrogaten desselben, ein

7) Calvin zu Matth. 26, 17.

πάσχα μνημονευτικὸν gefeiert [8]). Allein erstlich hätte so Jesus nicht, wie Lukas sagt, das Pascha an dem Tag, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, auch gefeiert, dann aber hält, wer die bloſse Gedächtniſsfeier begeht, mit Aufgebung der für das Pascha bestimmten Örtlichkeit (Jerusalem) doch die Zeit desselben (Abend vom 14ten auf den 15ten Nisan) unverbrüchlich fest: wogegen Jesus dasselbe gerade umgekehrt, zwar an dem gewöhnlichen Ort, aber zu ungewöhnlicher Zeit, gefeiert haben müſste, was ohne Beispiel ist. Gegen diesen Vorwurf des Unerhörten und Eigenmächtigen hat man die von Jesu angeblich vorgenommene Verlegung dadurch zu schützen gesucht, daſs man ihn mit einer ganzen Partei seiner Volksgenossen das Pascha früher als die übrigen feiern lieſs. Wie nämlich von der jüdischen Partei der Karäer oder Scripturarier bekannt ist, daſs sie von den Rabbaniten oder Traditionariern namentlich auch in der Bestimmung des Neumonds abweichen, indem sie behaupten, die Art der lezteren, den Neumond nach dem astronomischen Calcul festzusetzen, sei eine Neuerung, wogegen sie, der alten, gesezlichen Sitte getreu, denselben nach der empirischen Beobachtung der Phase des Neulichts bestimmen: so sollen schon zu Jesu Zeit die Sadducäer, von welchen die Karäer abstammen sollen, den Neumond und mit ihm das von demselben abhängige Osterfest anders als die Pharisäer bestimmt, und Jesus, als Gegner der Tradition und Freund der Schrift, sich hierin an sie angeschlossen haben [9]). Allein abgesehen davon, daſs der Zusammenhang der Karäer mit den alten Sadducäern eine bloſse Vermuthung ist, so ist es ja eben der gegründete Vorwurf der Karäer, daſs die Bestimmung des Neumonds durch den Calcul erst nach der Zerstörung des Tempels durch die Römer aufgekommen sei: so daſs also zur

8) Grotius, zu Matth. 26, 18.

9) Iren, Diss. philol. theol. Vol. 2. p. 416 ff.

Zeit Jesu eine solche Abweichung noch gar nicht stattgefunden haben kann; ohnehin vom Paschafest findet aus jener Zeit sich keine Spur, dafs es von verschiedenen Parteien an verschiedenen Tagen gefeiert worden wäre [10]). Angenommen jedoch, jene Differenz in der Bestimmung des Neumonds habe schon damals obgewaltet, so würde die Festsetzung desselben nach der Phase, welcher Jesus gefolgt sein soll, eher ein späteres als ein früheres Pascha zur Folge gehabt haben; weswegen denn wirklich Einige vermutheten, Jesus möge sich vielmehr an den astronomischen Calcul gehalten haben [11]).

Ausser dem, was sich auf diese Weise gegen jeden einzelnen der Versuche, die Angaben der Evangelisten über die Zeit des lezten Mahles Jesu gütlich zu vereinigen, sagen läfst, entscheidet gegen alle zusammen ein Umstand, welchen erst die neueste Kritik gehörig hervorgehoben hat. Es verhält sich nämlich mit diesem Widerstreite nicht so, dafs unter gröfstentheils harmonirenden Stellen nur etwa Eine Äusserung von scheinbar entgegengesezтem Sinne vorkäme, wobei man dann sagen könnte, der Verfasser habe sich hier eines ungenauen Ausdrucks bedient, der aus den übrigen Stellen zu erklären sei: sondern alle Zeitbestimmungen der Synoptiker sind von der Art, dafs nach ihnen Jesus das wahre Pascha noch mitgefeiert haben müfste, alle johanneischen dagegen so, dafs er es nicht mitgefeiert haben kann [12]). Da sich auf diese Weise zwei unter sich differirende Gesammtheiten evangelischer Stellen gegenüberstehen, die auf zwei verschiedene Grundansichten der Referenten über die Sache hinweisen: so kann es, wie Sieffert sehr wahr bemerkt, nicht mehr als wissenschaftliche Auslegung, sondern nur als unwissenschaftliche

10) s. Paulus, exeg. Handbuch 3, 2, S. 486 ff.
11) Michaelis, Anm. zu Joh. 13.
12) Sieffert, a. a. O.; Hase, L. J. §. 124.

Willkühr und Eigensinn betrachtet werden, wenn man auf Nichtanerkennung der Differenz zwischen den synoptischen Evangelien und dem vierten bestehen will.

So hat sich denn die neuere Kritik dazu verstehen müssen, auf einer oder der andern Seite einen Irrthum anzunehmen, und zwar war es, ausser den gangbaren Vorurtheilen für das johanneische Evangelium, ein bedeutender Grund, welcher zu nöthigen schien, den Irrthum auf die Seite der Synoptiker zu verlegen. Schon jenes alte, angeblich Apollinarische Fragment wendet gegen die Meinung, dafs Jesus τῇ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων ἔπαθεν, ein, dafs sie ἀσύμφωνος τῷ νόμῳ sei, und so ist auch neuerlich wieder bemerkt worden, der auf das lezte Mahl Jesu folgende Tag werde von allen Seiten so werktäglich behandelt, dafs sich nicht denken lasse, er sei der erste Paschatag, und folglich das Mahl am Abend vorher das Paschamahl gewesen. Jesus feire ihn nicht, indem er, was in der Paschanacht verboten war, sich aus der Stadt entferne; seine Freunde nicht, indem sie seine Bestattung noch zu besorgen anfangen, und sie nur wegen Anbruchs des nächsten Tags, des Sabbats, unvollendet lassen; noch weniger die Mitglieder des Synedriums, indem sie nicht nur ihre Diener aus der Stadt zur Verhaftung Jesu senden, sondern auch persönlich Gerichtssitzung, Verhör, Urtheil und Klage bei dem Procurator vornehmen; überhaupt zeige sich durchaus nur die Furcht, den folgenden Tag, der am Abend nach der Kreuzigung anbrach, zu entheiligen, nirgends eine Sorge für den laufenden: lauter Zeichen, dafs die synoptische Darstellung jenes Mahls als eines Pascha ein späterer Irrthum sei, da in der übrigen Erzählung dieser Evangelisten selbst das Richtige, dafs Jesus den Tag vor dem Pascha gekreuzigt worden, noch unverkennbar durchscheine [13]). Diese Bemerkungen sind al-

13) Tholuck, a. a. O. 157 ff.; Sieffert und Lücke a. a. O.

lerdings von Gewicht. Zwar die erste könnte man durch den Widerstreit der jüdischen Bestimmungen über jenen Punkt vielleicht entkräften [14]); der lezten und stärksten die Thatsache entgegenhalten, daſs Verhören und Richten an Sabbaten und Festen bei den Juden nicht nur erlaubt, sondern für solche Tage wegen des Volksandrangs selbst ein gröſseres Gerichtslokal vorhanden gewesen sei, wie denn auch nach dem N. T. selbst die Juden an der ἡμέρα μεγάλη des Laubhüttenfests Diener ausschickten, um Jesum zu greifen (Joh. 7, 44 f.), und am Feste der Tempelweihe ihn steinigen wollten (Joh. 10, 31.), Herodes aber während der ἡμέραι τῶν ἀζύμων den Petrus gefangen sezen läſst, und vielleicht in eben diesen Tagen Jakobus den älteren hatte hinrichten lassen (A. G. 12, 2 f.) [15]). Daſs Jesu Hinrichtung am Paschafest habe vorgenommen werden dürfen, dafür beruft man sich theils darauf, daſs die Execution durch römische Soldaten geschehen, übrigens auch nach jüdischer Sitte üblich gewesen sei, die Hinrichtung bedeutender Verbrecher auf eine Festzeit zu versparen, um durch dieselbe auf eine desto gröſsere Menge Eindruck zu machen [16]). Allein nur so viel ist erweislich, daſs während der Festzeit, also bei'm Pascha an den fünf mittleren, weniger feierlichen Tagen, Verbrecher verurtheilt und hingerichtet werden konnten, nicht aber, daſs dieſs auch am ersten und lezten Paschatag, welche Sabbatsrang hatten,

---

14) Pesachin f. 65, 2, bei Lightfoot, p. 654: Paschate primo tenetur quispiam ad pernoctationem. Gloss.: Paschatizans tenetur ad pernoctandum in Hierosolyma nocte prima. Dagegen Tosaphoth ad tr. Pesachin 8: In Paschate Aegyptiaco dicitur: nemo exeat — usque ad mane. Sed sic non fuit in sequentibus generationibus, — quibus comedebatur id uno loco et pernoctabant in alio. Vgl. Schneckenburger, Beiträge, S. 9.

15) Tholuck, S. 244 f.

16) Tract. Sanhedr. f. 80, 1. bei Schöttgen, 1, p. 224, vgl. Paulus, a. a. O. S. 492. und Tholuck, a. a. O.

zulässig gewesen sei[17]); wie denn auch nach dem Talmud Jesus am ערב פסח d. h. am Vorabend des Pascha, gekreuzigt worden ist[18]). Ein Anderes wäre es, wenn, wie Dr. Baur nachzuweisen sucht, in dem Wesen und der Bedeutung des Pascha als eines Sühnfestes die Hinrichtung von Verbrechern, als blutige Sühne für das Volk, gelegen hätte, und die von den Evangelisten angemerkte Sitte, auf das Fest einen Gefangenen loszulassen, zu der Hinrichtung eines andern nur als die Kehrseite, wie die beiden Böcke und Sperlinge jüdischer Sühn- und Reinigungsopfer, sich verhielte[19]).

Leicht konnte freilich die urchristliche Tradition auch auf unhistorischem Wege dazukommen, Jesu letztes Mahl mit dem Osterlamm, und seinen Todestag mit dem Paschafest zu combiniren. Da nämlich schon in der apostolischen Zeit der Tod Jesu mit der Schlachtung des Paschalamms verglichen wurde (1. Kor. 5, 7.), das christliche Abendmahl aber von selbst an die Paschamahlzeit erinnerte: so lag es nahe genug, die Hinrichtung Jesu auf den ersten Paschatag zu verlegen, und seine letzte Mahlzeit, bei welcher er das Abendmahl gestiftet haben sollte, als das Paschamahl zu betrachten. Freilich, wenn der Verfasser des ersten Evangeliums als Apostel und Selbsttheilnehmer an dem letzten Mahle Jesu vorausgesetzt wird, bleibt es schwer zu erklären, wie er zu einem solchen Irrthum kommen konnte. Wenigstens reicht es nicht hin, sich mit Tholuck darauf zu berufen, je mehr das letzte mit ihrem Meister gehaltene Mahl den Jüngern über alle Paschamahle gegangen sei, desto weniger sei ihnen auf die Zeit desselben, ob es am Paschaabend selbst, oder einen Tag früher gehalten

17) Fritzsche, in Matth. p. 703 f. vgl. 755. Lücke, 2, S. 614.
18) Sanhedr. f. 43, 1, bei Schöttgen, 2, S. 700.
19) Über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes u. s. w. Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1832, 1, S. 90 ff.

worden war, angekommen [20]). Denn der erste Evangelist läfst dieſs nicht etwa nur unbestimmt, sondern er spricht ausdrücklich von einem Paschamahl, und so konnte sich ein wirklicher Theilnehmer desselben, wenn er auch noch so lange Zeit nach jenem Abend schrieb, unmöglich täuschen. Die Augenzeugenschaft des ersten Evangelisten also wird man bei dieser Ansicht aufgeben, und ihn sammt den beiden mittleren aus der Tradition schöpfen lassen müssen [21]). Der Anstoſs daran, daſs sämmtliche Synoptiker, also alle diejenigen, welche uns die vulgäre Evangelientradition der ersten Zeit aufbehalten haben, in einem solchen Irrthum übereinstimmen sollen [22]), läfst sich vielleicht durch die Bemerkung aus dem Wege räumen, daſs, so allgemein in den judenchristlichen Gemeinden, in welchen doch die evangelische Überlieferung sich ursprünglich gebildet hat, das jüdische Pascha noch mitgefeiert wurde, so allgemein sich auch der Versuch darbieten mufste, demselben durch die Beziehung auf den Tod und das lezte Mahl Jesu eine christliche Bedeutung zu geben.

Ebensowohl aber liefse sich, die Richtigkeit der synoptischen Zeitbestimmung vorausgesezt, denken, wie Johannes irrig dazukommen konnte, den Tod Jesu auf den Nachmittag des 14ten Nisan, und seine lezte Mahlzeit auf den Abend vorher zu verlegen. Wenn nämlich dieser Evangelist in dem Umstand, daſs dem gekreuzigten Christus die Beine nicht zerschlagen wurden, eine Erfüllung des ὀςῦν οὐ συντριβήσεται αὐτῷ (2 Mos. 12, 46.) findet: so konnte ihn diese Beziehung des Todes Jesu auf das Osterlamm zu der Vorstellung veranlassen, daſs um dieselbe Zeit, in welcher die Paschalämmer geschlachtet wur-

20) a. a. O. S. 167 ff.

21) Sieffert, a. a. O. S. 144 ff. Lücke, S. 628 ff.

22) Paffaeus, in Matth. p. 763. Hahn, über den Ursprung des Evang. Matth. in der Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 98.

den, am Nachmittag des 14ten Nisan, Jesus am Kreuze gelitten und den Geist aufgegeben habe [23]), also die am Abend vorher gefeierte Mahlzeit noch nicht das Paschamahl gewesen sei [24]).

Ist auf diese Weise eine mögliche Veranlassung zum Irrthum auf beiden Seiten vorhanden, und findet die innere Schwierigkeit der synoptischen Zeitbestimmung, die vielfache Verletzung des ersten Paschatags, theils in den angeführten Bemerkungen einigermaſsen ihre Erledigung, theils in der Zusammenstimmung dreier Evangelisten ein Gegengewicht: so ist vor der Hand nur der unauflösliche Widerstreit der beiderseitigen Darstellungen anzuerkennen, eine Entscheidung aber, welche die richtige sei, noch nicht zu wagen.

§. 118.

Differenzen in Betreff der Vorgänge beim lezten Mahle Jesu.

Doch nicht allein in Bezug auf die Zeit des lezten Mahles Jesu, sondern auch auf dasjenige, was bei demselben vorgegangen sein soll, gehen die Evangelisten von einander ab. Die Hauptdifferenz findet zwischen den synoptischen und dem vierten Evangelium statt; näher aber verhält es sich so, daſs nur Matthäus und Markus genau zusammenstimmen, Lukas schon ziemlich abweicht, doch im Ganzen mit seinen beiden Vorgängern immer noch einstimmiger ist, als mit seinem Nachfolger.

Gemeinsam ist sämmtlichen Evangelisten, ausser dem Mahle selbst, daſs über demselben von dem bevorstehenden Verrath des Judas gesprochen wird, und daſs während oder nach demselben Jesus dem Petrus seine Verleugnung vorherverkündigt. Aber abgesehen davon, daſs bei Johan-

---

23) vgl. Suicer, thesaur. 2, S. 613.

24) Eine andere Ansicht über die Veranlassung des Irrthums im 4ten Evangelium geben die Probabilien, S. 100 ff.

nes die Bezeichnung des Verräthers eine andere und genauere, auch von einem Erfolg begleitet ist, von welchem die übrigen nichts wissen; dafs ferner bei demselben nach dem Mahle gedehnte Abschiedsreden sich finden, welche den andern fehlen: so ist der Hauptunterschied der, dafs, während den Synoptikern zufolge Jesus bei dieser letzten Mahlzeit das Abendmahl eingesezt hat, er bei Johannes vielmehr eine Fufswaschung mit den Jüngern vornimmt.

Die drei Synoptiker unter sich haben die Stiftung des Abendmahls sammt der Verkündigung des Verraths und der Verleugnung gemein; aber Abweichung findet zwischen den beiden ersten und dem dritten schon in der Anordnung dieser Stücke statt, indem bei jenen die Verkündigung des Verraths, bei diesem die Stiftung des Abendmahls voransteht; die Vorhersagung der Verleugnung des Petrus aber nach Lukas, wie es scheint, noch im Speisesaal, nach den beiden andern aber erst auf dem Hinweg zum Oelberg vor sich geht. Dann aber bringt Lukas auch einige Stücke bei, welche die beiden ersten Evangelisten entweder gar nicht, oder nicht in diesem Zusammenhang haben: in ganz anderem Zusammenhang steht bei ihnen der Rangstreit und die Verheifsung des Sitzens auf Thronen; wogegen die Rede von den Schwertern vergeblich bei ihnen gesucht wird.

In seiner Abweichung von den beiden ersten Evangelisten hat der dritte einige Annäherung an den vierten. Gemeinsam nämlich ist dem Lukas und Johannes, dafs, wie dieser in der Fufswaschung eine auf Rangstreit sich beziehende symbolische Handlung nebst angehängten Demuthsreden hat: so Lukas wirklich einen Rangstreit und darauf bezügliche Reden meldet, welche nicht ganz ohne Analogie mit den johanneischen sind; dafs ferner auch bei ihm wie bei Johannes die Reden vom Verräther das Mahl nicht eröffnen, sondern erst nach einer symbolischen Handlung eintreten; endlich dafs auch er die Verleugnung des Petrus noch im Lokal der Mahlzeit verkündigt werden läfst.

Am meisten Schwierigkeit macht hier natürlich die Differenz, dafs bei Johannes die von den Synoptikern einstimmig berichtete Einsetzung des Abendmahls fehlt, und an ihrer Statt eine ganz andere Handlung Jesu, eine Fufswaschung, gemeldet wird. Freilich, wenn man sich durch den ganzen bisherigen Verlauf der evangelischen Geschichte mit der Annahme hindurchgeholfen hat, Johannes habe den Zweck gehabt, die übrigen Evangelien zu ergänzen, so kommt man auch über diese Schwierigkeit so gut oder so schlecht wie über die andern alle hinweg. Die Einsetzung des Abendmahls, heifst es, fand Johannes bei den drei ersten Evangelisten auf eine Weise erzählt schon vor, welche mit seiner eigenen Erinnerung völlig übereinstimmte, weswegen er sich denn nicht bewogen fand, sie zu wiederholen [1]). Allein, wenn wirklich der vierte Evangelist von den schon in den drei ersten Evangelien aufgezeichneten Geschichten nur diejenigen noch einmal erzählen wollte, an deren Darstellung er etwas zu berichtigen oder zu ergänzen fand: warum erzählt er dann die Speisungsgeschichte, an der er nichts irgend Erhebliches zu bessern weifs, noch einmal, die Stiftung des Abendmahls dagegen nicht, bei welcher ihm doch schon die Differenzen der Synoptiker in Anordnung der Scene und Fassung der Worte Jesu, hauptsächlich aber der Umstand, dafs sie, nach seiner Darstellung irrig, jene Einsetzung am Paschaabend vorgehen lassen, zur Mittheilung eines authentischen Berichts hätte veranlassen müssen? Mit Rücksicht auf diese Schwierigkeit giebt man nun wohl die Behauptung auf, der Verfasser des vierten Evangeliums habe eine Kenntnifs von den drei ersten, und die Absicht, sie zu ergänzen und zu berichtigen, gehabt: doch aber soll er die vulgäre mündliche Evangelientradition gekannt und bei seinen Lesern vorausgesezt, und in dieser Rücksicht die

1) Paulus, 3, b, S. 499. Olshausen, 2, S. 294.

Stiftung des Abendmahls, als allgemein bekannte Geschichte, übergangen haben [2]). Allein dieser Zweck einer evangelischen Schrift, nur das minder Bekannte zu erzählen, das Bekannte aber zu übergehen, läfst sich eigentlich gar nicht denken. Die schriftliche Aufzeichnung geht ja aus von Mifstrauen gegen die mündliche Überlieferung; sie will diese nicht blofs ergänzen, sondern auch befestigen, und so kann sie gerade die Hauptpunkte, welche, wie sie als die meistbesprochenen der Entstellung am meisten ausgesezt sind, so die genaueste Aufbewahrung wünschenswerth machen, am wenigsten übergehen: ebenso demnach auch Johannes die Stiftung des Abendmahls nicht, an dessen Einsetzungsworten, wenn wir die verschiedenen N. T.lichen Relationen vergleichen, frühzeitig entweder Zusätze oder Weglassungen müssen gemacht worden sein. Aber, sagt man weiter, die Stiftung des Abendmahls zu erzählen, war für den Zweck des johanneischen Evangeliums von keiner Bedeutung [3]). Wie? für den allgemeinen Zweck desselben, seine Leser zu überzeugen, ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ (20, 31.), sollte die Mittheilung einer Scene nicht von Belang gewesen sein, in welcher er als Stifter einer καινῆς διαθήκης erscheint? und für den besonderen Zweck des betreffenden Abschnitts, Jesu bis an's Ende sich gleich gebliebene Liebe ins Licht zu setzen (13, 1.), sollte es nichts ausgetragen haben, zu erwähnen, wie er seinen Leib und sein Blut den Seinen als Speise und Trank dargeboten, und damit seinen Worten, Joh. 6. Realität gegeben habe? Doch, dem Johannes soll es hier wie überall vorzugsweise nur um die tieferen Reden Jesu zu thun gewesen sein, und defswegen soll er die Einsetzung des Abendmahls übergangen, und erst mit den auf die Fufswaschung bezüglichen Reden seine Erzählung begonnen ha-

2) Lücke, 2, S. 484 f.
3) Olshausen, a. a. O.

ben [4]). Allein diese Demuthsreden kann nur ein verhärtetes Vorurtheil für das vierte Evangelium für tiefer ausgeben, als dasjenige, was Jesus bei Einsetzung des Abendmahls von dem Genusse seines Leibes und Blutes im Brot und Weine sagt.

Die Hauptsache ist nun aber, dafs uns die Harmonisten nachweisen, wo denn Johannes, wenn er doch selbst voraussetzen soll, Jesus habe bei dieser lezten Mahlzeit das Abendmahl gestiftet, dieses übersprungen habe, — dafs sie uns in der johanneischen Darstellung dieses lezten Abends die Fuge zeigen, in welche sich jener Vorgang einpassen läfst. Sehen wir uns in den Commentaren um, so scheint mehr als Eine Stelle sich zu solcher Einschiebung vortrefflich zu eignen. Olshausen meint, am Ende des 13ten Kapitels, nach der Verkündigung der Verleugnung des Petrus, sei die Stiftung des Abendmahls hineinzudenken: mit dieser habe sich die Mahlzeit geschlossen, und die folgenden Reden von 14, 1. an habe Jesus nach dem Aufbruch vom Tische stehend im Saale noch gesprochen [5]). Allein hier scheint sich Olshausen, um zwischen 13, 38. und 14, 1. einen Ruhepunkt zu bekommen, der Täuschung hinzugeben, als ob das ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν, bei welchem er Jesum vom Tische sich erheben und das folgende noch stehend sprechen läfst, schon hier, am Ende des 13ten Kapitels, stände, da es doch erst am Ende des 14ten sich findet. An unsrer Stelle ist kein Raum, um eine Scene wie das Abendmahl einzuschalten. Jesus hatte von seinem Hingang, wohin ihm die Seinigen nicht folgen könnten, gesprochen, und das vermessene Erbieten des Petrus, das Leben für ihn zu lassen, durch die Voraussage seiner Verleugnung zurückgewiesen: nun, 14, 1 ff., beruhigt er die hiedurch erschütterten Gemüther wieder, indem er sie

4) Schleiermacher, über den Urspr. S. 152.
5) 2. S. 340. 381 f.

auf den Glauben und die segensreichen Wirkungen seines Hingangs verweist. — Durch den festen Zusammenhalt dieser Redetheile zurückgewiesen, rücken andre Ausleger weiter hinauf, und glauben nach dem Abgang des Verräthers, 13, 30, die schicklichste Stelle zur Einschiebung des Abendmahls zu finden, indem der Hingang des Judas, um seinen Verrath zu vollenden, leicht die Todesgedanken in Jesu rege machen konnte, welche der Stiftung des Abendmahls zum Grunde liegen [6]). Allein nicht nur wenn man mit Lücke u. A. das ὅτε ἐξῆλθε zu dem folgenden λέγει ὁ Ἰησοῦς zieht, sondern auch ohne dieſs hat das νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου κ. τ. λ. (V. 31.), und was Jesus weiterhin (V. 33.) von seinem baldigen Hingang spricht, seine nächste Beziehung unverkennbar auf den Weggang des Judas. Denn wenn das δοξάζειν im vierten Evangelium immer die Verherrlichung Jesu bedeutet, welcher ihn sein Leiden entgegenführt, so war eben mit dem Gang des verlorenen Jüngers zu denen, welche Leiden und Tod über Jesum brachten, seine Verherrlichung und sein baldiger Hingang entschieden. — Hängen auf diese Weise die Verse 31—33. untrennbar mit V. 30. zusammen: so kann man sich bewogen finden, mit dem Abendmahl wieder etwas herabzurücken, und es dahin zu stellen, wo dieser Zusammenhang ein Ende zu haben scheinen kann: und so läſst denn Lücke die Einsetzung desselben zwischen V. 33. und 34. in der Art fallen, daſs, nachdem Jesus V. 31—33. die durch das Hinausgehen des Verräthers zerstreuten und erschrockenen Gemüther beruhigt und auf das Abendmahl vorbereitet habe, er nun V. 34 f. an die Austheilung desselben das neue Gebot der Liebe knüpfe. Allein, wie sonst schon bemerkt worden ist [7]), wenn V. 36. Petrus mit Beziehung auf V. 33. Jesum fragt, wo er denn hingehe? so

6) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 497.
7) Maier, Comm. über den Joh. z. d. St.

kann unmöglich nach jenem Ausspruch Jesu V. 33. das Abendmahl eingesezt worden sein, weil sonst Petrus das ὑπάγω durch das σῶμα διδόμενον und αἷμα ἐκχυνόμενον erklärt, jedenfalls aber sich eher zu einer Frage über die Bedeutung dieser lezteren Ausdrücke veranlaſst finden muſste. — Man muſs daher abermals aufwärts gehen, nur noch weiter als Paulus gethan hat; hier aber bietet sich, da von V. 30. bis hinauf zu V. 18. in Einem Zuge vom Verräther die Rede ist, das Gespräch über diesen aber sich wiederum untrennbar an die Fuſswaschung und die Deutung derselben schlieſst, bis zum Anfang des Kapitels keine Stelle dar, an welcher die Abendmahlsstiftung eingefügt werden könnte. Hier jedoch soll sie sich nach einem der neuesten Kritiker auf eine Weise einreihen lassen, welche den Verfasser des Evangeliums von dem Vorwurf ganz befreie, durch eine scheinbar continuirlich fortschreitende, und doch das Abendmahl überspringende Darstellung den Leser irre gemacht zu haben. Denn gleich von Anfang mache sich Johannes gar nicht anheischig, vom Mahle selbst und was dabei vorgefallen, etwas zu erzählen, sondern nur was nach dem Mahle sich begeben, wolle er berichten; wie denn das δείπνου γενομένου nach seiner natürlichsten Bedeutung heiſse: nachdem die Mahlzeit vorüber war, das ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου aber deutlich zeige, daſs die Fuſswaschung etwas erst nach dem Essen Vorgenommenes gewesen sei [9]). Allein, wenn es von Jesu nach vollbrachter Fuſswaschung heiſst: ἀναπεσὼν πάλιν (V. 12.), so war folglich die Mahlzeit noch nicht vorüber, als er sich zur Fuſswaschung erhob, und das ἐγείρεται ἐκ τοῦ δείπνου will sagen, daſs er aus dem Mahle heraus, das Essen, oder wenigstens das vorläufige zu Tische Sitzen unterbrechend, zu jenem Geschäfte aufgestanden sei. Das δείπνου γενομένου aber heiſst so wenig: nachdem ein Mahl gehal-

9) Schleiermacher, S. 152 ff.

ten war, als τῷ Ἰ. γενομένῳ ἐν Βηθανίᾳ (Matth. 26, 6.) sagen will: nachdem Jesus in Bethanien gewesen war, sondern, indem uns durch jene Wendung Johannes den Verlauf der Mahlzeit selbst [9]), wie Matthäus durch diese die Dauer des Bethanischen Aufenthalts Jesu, vorführt, so macht er sich damit anheischig, uns alles, was während jener Mahlzeit Merkwürdiges vorfiel, zu berichten, und wenn er nun die bei derselben vorgefallene Stiftung des Abendmahls nicht meldet, so bleibt diefs ein Sprung, der ihm den Vorwurf zuzieht, lückenhaft erzählt, und gerade das Wichtigste übergangen zu haben.

Wie sich also im Allgemeinen kein Grund denken liefs, warum Johannes, wenn er einmal von diesem lezten Abend sprach, die Stiftung des Abendmahls übergangen haben sollte: so findet sich auch im Einzelnen keine Stelle, wo sie in den Verlauf seiner Darstellung eingeschoben werden könnte, und es bleibt somit nichts übrig, als die Annahme, er erzähle sie nicht, weil er nichts von derselben ge[illegible]abe. Nämlich von dem Abendmahl als christlichem [illegible]s wufste er wohl, wie sein 6tes Kapitel zeigt, und mufste davon wissen, da es, wie wir aus den paulinischen Briefen abnehmen können, schon in der ersten Zeit allgemein in der Christenheit verbreitet war: das aber kann ihm unbekannt gewesen sein, dafs und unter welchen Umständen Jesus das Abendmahl förmlich eingesezt haben sollte. Einen so hochgehaltenen Gebrauch auf die Auctorität Jesu selbst zurückzuführen, lag zwar auch ihm nahe, nur that er diefs aus Unbekanntschaft mit jener synoptischen Stiftungsscene, so wie aus Vorliebe für das Geheimnifsvolle, vermöge welcher er Jesu gerne Aussprüche in den Mund legte, die, für den Augenblick unverständlich, erst aus dem späteren Erfolge Licht bekommen haben sollten, nicht so, dafs er Jesum wirklich schon den

---

9) Vgl. Lücke, S. 468.

Ritus einsetzen, sondern nur so, dafs er ihn dunkle Worte von der Nothwendigkeit, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, sprechen liefs, welche, nur aus dem nach seinem Tode in der Gemeinde aufgekommenen Abendmahlsritus verständlich, als indirekte Stiftung von diesem angesehen werden konnten.

Dafs, so wenig als Johannes von der Einsetzung des Abendmahls, die Synoptiker von der Fufswaschung etwas gewufst haben können, weil sie derselben keine Erwähnung thun, dieſs kann theils wegen der minderen Wichtigkeit der Sache und der hier mehr fragmentarischen Darstellung dieser Evangelisten nicht so bestimmt behauptet werden, theils hat, wie oben bemerkt, Lukas in dem Rangstreit V. 24 ff. etwas, das mit jener Fufswaschung, als Anlafs derselben, zusammenzuhängen, manchen Erklärern geschienen hat [10]. Ist nun aber in Bezug auf diesen Rangstreit bereits oben dargelegt, wie er, in den Zusammenhang der vorliegenden Scene nicht passend, nur einer zufälligen Ideenassociation des Erzählers seine Stelle verdanke [11]: so könnte die Fufswaschungsscene bei Johannes nur die sagenhafte Ausführung einer synoptischen Demuthsrede zu sein scheinen. Wenn nämlich bei Matthäus (20, 26 ff.) Jesus seine Jünger ermahnt, wer unter ihnen grofs sein wolle, der solle der andern διάκονος sein, gleichwie er nicht gekommen sei, διακονηθῆναι, ἀλλὰ διακονῆσαι, und wenn er dieſs hier bei Lukas (22, 27.) in der Frage ausdrückt: τίς γὰρ μείζων; ὁ ἀνακείμενος, ἢ ὁ διακονῶν; und mit der Hinweisung verbindet: ἐγὼ δὲ εἰμὶ ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν: so könnte zwar sehr wohl Jesus selbst für gut gefunden haben, diesen Ausspruch durch ein wirkliches διακονεῖν inmitten seiner, die Rolle der ἀνακείμενοι spielenden Jünger zu veranschaulichen, ebensogut

10) Sieffert, S. 153. Fuller und Olshausen, z. d. St.

11) I. Band, S. 699 f.

aber könnte man, sofern die Synoptiker von einem solchen Vornehmen schweigen, die Vermuthung fassen, es möge, sei es die Sage, wie sie dem vierten Evangelisten zu Ohren kam, oder er selbst, aus jenem Diktum dieses Faktum herausgesponnen haben [12]). Und ohne dafs ihm gerade, der Darstellung des Lukas gemäfs, jener Ausspruch Jesu als während der lezten Mahlzeit gethan zugekommen zu sein brauchte, ergab es sich aus dem ἀνακεῖσθαι und διακονεῖν von selbst, dafs die Versinnlichung dieses Verhältnisses an ein Mahl geknüpft wurde, welches dann aus leicht denkbaren Gründen am schicklichsten das lezte gewesen zu sein scheinen konnte.

Dafs hierauf nach der Darstellung bei Lukas Jesus die Jünger als solche anredet, welche bei ihm in seinen Bedrängnissen beharrt haben, und ihnen dafür verheifst, dafs sie mit ihm in seinem Reich zu Tische sitzen, und auf Thronen die 12 Stämme Israels richten sollen (V. 28—30.), das scheint in den Zusammenhang einer Scene nicht zu passen, in welcher er unmittelbar vorher einem der Zwölfe den Verrath, unmittelbar nachher einem andern die Verleugnung vorhergesagt haben soll, und in einen Zeitpunkt, in welchem die eigentlichen πειρασμοί erst bevorstanden. So wie nach einer früheren Betrachtung die Scene bei Lukas von vorne herein angelegt ist, dürfen wir den Grund der Einschaltung dieses Redestücks schwerlich in etwas Anderem, als in einer zufälligen Ideenassociation, suchen, vermöge welcher etwa der Rangstreit der Jünger den Referenten an den ihnen von Jesu verheifsenen Rang, und die Rede vom Aufwartenden und zu Tische Sitzenden an das ihnen versprochene zu Tische Sitzen im messianischen Reiche erinnern mochte.

In Bezug auf das folgende Gespräch, wo Jesus sel-

12) Zu weit hergeholt ist, was die Probabilien, S. 70 f., über die Entstehung dieser Anekdote vermuthen.

nen Jüngern bildlich sagt, von nun an würde es Noth thun, sie kauften sich Schwerter, so feindlich werde man ihnen von allen Seiten entgegentreten, sie aber ihn eigentlich verstehen, und auf zwei in der Gesellschaft vorräthige Schwerter verweisen, möchte ich am liebsten SCHLEIERMACHER'n beistimmen, welcher der Meinung ist, um das in der folgenden Erzählung vorkommende Hauen des Petrus mit dem Schwert zu bevorworten, habe der Referent dieses Redestück hiehergestellt [13]).

Die übrigen Differenzen in Bezug auf das lezte Mahl werden im Verlauf der folgenden Untersuchungen zur Sprache kommen.

§. 119.

Verkündigung des Verraths und der Verleugnung.

Wenn mit der Angabe, dafs Jesus von jeher seinen Verräther gekannt und durchschaut habe, der vierte Evangelist allein steht: so stimmen darin alle viere zusammen, dafs er bei seinem lezten Mahle vorhergesagt habe, einer seiner Jünger werde ihn verrathen.

Doch findet zuerst schon darin eine Differenz statt, dafs, während den beiden ersten Evangelisten zufolge die Reden vom Verräther die Scene eröffnen, und namentlich der Stiftung des Abendmahls vorangehen (Matth. 26, 21 ff. Marc. 14, 18 ff.): Lukas erst nach eingenommenem Mahl und gestifteter Gedächtnifsfeier (22, 21 ff.) Jesum von dem bevorstehenden Verrathe sprechen läfst; bei Johannes gehört das auf den Verräther sich Beziehende während und nach der Fufswaschung vor (13, 10—30.). Die an sich unbedeutende Frage, welcher Evangelist hier recht habe, ist den Theologen aus dem Grund überaus wichtig, weil je nach der Entscheidung derselben sich die andere Frage zu beantworten scheint, ob auch der Verräther das Abend-

13) Über den Lukas, S. 273.

mahl noch mitgenossen habe? Weder mit der Idee des Abendmahls, als des Mahls der innigsten Liebe und Vereinigung, schien sich die Theilnahme eines so fremdartigen Glieds an demselben zu vertragen, noch noch mit der Liebe und Barmherzigkeit des Herrn das, dass er sollte einem Unwürdigen zur Erhöhung seiner Schuld das Abendmahl haben mitgenieſsen lassen [1]). Diesem gefürchteten Umstand glaubte man dadurch zu entgehen, dass man, der Anordnung des Matthäus und Markus folgend, die Bezeichnung des Verräthers der Stiftung des Abendmahls vorangehen liefs, und da man nun aus Johannes wuſste, dass, nachdem er sich entdeckt und bezeichnet sah, Judas aus der Gesellschaft gegangen sei: so glaubte man annehmen zu dürfen, dass erst nach dieser Entfernung des Verräthers Jesus die Einsetzung des Abendmahls vorgenommen habe. Allein diese Abhülfe kommt nur durch unerlaubte Vermischung des Johannes mit den Synoptikern zu Stande. Denn von einer Entfernung des Judas aus der Gesellschaft weifs eben nur der vierte Evangelist, und er allein hat auch diese Annahme nöthig, weil nach ihm Judas erst jetzt seine Unterhandlungen mit den Feinden Jesu anknüpft, also, um mit ihnen einig zu werden, und Bedeckung von ihnen zu erhalten, eine etwas längere Zeit brauchte: bei den Synoptikern dagegen ist keine Spur, dass der Verräther die Gesellschaft verlassen hätte, es ist Alles so erzählt, wie wenn er erst bei dem allgemeinen Aufbruch, statt direkt in den Garten, zu den Hohenpriestern gegangen wäre, von welchen er dann, da die Unterhandlungen schon vorher angeknüpft waren, unverzüglich die nöthige Mannschaft zur Verhaftung Jesu erhalten konnte. Mag also in Anordnung der Scene Lukas oder Matthäus recht haben: nach sämmtlichen Synoptikern hat Judas, der ihnen zufolge sich

1) Olshausen, 2, S. 380.

2) So Lücke, Paulus, Olshausen.

gar nicht vor der Zeit aus der Gesellschaft entfernte, das Abendmahl mitgenossen.

Aber auch in der Art und Weise, wie Jesus seinen Verräther bezeichnet haben soll, weichen die Evangelisten nicht unbedeutend von einander ab. Bei Lukas giebt Jesus nur kurz die Versicherung, dafs die Hand seines Verräthers mit ihm über Tische sei, worauf die Jünger unter sich fragen, wer es wohl sein möge, der so etwas zu thun im Stande wäre? Bei Matthäus und Markus sagt er zuerst, einer der Anwesenden werde ihn verrathen, und als von den Jüngern ihn jeder einzeln fragt, ob er es sei? erwiedert er: der mit ihm in die Schüssel tauche; bis endlich nach einem über den Verräther ausgesprochenen Wehe dem Matthäus zufolge auch Judas jene Frage thut, worauf ihm Jesus eine bejahende Antwort giebt. Bei Johannes deutet Jesus zuerst während und nach der Fufswaschung an, dafs nicht alle anwesenden Jünger rein seien, dafs vielmehr die Schrift erfüllt werden müsse: der mit mir das Brot ifst, erhebt die Ferse gegen mich. Dann sagt er geradezu, einer von ihnen werde ihn verrathen, und als die Jünger forschend einander anblicken, wen er wohl meine, läfst Petrus durch den zunächst an Jesu liegenden Johannes fragen, wer es sei? worauf Jesus erwiedert, der, welchem er den Bissen eintauche und gebe, was er sofort dem Judas thut, mit beigefügter Erinnerung, die Ausführung seines Vorhabens zu beschleunigen; worauf dieser die Gesellschaft verläfst.

Die Harmonisten sind auch hier schnell damit fertig gewesen, die verschiedenen Scenen ineinander einzuschieben und miteinder verträglich zu machen. Da soll Jesus auf die Frage der einzelnen Jünger, ob sie es seien, zuerst mit lauter Stimme erklärt haben, einer seiner Tischgenossen werde ihn verrathen (Matth.); hierauf soll Johannes leise gefragt haben, wer es näher sei, und Jesus ihm ebenso leise die Antwort ertheilt: der, dem er den

Bissen gebe (Joh.); dann soll auch Judas, gleichfalls leise, gefragt haben, ob er es sei, und Jesus ebenso seine Frage bejaht haben (Matth.); endlich aber soll auf eine antreibende Mahnung Jesu der Verräther aus der Gesellschaft gegangen sein (Joh.) [3]). Allein dafs die zwischen Jesus und Judas gewechselte Frage und Antwort, welche Matthäus mittheilt, leise gesprochen worden sei, davon bemerkt der Evangelist nichts, auch läfst es sich nicht wohl denken, wenn man nicht das Unwahrscheinliche voraussetzen will, dafs Judas auf der andern Seite wie Johannes auf der einen neben Jesu gelegen habe; war aber die Verhandlung laut, so konnten die Jünger nicht, wie Johannes erzählt, das ὃ ποιεῖς ποίησον τάχιον auf so wunderliche Weise mifsverstehen, — und mit einer stotternden Frage von Seiten des Judas und leichthin gesprochenen Antwort Jesu wird man sich nicht im Ernst beruhigen können [4]). Auch das ist nicht wahrscheinlich, dafs Jesus, nachdem er schon die Erklärung gegeben: der mit mir in die Schüssel taucht, wird mich verrathen, zur bestimmteren Bezeichnung des Verräthers nun noch selbst ihm einen Bissen eingetaucht haben sollte: sondern beides ist wohl dasselbe, nur verschieden referirt. Erkennt man aber einmal dieſs mit Paulus und Olshausen an, so hat man bereits dem einen oder andern Bericht so viel vergeben, dafs man sich auch über die Schwierigkeit, welche in der ausdrücklichen Antwort liegt, die Matthäus Jesum dem Verräther geben läfst, nicht mit Zwang hinüberhelfen, sondern eingestehen sollte, hier zwei abweichende Berichte vor sich zu haben, deren einer nicht darauf berechnet ist, durch den andern ergänzt zu werden.

Ist man mit Sieffert und Fritzsche zu dieser Einsicht gekommen: so fragt sich nur noch, welchem von beiden

3) Hengst., in Matth. p. 707.

4) Wie Olshausen, 2, S. 402. S. dagegen Sieffert, S. 138 f.

Berichten als dem ursprünglichen der Vorzug zu geben sei? Sickert hat diese Frage mit grofser Entschiedenheit zu Gunsten des Johannes beantwortet, nicht blofs, wie er behauptet, vermöge des Vorurtheils für die angebliche Augenzeugenschaft dieses Evangelisten, sondern auch, weil sich seine Erzählung in diesem Abschnitt durch innere Wahrheit und malerische Anschaulichkeit aufs Unverkennbarste vor der des Matthäus auszeichne, welcher letztern die Spuren der Autopsie auch hier durchaus fehlen. Während nämlich Johannes das Genaueste über die Art zu sagen wisse, wie Jesus den Verräther bezeichnet habe: klinge die Erzählung des ersten Evangeliums so, als ob seinem Verfasser nur die allgemeine Notiz, dafs Jesus seinen Verräther auch persönlich bezeichnet habe, zugekommen gewesen wäre [5]). Wenn in dieser Hinsicht allerdings von der runden Antwort, die Jesus bei Matthäus (V. 25.) dem Judas giebt, nicht geleugnet werden kann, dafs sie ganz darnach aussieht, nach jener Notiz auf ziemlich trockene Weise gemacht zu sein, und in sofern der verblümteren, also doch immer wahrscheinlicheren Art, wie Johannes diese Bezeichnung wendet, nachsteht: so ist dagegen zwischen dem ὁ ἐμβάψας oder ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ bei den zwei ersten Evangelisten, und dem johanneischen ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω, das Verhältnifs ein ganz anderes; hier nämlich ist offenbar die gröfsere Bestimmtheit der Bezeichnung, mithin die geringere Wahrscheinlichkeit des Berichts, auf Seiten des vierten Evangeliums. Bei Lukas bezeichnet Jesus den Verräther nur als einen der mit ihm bei Tische Sitzenden, und auch von dem ὁ ἐμβάψας κ. τ. λ. bei Matthäus und Markus ist die Deutung, welche Kuinol und Hengstenberg [6]) von demselben geben: ei-

5) a. a. O. S. 147 ff.

6) Comm. über die Geschichte des Leidens und Todes Jesu, z. d. St.

ner von meinen Tischgenossen, unbestimmt welcher, — so irreleitend nicht, wie Olshausen sie dafür ausgiebt. Denn auch auf die Frage der einzelnen Jünger: bin ich's? konnte ja Jesus theils immer noch eine ausweichende Antwort zu geben für gut finden, theils verhielt sich zu dem früheren: εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με (V. 21.), nach Kuinöl's richtiger Bemerkung jene Antwort auch in diesem Sinne als angemessene Steigerung, indem sie das den Verrath noch besonders gravirende Moment der Tischgenossenschaft hervorhob. Wenn auch die Verfasser der beiden ersten Evangelien den fraglichen Ausdruck bereits so verstanden, als ob gerade Judas mit Jesu die Hand in die Schüssel getaucht, und somit jene Äusserung ihn persönlich bezeichnet hätte: so zeigt doch die Parallele bei Lukas, und bei Markus das dem ὁ ἐμβαπτόμενος vorgesezte εἷς ἐκ τῶν δώδεκα, dafs ursprünglich jenes nur Epexegese von diesem war, wenn es gleich vermöge des Wunsches, eine recht bestimmte Vorherbezeichnung des Verräthers von Seiten Jesu zu haben, frühzeitig in jenem andern Sinne genommen wurde. Haben wir aber so einmal eine sagenhafte Steigerung der Bestimmtheit jener Bezeichnung: so ist auch die Art, wie das vierte Evangelium den Verräther bezeichnet werden läfst, in diese Reihe zu ziehen, und zwar müfste sie nach Sieffert die ursprüngliche gewesen sein, von welcher alle übrigen ausgegangen wären. Nun aber ist sie, wenn wir das οὐ εἷπας des Matthäus zum Voraus preisgeben, die bestimmteste Bezeichnungsweise, zu welcher sich der Ausdruck: meiner Tischgenossen einer, nur als ganz unbestimmt verhält, und auch der Wink: derjenige, welcher jezt eben mit mir in die Schüssel taucht, war noch weniger direkt, als wenn Jesus selbst ihm den Bissen eintauchte und reichte. Ist es denn nun im Geist der alten Sage, die bestimmteste Bezeichnung, wenn Jesus eine solche gegeben hatte, fallen zu lassen, und auf unbestimmtere zu reduciren, also das Wunder des Vorherwissens Je-

so zu verringern? Gewiſs vielmehr das Umgekehrte: so daſs Matthäus neben dem unhistorischen Bestimmten doch zugleich noch das ursprüngliche Unbestimmte aufbewahrt, Johannes dagegen dieses ganz verloren, und nur jenes behalten hat.

Geben wir auf diese Weise dasjenige, was von persönlicher Bezeichnung des Verräthers durch Jesum erzählt wird, als *post eventum* gebildet, auf, so bleibt uns doch die allgemeine Voraussicht und Vorhersage Jesu noch, daſs überhaupt einer seiner Schüler und Tischgenossen ihn verrathen werde. Doch auch schon dieſs hat Schwierigkeiten. Daſs Jesus auf den im Kreise seiner Vertrautesten brütenden Verrath von Andern aufmerksam gemacht worden wäre, davon findet sich in den Evangelien keine Spur: nur aus der Schrift scheint er auch dieses Verhängniſs herausgelesen zu haben. Wiederholt erklärt Jesus, durch den ihm bevorstehenden Verrath werde die Schrift erfüllt (Joh. 13, 18. 17, 12. vgl. Matth. 26, 24. parall.), und im vierten Evangelium (13, 18.) führt er als diese γραφή aus Ps. 41, 10. die Worte an: *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον, ἐπῆρεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.* Die Psalmstelle bezieht sich entweder auf die bekannten treulosen Freunde Davids, Ahitophel und Mephiboseth, oder, wenn der Psalm nicht Davidisch ist, auf Unbekannte, die mit dem Dichter desselben in ähnlichem Verhältniſs standen [7]). Von messianischer Beziehung ist so wenig eine Spur, daſs selbst Tholuck und Olshausen den angegebenen Sinn als den ursprünglichen anerkennen. Nun soll aber nach dem Letzteren in dem Schicksal Davids sich das des Messias abspiegeln; nach dem Ersteren sogar David selbst auf göttlichen Antrieb oft Ausdrücke von sich gebraucht haben, welche specielle Hinweisungen auf die Schicksale Jesu enthielten. Wenn aber Tholuck dazusetzt, David selbst habe in der

7) s. de Wette, z. d. Ps.

Begeisterung diesen tieferen Sinn seiner Aussprüche nicht immer ganz begriffen: was ist dieſs anders, als ein Zugeständniſs, daſs durch die Deutung auf Christum solchen Stellen ein anderer Sinn gegeben werde, als den der Verfasser ursprünglich in dieselben gelegt hat? Daſs nun Jesus aus dieser Psalmstelle vor dem Erfolg durch natürliche Überlegung sollte herausgelesen haben, ihm stehe Verrath durch einen Freund bevor, ist um so undenkbarer, als sich keine Spur findet, daſs der Psalm unter den Juden messianisch gedeutet worden wäre: daſs aber das Göttliche in Jesu ihm eine solche Deutung an die Hand gegeben habe, ist deſswegen unmöglich, weil es eine falsche Deutung ist. Vielmehr nach dem Erfolg erst wurde der Psalmstelle eine Beziehung auf den Verrath des Judas gegeben. Das durch den gewaltsamen Tod des Messias überraschte Gemüth seiner ersten Anhänger muſs man sich in ängstlicher Geschäftigkeit denken, dieses Schicksal desselben zu begreifen, was aber bei jüdisch Gebildeten nicht hieſs, es mit Bewuſstsein und Vernunft, sondern mit der Schrift in Einklang bringen. So fanden sie nicht nur seinen Tod, sondern auch, daſs er durch die Treulosigkeit eines seiner Freunde zu Grunde gehen würde, und selbst das weitere Schicksal und Ende des Verräthers (Matth. 27, 9 f. A. G. 1, 20.) im A. T. vorhergesagt, und um für den Verrath eine A. T.liche Auctorität zu finden, bot sich am meisten jene Stelle aus Ps. 41, wo der Verfasser über Miſshandlung durch einen seiner Vertrautesten Klage führt. Diese Belege aus dem A. T. konnten die Schreiber der N. T.lichen Geschichte entweder als ihre und Anderer Reflexionen bei Meldung des Erfolgs hinzusetzen, wie die Verfasser des ersten Evangeliums und der Apostelgeschichte, wo sie das Ende des Judas referiren: oder, was noch schlagender war, sie konnten sie Jesu selbst schon vor dem Erfolg in den Mund legen, wie der Verfasser des vierten Evangeliums hier thut. Der Psalmist hatte mit seinem

אֹכֵל לַחְמִי einen solchen gemeint, der überhaupt das Brot mit ihm zu theilen pflege: leicht aber konnte es als die Bezeichnung eines solchen angesehen werden, der jezt eben mit dem in der Weissagung Gemeinten esse, und so wurde als Scene der Vorherbezeichnung ein Mahl Jesu mit seinen Jüngern, und wegen der Nähe des Erfolgs am schicklichsten das lezte, gewählt. An die Worte der Psalmstelle übrigens band man sich in der Art, wie man Jesum den Verräther bezeichnen liefs, weiter nicht, sondern nahm statt des ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον entweder das synonyme μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης, wie Lukas, oder, da den Synoptikern zufolge dieses lezte Mahl ein Paschamahl war, so wählte man mit Bezug auf die dem Paschamahl eigenthümliche Tunke das ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρυβλίον, wie Markus und Matthäus. Dieſs, zuerst ganz synonym dem ὁ τρώγων κ. τ. λ., als Bezeichnung irgend eines seiner Tischgenossen, wurde bald, da man eine persönliche Bezeichnung haben wollte, durch Mifsverstand so gewendet, als ob Judas zufällig zugleich mit Jesu in die Schüssel gegriffen hätte, und endlich wurde, um die Bezeichnung möglichst unmittelbar zu machen, der von Judas zugleich mit Jesu in die Schüssel getauchte Bissen vom vierten Evangelisten in einen solchen verwandelt, den Jesus dem Verräther eingetaucht und gegeben habe.

Auch sonst ist in der johanneischen Darstellung dieser Scene Manches, was gar nicht natürlich, wie Sieffert will, sondern vielmehr gemacht erscheint. Die Art, wie Petrus sich der Vermittlung des Schoofsjüngers bedienen mufs, um von Jesu einen näheren Wink über den Verräther herauszubringen, wie sie den Synoptikern fremd ist, so gehört sie auch nur zu der unhistorischen Wendung, welche, wie oben auseinandergesezt, das vierte Evangelium dem Verhältnifs der beiden Apostel giebt. Die unter einer Handlung der Freundschaft, wie das Reichen des Bissens, verborgene Bezeichnung im schlimmen Sinne ferner

hat immer etwas Unwahres und Widriges, was man auch von zum Grunde liegenden Absichten, den Verräther noch zu rühren u. dergl., erdenken mag. Endlich auch das ὃ ποιεῖς, ποίησον τάχιον, man mag es zu mildern suchen, wie man will [8]), ist doch immer hart, und mit einem gewissen Trotz dem hereinbrechenden Schicksal gegenüber gesprochen, und ehe ich die Worte durch irgend eine Künstelei als von Jesu gesprochene rechtfertige, stimme ich lieber dem Verfasser der Probabilien bei, welcher in denselben das Bestreben des vierten Evangelisten sieht, die gewöhnliche Darstellung, welcher zufolge Jesus den Verrath voraussusste und nicht hinderte, durch die Wendung, er habe den Verräther sogar zur Beschleunigung seines Vorhabens aufgefordert, zu überbieten [9]).

Wie dem Judas den Verrath, so soll Jesus dem Petrus die Verleugnung vorhergesagt haben, und zwar mit der besondern genauen Zeitbestimmung, dass, ehe am nächsten Frühmorgen der Hahn (nach Markus zweimal) krähe, Petrus ihn dreimal verleugnet haben werde (Matth. 26, 33 ff. parall.), was den Evangelien zufolge aufs Genauste eingetroffen ist. Nicht mit Unrecht ist hier von rationalistischer Seite bemerkt worden, die Erstreckung der Sehergabe auf solche Nebenzüge, wie der Hahnenschrei, müsse Befremden erregen; ebenso, dass Jesus, statt zu warnen, vielmehr den Erfolg wie unvermeidlich vorhersage [10]), was allerdings ganz nach der Art des tragischen Fatums der Griechen lautet, wo der Mensch in das ihm vom Ora-

8) s. Lücke und Tholuck, z. d. St.

9) p. 62: reliqui quidem narrant evangelistae, servatorem scivisse proditionis consilium, nec impedivisse; ipsum vero excitisse Judam ad proditionem, nemo eorum dicit, neque convenit hoc Jesu.

10) Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 538. L. J. 1, b, S. 192. Hase, L. J. §. 137.

kel Vorhergesagte, indem er es vermeiden will, dennoch hineingeräth. Freilich, wenn dann Paulus weder das ἀ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ, noch das ἀπαρνεῖσθαι, noch das τρὶς in der genauen, wörtlichen Bedeutung gesprochen wissen will, sondern der ganzen Rede nur den ungefähren und problematischen Sinn giebt: so leicht zu erschüttern sei die vermeinte Festigkeit des Jüngers, daſs zwischen jezt und dem nächsten Morgen schon Ereignisse eintreten können, die ihn veranlassen würden, mehr als Einmal an ihm irre und ihm untreu zu werden: so ist dieſs nicht die rechte Art, die Schwierigkeit des evangelischen Berichts aus dem Wege zu räumen; die Jesu in den Mund gelegten Worte stimmen mit dem nachherigen Erfolg so genau überein, daſs hier an ein bloſs zufälliges Zusammentreffen nicht gedacht werden kann. Sondern in diesem Zusammenhang von lauter *vaticiniis post eventum* werden wir auch hier annehmen müssen, daſs, nachdem wirklich Petrus in jener Nacht Jesum mehrmals verleugnet hatte, die Vorherverkündigung davon Jesu in den Mund gelegt wurde, mit der üblichen Zeitbestimmung vom Hahnenschrei [11]), und mit der Reduktion auf die runde Zahl von drei Verleugnungsfällen. Daſs diese Zeit- und Zahlbestimmung in der evangelischen Überlieferung stehend blieb (ausser daſs Markus, ohne Zweifel durch eine willkührliche Künstelei, um dem τρὶς der Verleugnung gegenüber auch den Hahnenschrei durch eine Zahl zu bestimmen, von einem zweimaligen Rufen des Hahns spricht), dieſs scheint sich aus der Anschaulichkeit und Behaltbarkeit jener frühzeitig gewählten Ausdrücke, die sich ganz zu einer stehenden Bestimmung eigneten, ohne allzu groſse Schwierigkeit zu erklären.

Daſs endlich Jesus auch den übrigen Jüngern voraussagt, sie werden in der bevorstehenden Nacht alle an

11) vgl. Lightfoot und Paulus, z. d. St.

ihm irre werden, ihn verlassen und sich zerstreuen (Matth. 26, 31. parall. vgl. Joh. 16, 32.), hat wohl ebensowenig Anspruch, als wirkliche Weissagung festgehalten zu werden, zumal hier die zwei ersten Evangelisten in dem γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης, die A. T. liche Stelle (Zach. 13, 7.) selber an die Hand geben, welche, zunächst von den Anhängern Jesu zur eigenen Verständigung über den Tod ihres Meisters und dessen zunächst traurige Folgen aufgesucht, bald Jesu selbst als Verhersagung dieser Erfolge in den Mund gelegt wurde.

§. 120.

Die Einsetzung des Abendmahls.

Bei dem lezten Mahle war es, nach dem Bericht der drei ersten Evangelisten, mit welchem auch der Apostel Paulus (1 Kor. 11, 23 ff.) zusammenstimmt, daſs Jesus dem ungesäuerten Brot und dem Weine, was nach der Sitte des Paschafestes [1]) er als Familienhaupt unter seine Schüler zu vertheilen hatte, eine Beziehung auf seinen nahe bevorstehenden Tod gegeben hat. Während des Essens nämlich soll er einen Brotkuchen genommen, nach gesprochenem Dankgebet ihn gebrochen und seinen Jüngern gereicht haben, mit der Erklärung: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, wozu Paulus und Lukas noch setzen: τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον oder κλώμενον, — und ebenso hierauf, bei Paulus und Lukas nach dem Essen, soll er ihnen einen Becher Weins mit den Worten hingegeben haben: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, oder, nach Paulus und Lukas: ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ περὶ πολλῶν, oder ὑπὲρ ὑμῶν, ἐκχυνόμενον, wozu Matthäus noch setzt:

1) vgl. über diese vornämlich Lightfoot, horae p. 474 ff., und Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 511 ff.

εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Paulus aber, was er und Lukas auch schon oben beim Brote hatten: τοῦτο ποιεῖτε (Paulus beim Wein ὁσάκις ἂν πίνητε) εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν).

Der Streit der Confessionen über die Bedeutung dieser Worte, ob sie eine Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi, oder ein Vorhandensein von Leib und Blut Christi mit und unter jenen Elementen, oder endlich dieſs ausdrücken, daſs Brot und Wein Christi Leib und Blut bedeuten sollen, ist als obsolet zu bezeichnen, und sollte wenigstens exegetisch deſswegen nicht mehr nachgeführt werden, weil er auf einer unrichtigen Disjunktion beruht. Nur in der Übertragung in das abstraktere Bewuſstsein des Abendlandes und der neuern Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem τοῦτό ἐστι dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung: so ist das zu viel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz *cum et sub specie etc.*: so ist dieſs zu künstlich; übersezt man aber: dieſs bedeutet: so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unsrer Evangelien war das Brot im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brot verwandelt sei? so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genuſs des Leibes mit und unter der Gestalt des Brots gesprochen: so würden sie dieſs nicht verstanden; hätte man geschlossen, daſs mithin das Brot den Leib bloſs bedeute: so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben.

Hierüber also verlohnt es sich nicht, weiter zu streiten; eher kann die Frage interessiren, ob Jesus jene eigenthümlich bedeutsame Brot- und Weinaustheilung nur als einen Akt des Abschieds von seinen Jüngern, oder ob er dieselbe in der Absicht vorgenommen habe, daſs sie

auch nach seinem Hingang von seinen Anhängern zum Andenken an ihn gefeiert werden sollte? Hätten wir blofs die Berichte der beiden ersten Evangelisten — diefs geben hier selbst orthodoxe Theologen zu [2]) — so wäre kein entscheidender Grund zu der lezteren Annahme vorhanden: allein entscheidend scheint bei Paulus und Lukas der Zusaz: τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, welchem zufolge Jesus offenbar die Absicht hatte, ein Gedächtnifsmahl zu stiften, das nach Paulus die Christen feiern sollten, ἄχρις οὗ ἂν ἔλθῃ. Allein eben von diesen Zusätzen hat man neuerlich vermuthet, sie möchten nicht ursprünglich Worte Jesu gewesen sein, sondern bei der Abendmahlsfeier in der ersten Gemeinde möge der austheilende Vorsteher die Gemeindeglieder aufgefordert haben, dieses Mahl auch ferner zum Andenken Christi zu wiederholen, und aus diesem urchristlichen Ritual seien dann die Worte zu der Rede Jesu geschlagen worden [3]). Gegen diese Vermuthung sollte man nicht mit Olshausen die Auctorität des Apostels Paulus in der Überspannung geltend machen, dafs laut seiner Versicherung: παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, er hier aus einer unmittelbaren Offenbarung Christi, ja dafs Christus selbst hier aus ihm spreche: da doch, wie selbst Süskind zugegeben, und neuerlich Schulz aufs Bündigste bewiesen hat [4]), παραλαμβάνειν ἀπό τινος nicht ein unmittelbares Bekommen von einem, sondern nur ein mittelbares Überkommen von einem her, also durch Überlieferung, bedeuten kann. Hat aber Paulus jenen Zusaz nicht von Jesu selbst gehabt: so glaubt zwar Süskind beweisen zu können, er müsse ihm von einem Apostel mitgetheilt oder mindestens bestätigt worden sein, und meint in der Weise seiner Schule

2) Süskind, in der Abhandlung: hat Jesus das Abendmahl als einen mnemonischen Ritus angeordnet? in s. Magazin 11, S. 1 ff.

3) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 527.

4) Über das Abendmahl, S. 217 ff.

durch eine Reihe abstrakter Disjunktionen sichere Mauthlinien ziehen zu können, welche das Eindringen einer unhistorischen Sage in diesem Stücke verhindern sollen: allein die strenge Urkundlichkeit unsrer Tage darf von einer werdenden Religionsgesellschaft nicht erwartet werden, deren an verschiedenen Orten befindliche Theile noch keinen geordneten Zusammenhang und meistens nur mündlichen Verkehr hatten. Hienach das τῦτο ποιεῖτε u. s. f. für einen späteren Zusaz zu den Worten Jesu zu halten, dazu darf man sich allerdings nicht durch falsche Gründe bewegen lassen, wie dafs es gegen die Demuth Jesu verstofsen haben würde, sich selbst eine Gedächtnifsfeier zu stiften [5]) u. dergl.: wohl aber wird neben dem Stillschweigen der beiden ersten Evangelisten das in Betracht kommen, dafs, wie überhaupt eine Gedächtnifsfeier natürlicher aus dem Bedürfnifs der Zurückbleibenden, als aus dem Plane des Scheidenden hervorgeht, so auch jene Worte weit eher darnach lauten, das Bewufstsein der ersten Gemeinde, als eine Verordnung Jesu auszusprechen.

Demnach soll nun beim Anblick des gebrochenen Brots und ausgegossenen Weines Jesum eine Ahnung seines nahen gewaltsamen Todes angewandelt, er soll in jenem ein Bild seines hinzurichtenden Leibes, in diesem seines zu vergiefsenden Blutes erblickt, und diesen augenblicklichen Eindruck gegen seine Jünger ausgesprochen haben [6]). Einen solchen tragischen Eindruck aber konnte Jesus nur bekommen, wenn er seinen gewaltsamen Tod mit Bestimmtheit in der Nähe sah. Er müfste also namentlich um den Verrath des Judas gewufst haben, der sein Ende beschleunigte: aber eben hievon haben wir uns kritisch noch nicht überzeugen können, sondern eine Zurücktragung aus dem

5) Kaiser, bibl. Theol. 2, a, S. 30. Strauss, das h. Abendm. S. 61.

6) Paulus, a. a. O. S. 519 ff. Kaiser, a. a. O. S. 37 ff.

Erfolg vermuthen müssen. Spricht nun Jesus bei der Darreichung des Brotes und Kelches so bestimmt von dem, was ihm bevorstand, als ob es schon geschehen wäre: wie, wenn wir hier wirklich nur die Wörte von solchen hätten, denen der Tod Jesu ein schon Geschehenes war, und welche nun ihre Gedanken über denselben dem scheidenden Meister in den Mund legten? Wein und Brot hatte Jesus, wenn er wirklich noch das Pascha mit seinen Jüngern feierte, sammt dem Fleisch des Lamms ihnen ausgetheilt, und nach jüdischer Sitte erklärende Worte dazu gesprochen, welche der Erinnerung an den Auszug aus Ägypten gewidmet waren [7]). Als nun so überraschend schnell auf jenes Pascha der gewaltsame Tod Jesu gefolgt war: da wurde seinen Anhängern am Paschafest eben das das Wichtigste, dafs es Jesus noch kurz vor seinem Tode mit ihnen gefeiert hatte; die Erklärungen, welche er ihnen nach der Sitte des Festes von dem alten Ursprung desselben gegeben hatte, fielen hinweg, und an ihre Stelle traten Erklärungen, welche gleichsam den neuen, christlichen Ursprung dieser Feier, nämlich den Tod Jesu, betrafen. Der ersten Christengemeinde war hinfort das am Pascha gebrochene Brot nicht mehr Erinnerung an die Drangsal ihrer Väter in Ägypten, sondern an die Leiden ihres Messias, ebenso war der Becher ein כוס הברכה für sie insofern, als sie in seinem rothen Weine das vergossene Blut ihres Messias er-

7) 2 Mos. 12, 26 f. ist den Israëliten geboten, wenn ihre Kinder sie fragen werden, was sie da feiern, sollen sie antworten: es ist das Paschaopfer Jehova's, der die Kinder Israël verschonte in Ägypten, u. s. f. Diess wurde nun zum Ritual bei der Paschafeier, s. Lightfoot, p. 475 f.: admovetur iterum mensa, et tum dicit ille (pater familiās): hoc est Pascha, quod comedimus ideo, quia Deus transiit per domos patrum nostrorum in Aegypto. — Elevat manu sua azyma et dicit: azyma haec comedimus, quia non erat spatium farinae conspersae patrum nostrorum ut fermentaretur etc.

blickten, und diese Deutungen wurden Jesu statt derjenigen, welche er der Sitte gemäfs bei jenem lezten Mahl gegeben hatte, in den Mund gelegt. Dafs zur Vergegenwärtigung des Leibes Jesu nicht das Paschalamm, sondern das Brot genommen wurde, hatte seinen Grund vielleicht in der Scheue, dem Hauptbestandtheil des Paschamahls seine jüdische Bedeutung zu nehmen, so wie in der frühzeitig hervortretenden Neigung, dieses Gedächtnifsmahl vom Pascha zu lösen, und in öfterer Wiederholung zu begehen. Dafs aber bei dem das Blut Jesu vorstellenden Weine die Bezeichnung: τὸ αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης gewählt wurde, hat seinen Grund in der Rücksicht auf die Stelle 2. Mos. 24, 8, wo Moses von dem Blut, mit welchem er zur Abschliefsung des Bundes zwischen Jehova und dem Volk in Bezug auf das Sinaitische Gesez die Israëliten besprengte, sagt: ἰδὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο Κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων (LXX.).

Doch dafs Jesus bei jenem Mahle bereits sein unmittelbar bevorstehendes Ende vorhergesehen, scheint die Versicherung zu beweisen, welche er nach sämmtlichen synoptischen Berichten seinen Jüngern giebt, dafs er von dem Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken werde, bis er es neu geniefsen werde im Reich seines Vaters. Sehen wir jedoch, wie bei Lukas dieser Versicherung in Bezug auf den Wein die Erklärung Jesu vorangeht, das Pascha werde er nicht mehr geniefsen bis zur Erfüllung im Gottesreich, so ist wohl ursprünglich auch unter dem γένημα τῆς ἀμπέλου nicht Wein überhaupt, sondern speciell der Paschatrunk verstanden gewesen, wovon man auch bei Matthäus und Markus in dem τούτου, welches sie zu γενήματος setzen, eine Spur entdecken kann. Von Mahlzeiten im messianischen Reich sprach Jesus, gemäfs den Vorstellungen seiner Zeit, öfters, und so mag er erwartet haben, dafs in demselben namentlich das Paschamahl mit besonderer Feierlichkeit werde begangen werden. Wenn er nun

versichert, dieses Mahl nicht mehr in diesem, sondern erst in jenem Äon wieder zu genieſsen: so liegt darin erstens nicht, wie, wenn er von Essen und Trinken überhaupt spräche, daſs schon in den nächsten Tagen, sondern nur, daſs vor Ablauf eines Jahrs das Verweilen in dieser vormessianischen Weltordnung für ihn ein Ende haben werde; dieses Ende aber, zweitens, muſs er sich keineswegs durch seinen Tod, sondern kann sich dasselbe auch durch den Eintritt des messianischen Reichs herbeigeführt gedacht haben, und die bestimmte Versicherung, welche die Evangelisten ihm in den Mund legen, kann vielleicht nur ein Wunsch gewesen sein. Wie nämlich die späteren Juden bei der Paschamahlzeit sprachen: dieſs Pascha feiern wir *praesenti anno heic, futuro in terra Israël* [8]): so konnte vor der Zerstörung des Tempels und der Zerstreuung des Volks der messianisch-gesinnte Israëlit beim Pascha wünschen, es nur dieſsmal noch im שלם ירוה, das nächstemal im Reiche des Messias zu feiern [9]).

---

8) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 514, aus Rittangel, libra veritatis et de Paschate tractatus.

9) Wenigstens bei den späteren Juden wurde das Paschafest in eine Beziehung zum Messias gesetzt, und die Befreiung Israels durch ihn eben in der Paschanacht erwartet. Tanchuma p. 75, 1 (bei Wetstein): XV die Nisan natus est Isaacus, eo liberati sunt ex Aegypto, et eodem liberabuntur ex servitute regnorum. Vgl. Schemoth R. 18. und Rosch haschana f. 11, 1. bei Wetstein zu Matth. 26, 26. und Rittangel bei Paulus, a. a. O. S. 515.

Drittes Kapitel.

Gang nach dem Oelberg, Gefangennehmung, Verhör, Verurtheilung und Kreuzigung Jesu.

§. 121.

Jesu Seelenkampf im Garten.

Den synoptischen Berichten zufolge gieng Jesus sogleich nach Beendigung des Mahles und Absingung des Hallel, wie er überhaupt während dieser Festzeit ausserhalb Jerusalems zu übernachten pflegte (Matth. 21, 17. Luc. 22, 39.), hinaus an den Oelberg, in ein χωρίον (bei Joh. κῆπος), Gethsemane genannt (Matth. 26, 30. 36. parall.), wohin ihn Johannes, mit der ausdrücklichen Erwähnung, dafs es über den Bach Kidron gegangen sei, erst nach einer langen Reihe von Abschiedsreden (Kap. 14—17.), auf welche wir später zu reden kommen werden, aufbrechen läfst. Während an die Ankunft Jesu im Garten Johannes unmittelbar die Gefangennehmung knüpft: schieben die Synoptiker noch diejenige Scene dazwischen, welche man als den Seelenkampf Jesu zu bezeichnen pflegt.

Ihre Berichte hierüber sind nicht gleichlautend. Nach Matthäus und Markus nimmt Jesus, indem er die übrigen Jünger zurückbleiben heifst, seine drei Vertrautesten, den Petrus und die Zebedaiden, mit sich, wird von Bangigkeit und Zagen überfallen, erklärt den Dreien, bis zum Tode betrübt zu sein, und reifst sich auch von ihnen, indem er sie wach zu bleiben ermahnt, los, um für sich ein Gebet verrichten zu können, in welchem er, das Angesicht auf die Erde gebeugt, in der bekannten Weise um Abwendung

des Leidenskelchs fleht, übrigens Alles dem Willen seines Vaters anheimstellt. Wie er wieder zu den Jüngern kommt, findet er sie schlafend, ermahnt sie abermals zur Wachsamkeit, entfernt sich dann noch einmal und wiederholt das vorige Gebet, worauf er seine Jünger wieder schlafend antrifft. Zum drittenmal entfernt er sich nun, um das Gebet zu wiederholen, und wiederkommend findet er zum drittenmal die Jünger schlafend, erweckt sie aber jezt, um dem nahenden Verräther entgegenzugehen. — Von den beiden Dreizahlen, welche in dieser Erzählung der beiden ersten Evangelisten eine Rolle spielen, hat Lukas nichts, sondern nach ihm entfernt sich Jesus von sämmtlichen Jüngern, nachdem er sie zur Wachsamkeit ermahnt, ungefähr auf eines Steinwurfs Weite, und betet knieend, nur Einmal, aber fast mit denselben Worten, wie ihn die beiden andern beten lassen, kehrt dann zu den Jüngern zurück und erweckt sie, weil Judas mit der Schaar sich nähert. Dafür hat nun aber Lukas in der einzigen Gebetsscene, von welcher er weiſs, zwei Umstände, die den übrigen Berichterstattern fremd sind, daſs nämlich während des Gebets, unmittelbar ehe der heftigste Seelenkampf eintrat, ein Engel erschienen sei, Jesum zu stärken, während der darauf gefolgten ἀγωνία aber Jesus Schweiſs, wie zur Erde fallende Blutstropfen, vergossen habe.

Von jeher ist an diesem Vorgang in Gethsemane Anstoſs genommen worden, weil in demselben Jesus eine Schwäche und Todesfurcht zu zeigen scheint, welche man ihm unangemessen glauben könnte. Ein Celsus und Julian haben, in Rücksicht ohne Zweifel auf die groſsen Muster eines sterbenden Sokrates und anderer heidnischen Weisen, das Zagen Jesu vor dem Tode geschmäht [1]); ein

1) Orig. c. Cels. 2, 24: λέγει (ὁ Κέλσος)· τί ἂν ποτνιᾶται, καὶ ὀδύρεται, καὶ τὸν τῆ ὀλέθρῳ φόβον εὔχεται παραδραμεῖν, λέγων κ. τ. λ.; — Julian in einem Fragment Theodor's von Mops

Vanini sein eigenes Benehmen bei bevorstehender Hinrichtung kühn über das von Jesu gestellt [2]), und im *evangelium Nicodemi* schliefst der Satan aus dieser Scene, dafs Christus ein blofser Mensch gewesen [3]). Die Ausflucht des Apokryphums, die Betrübnifs Jesu sei nur Verstellung gewesen, um dem Teufel zum Kampf mit ihm Muth zu machen [4]), ist nur das Eingeständnifs, dafs es eine wirkliche Betrübnifs jener Art bei Jesu nicht zu denken weifs. Daher berief man sich auf den Unterschied der beiden Naturen in Christo, und schrieb die Betrübnifs und die Bitte um Abnahme des *ποτήριον* der menschlichen, die Ergebung in das *θέλημα* des Vaters aber der göttlichen Natur zu [5]). Da jedoch dieſs theils eine unzulässige Trennung im Wesen Jesu zu setzen, theils das Zagen auch nur seiner menschlichen Natur vor bevorstehenden körperlichen Leiden ihm nicht wohl anzustehen schien: so gab man seiner Bangigkeit einen geistigen Bezug, und machte sie zu einer sympathetischen, indem es nun die Ruchlosigkeit des Judas, die Gefahr, welche seinen Jüngern drohte, und das Schicksal, welches seinem Volke bevorstand, gewesen sein

---

vestia, bei Münter, Fragm. Patr. graec. Fasc. 1, p. 121: *ἀλλὰ καὶ τοιαῦτα προσεύχεται, φησιν, ὁ Ἰ., οἷα ἄθλιος ἄνθρωπος, συμφορὰν φέρειν εὐκόλως δ δυνάμενος, καὶ ὑπ' ἀγγέλου, θεὸς ὤν, ἐνισχύεται.*

2) Gramond. hist. Gall. ab exc. Henr. IV. l. 3, p. 211: Lucilius Vanini — dum in patibulum trahitur — Christo illudit in haec eadem verba: illi in extremis prae timore imbellis cudor: ego imperterritus morior.

3) Evang. Nicod. c. 20, bei Thilo, 1, S. 702 ff.: *ἐγὼ γὰρ οἶδα, ὅτι ἄνθρωπός ἐστι, καὶ ἤκουσα αὐτῶ λέγοντος· ὅτι περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου.*

4) Ebendas. S. 706, erwiedert Hades dem Satan: *εἰ δὲ λέγεις, ὅτι ἤκουσας αὐτῶ φοβούμενα τὸν θάνατον, παίζων σε καὶ γελῶν ἔφη τοῦτο, θέλων, ἵνα σε ἀρπάσω ἐν χειρὶ δυνατῇ.*

5) So schon Origenes, c. Cels. 2, 25.

soll, was ihm solche Traurigkeit verursachte [6]). Seine Spitze erreichte dieses Streben, den Schmerz Jesu von aller sinnlichen Beimischung und Beziehung auf seine eigene Person zu reinigen, in der kirchlich gewordenen Ansicht, dafs Jesus in das Mitgefühl der Sündenschuld der ganzen Menschheit versetzt gewesen sei, und Gottes Zorn über dieselbe stellvertretend empfunden habe [7]); wobei nach der Ansicht von Einigen sogar der Teufel selbst mit Jesu gerungen haben soll [8]).

Doch von einem solchen Grunde der Bangigkeit Jesu steht nichts im Texte, vielmehr, wie sonst (Matth. 20, 22 f. parall.), so mufs auch hier das ποτήριον, um dessen Abnahme Jesus bitte, von seinem eigenen körperlichen Leiden und Tode verstanden werden. Zugleich liegt jener kirchlichen Ansicht eine unbiblische Vorstellung von der Stellvertretung zum Grunde. Jesu Leiden ist allerdings auch schon in der Vorstellung der Synoptiker ein stellvertretendes für die Sünden Vieler; allein die Stellvertretung besteht nach ihnen nicht darin, dafs Jesus unmittelbar diese Sünden und das ihretwegen der Menschheit gebührende Leiden zu empfinden bekäme: sondern für jene Sünden, und um ihre Strafe aufzuheben, wird ihm ein persönliches Leiden aufgelegt. Wie ihn also am Kreuze nicht

---

6) Hieron. Comm. in Matth. z. d. St.: Contristabatur non timore patiendi, qui ad hoc venerat, ut pateretur, sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et rejectionem populi Judaeorum, et eversionem miserae Hierusalem.

7) Calvin, Comm. in harm. evangg. zu Matth. 26, 37: Non — mortem horruit simpliciter, quatenus transitus est e mundo, sed quia formidabile Dei tribunal illi erat ante oculos, judex ipse incomprehensibili vindicta armatus, peccata vero nostra, quorum onus illi erat impositum, sua ingenti mole eum premebant. Vgl. Luther's Hauspostille, die erste Passionspredigt.

8) Lightfoot, p. 884 f.

direkt die Sünden der Welt, und der auf diese sich beziehende Zorn Gottes, sondern die ihm beigebrachten Wunden, sammt seiner ganzen jammervollen Lage, in welche er freilich um der Sünden der Menschheit willen versezt war, schmerzten: so war es der Vorstellung der Evangelisten zufolge auch in Gethsemane nicht unmittelbar das Gefühl des Elends der Menschheit, sondern das Vorgefühl seines eigenen, allerdings an der Stelle der Menschheit zu übernehmenden Leidens, was ihn in jene Bangigkeit versezte.

Von der unhaltbar befundenen kirchlichen Ansicht des Seelenkampfs Jesu ist man in neuerer Zeit einerseits in rohen Materialismus zurückgefallen, indem man die Stimmung, welche man ethisch rechtfertigen zu können verzweifelte, zu einer rein physischen machte, und Jesu in Gethsemane eine Übelkeit zustossen liefs [9]); eine Ansicht, welche Paulus mit einer Strenge, die er nur fleissiger auch gegen seine eigenen Erklärungen hätte kehren sollen, für eine unschickliche, textwidrige Umdeutung erklärt, dabei aber dennoch die Heumann'sche Hypothese nicht unwahrscheinlich findet, dafs zu dem innern Schmerz eine leibliche Erkältung in dem vom Kidron durchschnittenen Thalgrund wenigstens hinzugekommen sei [10]). Von der andern Seite hat man der Scene mit moderner Empfindsamkeit aufzuhelfen gesucht, und das Freundschaftsgefühl, den Trennungsschmerz, die Abschiedsgedanken, als dasjenige betrachtet, was Jesu Inneres so zerrissen habe [11]); oder ein trübes Gemisch von dem Allem, von selbstischem und theilnehmendem, sinnlichem und geistigem Schmerz vorausgesezt [12]). Paulus deutet das εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω τὸ

9) Tzschirner, krit. Comm. S. 418 ff.

10) a. a. O. S. 554 f. Anm. 549.

11) Schwarz, zur Erläuterung des N. T., in Ersch und Gruber's Biblioth. 9, S. 1012 ff.

12) Hase, Geschichte Jesu, 2, S. 322 ff. Kuinöl, in Matth. p. 719.

πονηρὸν als rein moralische Ängstlichkeit Jesu, ob es wirklich Gottes Wille sei, dafs er sich dem nächstbevorstehenden Angriff hingebe, ob es nicht vielmehr gottgefälliger wäre, dieser Gefahr noch auszuweichen: er macht nur blofsen Anfrage an Gott, was offenbar die dringendste Bitte ist.

Während Olshausen sich in die kirchliche Ansicht zurückwirft, und den Machtspruch thut, die Ansicht, als hätte das äusserliche, körperliche Leiden den Kampf in Jesu hervorgerufen, müsse als eine das Wesen seiner Erscheinung vernichtende entfernt werden: haben Andere richtiger anerkannt, dafs hier allerdings der zum Affekt gewordene Wunsch, des bevorstehenden furchtbaren Leidens überhoben zu sein, die Schauer der sinnlichen Natur vor ihrer Vernichtung, sich zeigen [13]). Was nun aber auch von jeher bemerkt worden ist, um eine solche Weichheit der Stimmung Jesu von jedem Vorwurfe zu befreien: dafs die schleunige Überwindung der widerstrebenden Sinnlichkeit jeden Schein des Sündhaften wieder entferne [14]); dafs das Beben der sinnlichen Natur vor ihrer Vernichtung zu ihren wesentlichen Lebensäusserungen gehöre [15]); dafs, je reiner die menschliche Natur in einem sei, desto empfindlicher sie gegen Schmerz und Vernichtung sich verhalte [16]); dafs das Durchempfinden und Überwinden des Schmerzes gröfser sei als eine stoische Unempfindlichkeit gegen denselben [17]): immer bleibt doch die auch von Olshausen getheilte Bedenklichkeit, dafs ein solches Zagen vor körperlichem Schmerz und Tod Jesum unter einen Sokrates und manche Andere herunterzusetzen scheinen könnte.

---

13) Ullmann, über die Unsündlichkeit Jesu, in s. Studien, 1, S. 61. Hasert, ebendas. 3, 1, S. 66 ff.

14) Ullmann, a. a. O.

15) Hasert, a. a. O.

16) Luther, in der Predigt vom Leiden Christi im Garten.

17) Ambrosius in Luc. Tom. 10, 56.

Deſswegen ſollte wohl derjenige auf den Dank beſonders der Orthodoxen rechnen dürfen, der es unternimmt, die Glaubwürdigkeit der betreffenden Erzählungen kritiſch zu unterſuchen.

Auch hier indeſſen dürfen wir die Kritik nicht erſt anfangen, welche vielmehr, namentlich durch die eigenthümliche Darſtellung des dritten Evangeliums, ſchon längſt hervorgerufen worden iſt. Der ſtärkende Engel hat, wie aus dogmatiſchen Gründen der alten Kirche, ſo der neueren Auslegung aus kritiſchen Gründen, zu ſchaffen gemacht. Ein Altes Scholion, in Betracht, ὅτι τῆς ἰσχύος τῷ ἀγγέλῳ οὐκ ἐπεδέετο ὁ ὑπὸ πάσης ἐπιφανίας δυνάμεως φόβῳ καὶ τρόμῳ προσκυνούμενος καὶ δοξαζόμενος, faſst das dem Engel zugeſchriebene ἐνισχύειν als ein für ſtark Erklären, d. h. als Darbringung einer Doxologie [18]); wogegen Andere lieber, als Jeſum einer Stärkung durch einen Engel bedürftig ſein zu laſſen, den ἄγγελος ἐνισχύων zum böſen Engel machen, welcher gegen Jeſum Gewalt brauchen wollte [19]). Wenn nun auch die Orthodoxen durch die Unterſcheidung des Standes der Erniedrigung und Entäuſſerung bei Chriſto von dem Stande ſeiner Erhöhung, oder auf ähnliche Weiſe, den Stachel der dogmatiſchen Bedenklichkeit längſt abgeſtumpft haben: ſo hat ſich an deren Stelle nur um ſo entſchiedener ein kritiſches Bedenken ausgebildet. In Erwägung des Verdachts, welchen nach früheren Bemerkungen angebliche Angelophanien jederzeit gegen ſich haben, hat man auch in dem hier erſcheinenden Engel bald einen Menſchen [20]), bald ein Bild für die von Jeſu wiedergewonnene Ruhe [21]) finden wollen. Doch der eigentliche Ort für den kritiſchen Angriff auf die Engelerſcheinung

18) In Matthaei's N. T. p. 447.
19) Lightfoot, a. a. O.
20) Venturini, 3, 677. und vermuthungsweiſe auch Paulus S. 561.
21) Eichhorn, allg. Bibl. 1, S. 628. Thiess, z. d. St.

war durch den Umstand angezeigt, dafs Lukas der einzige ist, von welchem wir dieselbe erfahren [22]). Sind laut der gewöhnlichen Voraussetzung das erste und vierte Evangelium apostolischen Ursprungs: warum schweigt dann Matthäus, der doch im Garten war, von dem Engel, warum besonders Johannes, der unter den Dreien in der Nähe Jesu sich befand? Sagt man: weil sie, schlaftrunken, wie sie waren, und immerhin in einiger Entfernung, noch dazu bei Nacht, ihn nicht bemerkten, so fragt sich, woher Lukas die Notiz bekommen haben soll [23])? Dafs, sofern die Jünger die Erscheinung nicht selbst beobachtet hatten, Jesus ihnen noch in jener Nacht von derselben sollte erzählt haben, ist wegen der gespannten Stimmung jener Stunden, und der unmittelbar nach der Zurückkunft Jesu zu seinen Jüngern erfolgten Annäherung des Judas wenig wahrscheinlich; ebenso, dafs er in den Tagen der Auferstehung es ihnen sollte mitgetheilt, und diese Kunde nun nur dem dritten Evangelisten, an welchen sie doch blofs mittelbar gelangte, der Aufzeichnung werth geschienen haben. Da auf diese Weise Alles gegen den historischen Charakter der Engelerscheinung sich vereinigt: warum sollten wir nicht auch sie, wie alle, namentlich in der Kindheitsgeschichte Jesu uns vorgekommenen Erscheinungen dieser Art, mythisch fassen? Schon Gabler hat die Ansicht vorgetragen, dafs man in der ältesten Gemeinde den schnellen Übergang von der heftigsten Gemüthsbewegung zu der ruhigsten Ergebung, welcher in jener Nacht an Jesu bemerklich war, sich der jüdischen Denkweise gemäfs durch die Dazwischenkunft eines stärkenden Engels erklärt, und diese Erklärung sich in die Erzählung ge-

22) vgl. hierüber und über das Folgende Gabler, im neuesten theol. Journal, t. 2, S. 109 ff. 3, S. 217 ff.

23) vgl. Julian bei Theod. v. Mopsv. in Münter's Fragm. Patr. p. 121 f.

mischt haben möge, und Schleiermacher findet als das Wahrscheinlichste, dafs man diese, von Jesu selbst als schwer bezeichneten Augenblicke zeitig durch Engelerscheinungen hymnisch verherrlicht, und der Referent im dritten Evangelium dieses ursprünglich blofs poëtisch Gemeinte geschichtlich genommen habe [24]). Ob diese Auffassung genügt, ob sie nicht etwas als geschichtlich zum Grunde legt, was selbst noch zum Mythischen gerechnet werden mufs, kann sich erst weiter unten zeigen.

Nicht minder anstöfsig als die Stärkung durch den Engel ist schon frühzeitig der andere dem Lukas eigenthümliche Zug, der blutige Schweifs, gefunden worden. Wenigstens scheint es dieser vor Allem gewesen zu sein, welcher die Weglassung der ganzen Einschaltung bei Lukas V. 43. und 44. aus mehreren alten Evangelienexemplaren veranlafst hat. Denn wie die Orthodoxen, welche nach Epiphanius [25]) die Stelle ausmerzten, hauptsächlich den tiefsten Grad der Bangigkeit, der sich in dem Blutschweifs ausdrückt, gescheut zu haben scheinen: so können besonders die doketisch Gesinnten unter denen, welche die Stelle nicht lasen [26]), nur jenen Schweifs perhorrescirt haben. Erhob man auf diese Weise früher aus dogmatischen Rücksichten gegen die Schicklichkeit des Blutschweifses Jesu Zweifel: so hat man diefs in neuerer Zeit aus physiologischen Gründen gegen die Möglichkeit desselben gethan. Zwar werden für das Vorkommen von blutigem Schweifs von Aristoteles [27]) bis auf die neueren Naturforscher herunter [28]) Auctoritäten aufgeführt: aber man findet eine solche Erscheinung immer nur als höchste Seltenheit und als

24) Über den Lukas, S. 288.
25) Ancoratus, 31.
26) s. bei Wetstein, S. 207.
27) De part. animal. 3, 15.
28) s. bei Michaelis, Anm. z. d. St. und Rosenmüller, in Luc. p. 691 f.

Symptom bestimmter Krankheiten erwähnt. Daher macht Paulus auf das ὡσεί aufmerksam, welchem zufolge hier nicht geradezu von einem Blutschweifs, sondern nur von einem mit Blut vergleichbaren Schweifs die Rede sei: diese Vergleichung aber bezieht er nur auf die dichte Tropfenbildung, und auch Olshausen stimmt ihm so weit bei, dafs die rothe Farbe des Schweifses nicht nothwendig in der Vergleichung enthalten sei. Allein im Zusammenhang einer Erzählung, welche ein Vorspiel des blutigen Todes Jesu geben will, wird es doch immer das Natürlichste bleiben, die Vergleichung des Schweifses mit Blutstropfen in ihrem vollen Sinne zu nehmen. — Ferner kehrt nun aber hier noch gewichtiger als bei der Engelserscheinung die Frage zurück, wie Lukas zu dieser Notiz gekommen ist, oder, um alle Fragen, die sich hier ganz wie oben gestalten, zu übergehen, wie die Jünger aus der Entfernung und in der Nacht das Herabfallen blutiger Tropfen vom Leibe Jesu bemerken konnten? Zwar soll nach Paulus nicht gesagt sein, dafs der Schweifs herabgefallen sei, sondern, indem das καταβαίνοντες statt auf ἱδρὼς vielmehr auf die nur zur Vergleichung herbeigezogenen θρόμβοι αἵματος sich beziehe, so sei nur gemeint, dafs ein Schweifs, so dicht und schwer wie fallende Blutstropfen, auf Jesu Stirne gestanden habe. Allein ob es heifst: der Schweifs fiel wie Blutstropfen auf die Erde, oder: er war wie auf die Erde fallende Blutstropfen, wird wohl ziemlich auf Eines hinauslaufen; wenigstens wäre die Vergleichung eines auf der Stirne stehenden Schweifses mit zur Erde träufelndem Blute ungeschickt, vollends wenn mit dem Fallen auch die Farbe des Bluts aus der Vergleichung wegbleiben, und von dem ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες εἰς τὴν γῆν eigentlich nur das ὡσεὶ θρόμβοι einen bestimmten Sinn haben soll. Nehmen wir also, da wir den Umstand weder begreifen, noch uns denken können, woher der Referent eine historische Kunde von demselben haben sollte, lieber

auch diesen Zug mit Schleiermacher als einen poëtischen, welchen der Evangelist geschichtlich genommen, oder besser als einen mythischen, dessen Entstehung sich leicht aus dem Trieb erklären läfst, das Vorspiel des Leidens Jesu am Kreuze, was dieser Kampf im Garten war, dadurch zu vervollständigen, dafs nicht blofs das psychische Moment jenes Leidens in der Bekümmernifs, sondern auch das physische in dem Blutschweifs sollte vorgebildet gewesen sein.

Dieser Eigenthümlichkeit des Lukas gegenüber ist seinen beiden Vorgängern, wie gesagt, die doppelte Dreizahl, der Jünger, und der Entfernungen und Gebete Jesu, eigen. Können wir hier an der ersteren keinen besondern Anstofs nehmen, so hat doch die zweite etwas Befremdendes. Man hat zwar ein so unstetes Hinundhergehen, ein so schnell wechselndes Sichentfernen und Wiederkommen, ganz der Stimmung angemessen gefunden, in welcher Jesus damals war [29]), und ebenso in der Wiederholung des Gebets eine sachgemäfse Steigerung, eine immer vollständigere Ergebung in den Willen des Vaters nachgewiesen [30]). Allein dafs die beiden Referenten die Gänge Jesu zählen, von ἐκ δευτέρου und ἐκ τρίτου sprechen, zeigt schon, dafs ihnen gerade an der Dreizahl besonders viel gelegen war; wenn dann Matthäus zwar dem zweiten Gebet einen von dem des ersten etwas verschiedenen Ausdruck zu geben weifs, beim dritten aber Jesum nur τὸν αὐτὸν λόγον wiederholen läfst, was Markus schon beim zweiten Male thut: so wird vollends deutlich, dafs sie in Verlegenheit waren, die beliebte Dreizahl der Gebete mit gehörigem Inhalt auszufüllen. Nach Olshausen soll Matthäus mit seinen drei Akten dieses Kampfs schon deshalb gegen Lukas recht haben, weil diese drei auf Jesum mit-

29) Paulus, a. a. O. S. 549.

30) Thanz, in Winer's und Engelhardt's krit. Journal, 2, S. 353.

telst der Furcht gemachten Angriffe den drei Angriffen mittelst der Lust in der Versuchungsgeschichte parallel stehen. Diese Parallele ist gegründet, nur führt sie auf das entgegengesetzte Resultat von demjenigen, welches Olshausen aus ihr ziehen will. Denn was ist nun wahrscheinlicher: dafs in beiden Fällen die dreimalige Wiederholung des Angriffs ihren objektiven Grund in einer verborgenen Gesetzmäfsigkeit des Geisterreichs gehabt habe [31]), mithin als wirklich historisch anzusehen sei; oder dafs ihr blofs subjektiver Grund in der Manier der Sage liege, und demnach das Vorkommen dieser Zahl uns hier so sicher wie oben bei der Versuchungsgeschichte auf etwas Mythisches hinweise?

Rechnen wir also Engel, Blutschweifs, und die dreimalige Wiederholung der Entfernung und des Gebets Jesu als mythische Zuthaten ab: so bliebe vorläufig als historischer Kern das Faktum, dafs Jesus an jenem Abend im Garten in ein heftiges Zagen hineingerathen sei, und Gott um Abwendung seines Leidens, mit Vorbehalt jedoch der Unterwerfung unter seinen Willen, gebeten habe: wobei es indefs unter Voraussetzung der gewöhnlichen Ansicht vom Verhältnifs unserer Evangelien nicht wenig befremden mufs, dafs dem johanneischen Evangelium selbst diese Grundzüge der in Rede stehenden Geschichte fehlen.

§. 122.

Verhältnifs des vierten Evangeliums zu den Vorgängen in Gethsemane. Die johanneischen Abschiedsreden und die Scene bei Anmeldung der Hellenen.

Das Verhalten des Johannes zu den bisher erwogenen Erzählungen der Synoptiker hat zunächst die zwei Seiten, dafs er erstlich von dem, was diese geben, nichts hat, und

31) Wie etwa Mephistopheles dreimal klopfen und hereingerufen werden mufs.

zweitens statt dessen etwas hat, was mit dem von den Synoptikern Erzählten unvereinbar scheint.

Was die erste, negative, Seite betrifft, so ist bei der gewöhnlichen Voraussetzung über den Verfasser des vierten Evangeliums und die Richtigkeit des synoptischen Berichtes zu erklären, wie es kommt, dafs Johannes, der doch den beiden ersten Evangelien zufolge einer der drei gewesen ist, welche Jesus als die näheren Zeugen seines Kampfes mit sich nahm, den ganzen Vorgang mit Stillschweigen übergeht? Auf seine Schläfrigkeit während desselben darf man sich nicht berufen, da, wenn diese ein Hindernifs war, sämmtliche Evangelisten, nicht Johannes allein, von der Sache schweigen müfsten. Daher zieht man auch hier das Vulgäre heran, er übergehe die Scene, weil er sie schon bei den Synoptikern sorgfältig genug dargestellt gefunden habe [1]). Allein zwischen den beiden ersten Synoptikern und dem dritten findet ja eine so bedeutende Differenz statt, dafs sie den Johannes, wenn er auf ihre Darstellungen Rücksicht nahm, auf's Dringendste aufforderu mufste, in diesem Streit ein vermittelndes Wort zu sprechen. Wenn aber auch nicht aus den vor ihm liegenden Arbeiten seiner Vorgänger, so soll Johannes doch haben voraussetzen können, dafs aus der evangelischen Tradition jene Geschichte seinen Lesern hinlänglich bekannt sein werde [2]). Doch, da aus dieser Tradition die so sehr abweichenden Darstellungen der Synoptiker hervorgegangen sind, so mufs in ihr selbst schon frühzeitig ein Schwanken gewesen, und die Sache bald so bald anders erzählt worden, folglich auch von hier aus an den Verfasser des vierten Evangeliums die Aufforderung ergangen sein, diese schwankenden Erzählungen durch seine Auctorität zu berichtigen. Daher hat man neuestens auf etwas ganz Besonderes ge-

1) Olshausen, 2, S. 429.

2) Tholuck, S. 315. Lücke, 2, S. 591.

rathen, dafs nämlich Johannes die Vorgänge in Gethsemane deswegen übergehe, um nicht durch Erwähnung des stärkenden Engels der ebionitischen Meinung Vorschub zu thun, das Höhere in Christo sei ein Engel gewesen, der sich mit ihm bei der Taufe verbunden habe, und damals, vor dem Antritt des Leidens, wie man glauben konnte, wieder von ihm geschieden sei [3]). Allein, auch abgesehen davon, dafs wir diese Hypothese schon sonst als unzureichend gefunden haben, die Auslassungen im johanneischen Evangelium zu erklären, so mufste Johannes, wenn er eine engere Beziehung Jesu auf Engel vermeiden wollte, auch noch andere Stellen aus seinem Evangelium weglassen: vor allen, worauf Lücke aufmerksam macht [4]), 1, 52. den Ausspruch von den über ihm auf- und absteigenden Engeln, dann aber auch das, zwar nur als Vermuthung etlicher Umstehenden gegebene, ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν 12, 29. Nahm er aber aus irgend einem Grunde an dem Engel im Garten ganz besondern Anstofs: so konnte doch hierin nur ein Grund liegen, mit Matthäus und Markus die Dazwischenkunft des Engels, nicht aber die ganze, von der Angelophanie wohl trennbare Geschichte wegzulassen.

Will sich nun schon das Fehlen der Begebenheit bei Johannes nicht erklären lassen: so wächst die Schwierigkeit, wenn wir dasjenige erwägen, was derselbe statt dieser Scene im Garten über die Stimmung Jesu in den letzten Stunden vor seiner Gefangennehmung mittheilt. Nämlich an der gleichen Stelle zwar, welche die Synoptiker dem Seelenkampf anweisen, hat Johannes nichts, indem er nach Jesu Ankunft im Garten sogleich die Verhaftung erfolgen läfst: aber unmittelbar vorher, bei und nach dem letzten Mahl, hat er Reden, von einer Stimmung beseelt, auf welche dergleichen Scenen, wie sie laut der synopti-

3) Schleiermacher, Beiträge, S. 63 f.

4) Comm. 1, S. 177 f.

schen Berichte im Garten vorgegangen sein sollen, nicht wohl gefolgt sein können. In den Abschiedsreden bei Johannes nämlich, Kap. 14—17, spricht Jesus ganz wie einer, der das bevorstehende Leiden innerlich schon völlig überwunden hat; von einem Standpunkt, welchem der Tod in den Strahlen der auf ihn folgenden Herrlichkeit verschwimmt; mit einer göttlichen Ruhe, die in der Gewifsheit ihrer Unerschütterlichkeit heiter ist: wie konnte ihm unmittelbar darauf diese Ruhe in der heftigsten Gemüthsbewegung, diese Heiterkeit in Todesbetrübnifs untergehen, und er aus dem schon gewonnenen Sieg wieder zum schwankenden Kampf, in welchem er der Stärkung durch einen Engel bedurfte, zurücksinken? In jenen Abschiedsreden ist er es durchaus, welcher aus der Fülle seiner inneren Klarheit und Sicherheit die zagenden Freunde beruhigt: und nun soll er bei den schlaftrunkenen Schülern geistigen Beistand gesucht haben, indem er sie mit ihm zu wachen bat; dort ist er der heilsamen Wirkungen seines bevorstehenden Todes so gewifs, dafs er die Jünger versichert, es sei gut, dafs er hingehe, sonst käme der παράκλητος nicht zu ihnen: nun soll er hier wieder gezweifelt haben, ob sein Tod auch wirklich des Vaters Wille sei; dort zeigt er ein Bewufstsein, welches in der Nothwendigkeit des Todes dadurch, dafs es diese begreift, die Freiheit wiederfindet, so dafs sein Sterbenwollen mit dem göttlichen Willen, dafs er sterben solle, eins ist: hier gehen diese beiden Willen so auseinander, dafs sich der subjektive unter den absoluten zwar freiwillig, aber doch nur schmerzhaft, beugt. Und diese beiden so entgegengesetzten Stimmungen sind nicht etwa durch eine zwischeneingetretene schreckende Begebenheit, sondern nur durch den geringen Zeitraum getrennt, welcher während des Gangs aus Jerusalem über den Kidron nach dem Oelberg verlief: ganz als wäre Jesu in jenem Bache, wie den Seelen im Lethe, alle Erinnerung an die vorangegangenen Reden und Stimmungen versunken.

Man beruft sich zwar auf den Wechsel der Stimmungen, welcher natürlich, je näher dem entscheidenden Moment, desto schneller werde [5]); auf die Thatsache, dafs nicht selten im Leben gläubiger Personen eine plözliche Entziehung der höheren Lebenskräfte, eine Gottverlassenheit, eintrete, welche den doch erfolgenden Sieg erst wahrhaft grofs und bewundernswerth mache [6]). Allein diese leztere Ansicht verräth ihren ungeistigen Ursprung aus einem imaginirenden Denken (welchem die Seele etwa wie ein See erscheinen kann, der, je nachdem die zuführenden Kanäle verschlossen, oder deren Schleusen geöffnet werden, ebbt oder fluthet) sogleich durch die Widersprüche, in welche sie nach allen Seiten sich verwickelt. Der Sieg Christi über die Todesfurcht soll erst dadurch seine rechte Bedeutung gewinnen, dafs, während ein Sokrates nur siegen konnte, indem er im vollen Besiz seiner geistigen Kraftfülle blieb, Christus über die ganze Macht der Finsternifs auch in der Verlassenheit von Gott und der Fülle seines Geistes, durch seine blofse menschliche ψυχή, zu siegen im Stande war —: ist diefs nicht der roheste Pelagianismus, der grellste Widerspruch gegen Kirchenlehre wie gegen gesunde Philosophie, welche gleicherweise darauf bestehen, dafs ohne Gott der Mensch nichts Gutes thun, nur durch seinen Harnisch die Pfeile des Bösewichts zurückschlagen könne? Um diesem Widerspruch gegen die Ergebnisse eines wirklichen Denkens zu entgehen, mufs jenes phantasirende Denken einen Widerspruch mit sich selbst hinzufügen, sofern nun in dem stärkenden Engel (welcher beiläufig auch gegen allen Wortverstand der Stelle zu einer blofs innerlichen Erscheinung, die Jesus hatte, umgedeutet wird) dem in der höchsten Verlassenheit ringenden Jesu ein Zufluss geistiger Kräfte

5) Lücke, 2, S. 502 ff.
6) Olshausen, 2, S. 429 f.

zu Theil geworden sein soll, so dafs er also doch nicht, wie vorher gerühmt worden war, ohne, sondern mit Hülfe göttlicher Kräfte gesiegt hätte: wenn nämlich nach Lukas der Engel vor dem letzten, heftigsten Momente des Kampfs, um Jesum für denselben zu stärken, erschienen sein soll. Doch ehe man so offenbar sich selbst widerspricht, widerspricht man lieber versteckt dem Text, und so verdreht nun Olshausen die Stellung der Momente, indem er ohne Weiteres annimmt, die Stärkung sei nach dem dreimaligen Gebete, also nach bereits errungenem Siege, eingetreten, zu welchem Behuf dann das nach Erwähnung des Engels stehende *καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο* mit höchster Willkühr als Plusquamperfectum gedeutet wird.

Doch auch abgesehen von dieser sinnlichen Ausmalung des Grundes, welcher den schnellen Wechsel in Jesu Stimmung herbeigeführt haben soll, ist die Annahme eines solchen auch an sich von vielen Schwierigkeiten gedrückt. Näher nämlich wäre, was hier bei Jesu stattfände, nicht ein bloser Wechsel, sondern ein Rückfall der bedenklichsten Art. Namentlich in dem sogenannten hohenpriesterlichen Gebete, Joh. 17, hatte Jesus seine Rechnung mit dem Vater völlig abgeschlossen; jedes Zagen in Bezug auf das, was ihm bevorstand, lag hier bereits so weit hinter ihm, dafs er über sein eigenes Leiden kein Wort verlor, und nur der Drangsale gedachte, welche seinen Freunden drohten; den Hauptinhalt seiner Unterhaltung mit dem Vater bildete die Herrlichkeit, in welche er sofort einzugehen, und die Seligkeit, welche er den Seinigen erworben zu haben hoffte: so dafs sein Hingang zum Schauplaz der Gefangennehmung ganz den Charakter hat, dem innerlich und wesentlich bereits Vollzogenen nur noch die äussere Verwirklichung als accidentelle Beigabe hinzuzufügen. Wenn nun Jesus nach diesem Abschlusse die Rechnung mit Gott noch einmal eröffnete, wenn er, nachdem er sich schon Sieger gemeint,

noch einmal in ängstlichen Kampf zurücksank: müfste er da nicht sich fragen lassen: warum hast du, statt in eiteln Hoffnungen der Herrlichkeit zu schwelgen, dich nicht lieber bei Zeit mit dem ernsten Gedanken des bevorstehenden Leidens beschäftigt, um dir durch solche Vorbereitung die gefährliche Überraschung durch das Herannahen desselben zu ersparen? warum hast du Triumph gerufen, ehe du gekämpft hattest, um dann bei Annäherung des Kampfs mit Beschämung um Hülfe rufen zu müssen? In der That, nach der in jenen Abschiedsreden, und besonders im Schlufsgebet, ausgesprochenen Gewifsheit des bereits errungenen Siegs wäre das Herabsinken in eine Stimmung, wie sie die Synoptiker schildern, ein sehr demüthigender Rückfall gewesen, welchen Jesus nicht vorausgesehen haben könnte, sonst würde er sich vorher nicht so selbstgewifs ausgesprochen haben, welcher demnach beweisen würde, dafs er sich über sich selbst getäuscht, dafs er sich für stärker genommen hätte, als er sich wirklich fand, und dafs er jene zu hohe Meinung von sich nicht ohne einige Vermessenheit ausgesprochen hätte. Wer nun diefs dem sonstigen, ebenso besonnenen als bescheidenen Wesen Jesu nicht angemessen findet, der wird sich zu dem Dilemma gedrungen fühlen, dafs entweder die johanneischen Abschiedsreden, und namentlich das Schlufsgebet, oder aber die Vorgänge in Gethsemane nicht historisch sein können.

Schade, dafs bei der Entscheidung hierüber die Theologen mehr von dogmatischen Vorurtheilen, als von kritischen Gründen ausgegangen sind. Usteri's Behauptung wenigstens, dafs nur die johanneische Darstellung der Stimmung Jesu in seinen letzten Stunden die richtige, die der Synoptiker aber unhistorisch sei [7]), wird man nur aus der Anhänglichkeit ihres Urhebers an die Paragraphen der

7) Commentatio critica, qua Evangelium Joannis genuinum esse — ostenditur, p. 57 ff.

(Schleiermacher'schen Dogmatik erklärlich finden, in welcher der Begriff der Unsündlichkeit Christi auf eine Weise gespannt wird, die selbst das Kleinste von Kampf ausschliefst; denn dafs, abgesehen von solchen Voraussetzungen, die johanneische Darstellung der lezten Stunden Jesu eine natürlichere und sachgemäfsere wäre, möchte schwer nachzuweisen sein. Eher könnte umgekehrt Bretschneider recht zu haben scheinen, wenn er für die Synoptiker die gröfsere Natürlichkeit und innere Wahrheit der Schilderung in Anspruch nimmt [8]): wenn nur nicht die Art, wie ihm an den von Johannes in diesen Zeitpunkt gestellten Reden hauptsächlich das Dogmatische und Metaphysische zuwider ist, an den Ursprung seiner ganzen Polemik gegen den Johannes aus dem Widerwillen seiner kritischen Reflexionsphilosophie gegen den speculativen Gehalt des vierten Evangeliums erinnerte.

Ganz übrigens hat, wie auch die Probabilien bemerken, Johannes die Beängstigung Jesu in Bezug auf seinen bevorstehenden Tod nicht übergangen, nur dafs er sie schon an einer früheren Stelle, Joh. 12, 27 ff., eingefügt hat. Bei aller Verschiedenheit der Verhältnisse (da die von Johannes beschriebene Scene unmittelbar nach dem Einzug Jesu in Jerusalem vorgeht, als ihn mitten unter der Menge einige zum Fest gekommene Hellenen, ohne Zweifel Proselyten des Thors, zu sprechen wünschten) und des Hergangs selbst, findet doch zwischen diesem Vorfall und dem, welchen die Synoptiker in den lezten Abend des Lebens Jesu und in die Einsamkeit des Gartens versetzen, eine auffallende Übereinstimmung statt. Wie Jesus hier seinen Jüngern erklärt: *περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θα-*

8) Probab. p. 33 ff. In einer etwaigen dritten Ausgabe möge doch Olshausen endlich den Verf. der Probabilien aus der Reihe derer wegstreichen, welche die synoptische Erzählung vom Kampf in Gethsemane mit Rücksicht auf das Stillschweigen des Augenzeugen Johannes für irrig halten (2, S. 428.)!

τούτου (Matth. 26, 38.): so sagt er dort: νῦν ἡ ψυχή μου τετάρακται (Joh. 12, 27.); wie er hier betet, Πατερ, εἰ δυνατόν ἐστι, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ ἡ ὥρα (Marc. 14, 35.): so bittet er dort: πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης (Joh. ebds.); wie er aber hier sich durch die Restriktion: ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ, beruhigt (Marc. 14, 36.): so dort durch die Reflexion: ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἦλθον εἰς τὴν ὥραν ταύτην (Joh. ebendas.); endlich, wie hier ein ἄγγελος ἐνισχύων Jesu erscheint (Luc. 22, 43.): so ereignet sich auch dort etwas, das einige der Umstehenden zu der Äusserung veranlafst: ἄγγελος αὐτῷ λελάληκεν (Joh. V. 29.). Durch diese Ähnlichkeit bewogen, haben neuere Theologen den Vorgang Joh. 12, 27 ff. mit dem in Gethsemane für identisch erklärt; wobei es nur darauf ankam, auf welche von beiden Seiten der Vorwurf ungenauer Erzählung und namentlich unrichtiger Stellung fallen sollte.

Der Richtung der neueren Evangelienkritik gemäfs ist zunächst den Synoptikern aufgebürdet worden, in dieser Sache sich geirrt zu haben. Die wahre Veranlassung des Seelenkampfs Jesu sollte nur bei Johannes zu finden sein, in der Annäherung jener Hellenen nämlich, welche ihm durch Philippus und Andreas den Wunsch zu erkennen gaben, ihn zu sehen. Diese haben ihm ohne Zweifel Anträge machen wollen, Palästina zu verlassen, und unter den auswärtigen Juden fortzuwirken; ein solcher Antrag habe einen Reiz für ihn enthalten, sich der drohenden Gefahr zu entziehen, und dieſs ihn auf einige Augenblicke in einen Zustand von Zweifel und innerem Kampf gesetzt, welcher jedoch damit geendigt habe, dafs er die Hellenen nicht vor sich liefs [9]). Das heifst nun nichts Anderes, als mit einem, durch doppeltes, kritisches wie dogmatisches

9) Gousseau, über das Schweigen des Joh. Evang. über den Seelenkampf Jesu in Gethsemane, in Tzschirner's Magazin f. christl. Prediger, 1, 2, S. 1 ff.

Vorurtheil geschärften Gesicht zwischen den Zeilen des Textes gelesen; denn von einem solchen Antrag, den die Hellenen beabsichtigt hätten, ist bei Johannes keine Spur: da es doch, gesetzt auch, der Evangelist habe von dem Plan der Hellenen durch diese selber nichts gewußt, den Reden Jesu anzumerken sein müßte, daß sich seine Gemüthsbewegung auf einen solchen Antrag bezog. Nach dem Zusammenhang der johanneischen Darstellung hatte das Begehren der Hellenen keinen andern Grund, als daß sie durch den feierlichen Einzug und das viele Reden der Leute von Jesu begierig geworden waren, den gefeierten Mann zu sehen und kennen zu lernen, und die Gemüthsbewegung, in welche Jesus bei diesem Anlaß hineingerieth, hieng mit ihrem Begehren nur so zusammen, daß Jesus dadurch veranlaßt wurde, an die baldige Verbreitung seines Reichs in der Heidenwelt, und an die unerläßliche Bedingung von dieser, an seinen Tod, zu denken. Je vermittelter und entfernter aber hienach die Vorstellung seines bevorstehenden Todes Jesu vor die Seele trat: desto weniger ist zu begreifen, wie sie ihn so stark erschüttern konnte, daß er sich gedrungen fühlte, den Vater um Rettung aus dieser Stunde anzuflehen, und wenn er einmal im Vorgefühl des Todes im Innersten erbebt haben soll, so scheinen die Synoptiker dieses Zagen an eine richtigere Stelle, in die unmittelbarste Nähe des beginnenden Leidens, zu verlegen. Auch das fällt bei der johanneischen Darstellung weg, was die Synoptiker zur Rechtfertigung der Bangigkeit Jesu an die Hand geben, daß in der Einsamkeit des Gartens und der Nacht, deren Schauer ihn überfielen, sich eine solche Gemüthsbewegung eher begreifen, und ihre unverhohlene Äußerung im Kreise von lauter Vertrauten und Würdigen sich wohl rechtfertigen ließen schien. Denn nach Johannes bedarf jene Erschütterung Jesum am hellen Tage, mitten unter dem zuströmenden Volke, wo man sonst leichter die Fassung behält, oder vor

welchem man doch, des möglichen Mifsverständnisses wegen, stärkere Gemüthsbewegungen in sich verschliefst.

Weit eher wird man daher der Ansicht Thile's zustimmen können, dafs der Verfasser des vierten Evangeliums die von den Synoptikern richtig eingefügte Begebenheit an einen falschen Ort gestellt habe [19]). Da Jesus zur Einleitung einer Antwort an die Hellenen, welche den durch den Einzug Verherrlichten sprechen wollten, gesagt hatte: ja, die Stunde meiner Verherrlichung ist da, aber der Verherrlichung durch den Tod (12, 23. f.): so habe diefs den Erzähler verleitet, statt die wirkliche Antwort Jesu an die Hellenen sammt dem weiteren Verfolg anzugeben, vielmehr Jesum sich ausführlich über die innere Nothwendigkeit seines Todes verbreiten zu lassen, wo er dann fast unbewufst auch die Schilderung des inneren Kampfs, den Jesus rücksichtlich seiner freiwilligen Aufopferung zu bestehen hatte, eingeflochten habe, welchen er defswegen später, an seiner eigentlichen Stelle, übergehe. Eigen ist hiebei nur, dafs Thile der Meinung ist, eine solche Umstellung habe dem Apostel Johannes selbst begegnen können. Dafs sich ihm der Vorgang in Gethsemane, da er während desselben schlaftrunken gewesen, nicht tief eingeprägt habe, und dafs derselbe überdem durch den schnell darauf erfolgten Kreuzestod in den Hintergrund seines Bewufstseins gerückt worden sei, dadurch könnte man etwa erklärt finden, wenn er ihn ganz übergangen, oder nur summarisch dargestellt hätte, keineswegs aber, dafs er ihn an unrechter Stelle eingefügt hat. So viel mufste er doch, wenn er ungeachtet seiner damaligen Schläfrigkeit von dem Vorgang Notiz genommen hatte, behalten, dafs jene eigenthümliche Stimmung Jesum hart vor dem Anfang seines Leidens, und in Nacht und Einsamkeit befallen habe: wie konnte er je-

19) s. die Recens. von Usteri's Comment. crit., in Winer's und Engelhardt's n. kr. Journal, 2, S. 359 ff.

mals seine Erinnerung so weit verleugnen, dafs er die Scene in weit früherer Zeit, am hellen Tag und unter vielem Volke vorgehen liefs? Um nicht auf diese Weise die Ächtheit des johanneischen Evangeliums zu gefährden, bleiben Andere dabei, mit Berufung darauf, dafs eine solche Stimmung im lezten Abschnitte des Lebens Jesu mehrmals habe vorkommen können, die Identität der beiden Scenen zu leugnen [11]).

Allerdings finden zwischen der synoptischen Darstellung des Seelenkampfs Jesu und der johanneischen, auch ausser der verschiedenen äusseren Stellung, im Inhalt beider Vorgänge noch bedeutende Differenzen statt, indem namentlich die johanneische Erzählung Züge enthält, welche in den Berichten der drei ersten Evangelisten über den Vorfall in Gethsemane keine Analogie finden. Wenn nämlich zwar das Flehen des johanneischen Jesus um Rettung aus dieser Stunde bei den Synoptikern vollkommen anklingt: so fehlt es doch für die bei Johannes hinzugefügte Bitte: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα (12, 28.), an einer Parallele; ferner, wenn zwar in beiden Darstellungen von einem Engel die Rede ist, so ist doch von einer Himmelsstimme, welche im vierten Evangelium die Meinung, es sei ein Engel im Spiel gewesen, veranlafst, bei den Synoptikern keine Spur. Sondern solche Himmelsstimmen finden wir in diesen Evangelien nur bei der Taufe und wieder in der Verklärungsgeschichte, an welche leztere auch die Bitte des johanneischen Jesus: πάτερ, δόξασόν σου τὸ ὄνομα, erinnern kann. In der synoptischen Beschreibung der Verklärung zwar findet sich der Ausdruck: δόξα und δοξάζειν nicht, dagegen läfst der zweite Brief Petri Jesu bei der Verklärung τιμὴν καὶ δόξαν zu Theil werden, und die Himmelsstimme aus der μεγαλοπρεπὴς δόξα erschallen (1, 17 f.). So bietet sich denn zu den beiden bisdaher be-

11) Hase, L. J. §. 134. Lücke, 2, S. 591 f. Anm.

trachteten Erzählungen noch eine dritte als Parallele dar, indem die Scene Joh. 12, 27 ff., wie einerseits durch die Bekümmernifs und den Engel mit dem Vorgang in Gethsemane, so andrerseits durch die Bitte um Verklärung und die gewährende Himmelsstimme mit der Verklärungsgeschichte zusammenhängt. Und nun sind zwei Fälle möglich: entweder ist die johanneische Erzählung die einfache Wurzel, aus welcher auf traditionellem Wege durch Scheidung der in ihr enthaltenen Elemente die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und dem Seelenkampf hervorgewachsen sind: oder sind diese lezteren die ursprünglichen Gestaltungen, aus deren Auflösung und Verschwemmung in der Sage die johanneische Erzählung als gemischtes Produkt zusammengeflossen ist; worüber nur die Beschaffenheit der drei Anekdoten entscheiden kann. Dafs nun die synoptischen Erzählungen von der Verklärung und dem Seelenkampf klare Gemälde mit bestimmt ausgebildeten Zügen sind, kann für sich nichts beweisen, da, wie wir zur Genüge gefunden haben, eine aus sagenhaftem Boden erwachsene Erzählung ebensogut, als eine rein historische, jene Eigenschaften besitzen kann. Wäre also die johanneische Darstellung jenes Auftritts nur minder klar und bestimmt gehalten, so könnte sie deswegen doch für den ursprünglichen, einfachen Bericht gehalten werden, aus welchem sich durch die ausschmückende und malende Arbeit der Überlieferung jene farbigeren Gebilde herausentwickelt hätten. Nun aber fehlt es der johanneischen Erzählung nicht blofs an Bestimmtheit, sondern an Übereinstimmung mit den umgebenden Verhältnissen und mit sich selbst. Wo Jesu Antwort auf das Gesuch der Hellenen bleibt, und wo diese selber hinkommen, weifs Niemand; die plözliche Beklemmung Jesu und die Bitte um eine Ehrenerklärung von Seiten Gottes sind nicht gehörig motivirt. Ein solches Gemisch unzusammengehöriger Theile ist aber immer das Kennzeichen eines secundä-

ren Produkts, eines zusammengeschwemmten Conglomerats: und so scheint denn der Schluſs gerechtfertigt, daſs in der johanneischen Erzählung die beiden synoptischen Anekdoten von der Verklärung und vom Seelenkampf zusammengeflossen seien. Hatte dem Verfasser des vierten Evangeliums die Sage, wie es scheint, schon ziemlich verwachsen und nur in unbestimmten Umrissen, von jenen beiden Vorfällen Kunde zugeführt: so konnten ihm leicht, wie sein Begriff von δοξάζειν diese Zweiseitigkeit von Leiden und Herrlichkeit hat, beide sich vermengen; was er in der Erzählung des Seelenkampfs von einer Anrede Jesu an den Vater vernommen hatte, konnte er mit der göttlichen Stimme aus der Verklärungsgeschichte als Antwort darauf verbinden; dieser Stimme, deren näherer Inhalt, wie die Synoptiker ihn geben, ihm nicht berichtet war, gab er aus der allgemeinen Vorstellung von dieser Begebenheit, als einer Jesu zu Theil gewordenen δόξα, den Inhalt: καὶ ἐδόξασα, καὶ πάλιν δοξάσω, und um auf diese göttliche Erwiederung zu passen, muſste der Anrede Jesu ausser der Bitte um Rettung noch die um Verklärung hinzugefügt werden; der stärkende Engel, von welchem der vierte Evangelist vielleicht auch etwas vernommen hatte, wurde als Ansicht der Leute von dem Ursprung der Himmelsstimme mit aufgenommen; in Betreff des Zeitpunkts wurde zwischen dem der Verklärung und dem des Seelenkampfs die ungefähre Mitte gehalten, wobei die Wahl der Verhältnisse aus Unkenntniſs der ursprünglichen übel ausfiel.

Sehen wir von hier auf die Frage zurück, von welcher wir ausgegangen sind, ob wir eher die johanneischen Abschiedsreden Jesu als historisch festhalten, und dagegen die synoptische Darstellung der Scene in Gethsemane aufgeben wollen, oder umgekehrt: so werden wir vermöge des Ergebnisses unsrer eben geführten Untersuchung zu der letzteren Annahme geneigter sein. Die Schwierigkeit, welche schon darin liegt, daſs man kaum begreift, wie

Johannes diese langen Reden Jesu genau behalten konnte, hat Paulus durch die Vermuthung zu lösen geglaubt, dafs der Apostel wohl schon am nächsten Sabbat, während Jesus im Grabe lag, die Gespräche des vorigen Abends sich in die Erinnerung zurückgerufen, und sie vielleicht auch niedergeschrieben habe [12]). Allein in jener Zeit der Niedergeschlagenheit, welche auch Johannes theilte, wäre er wohl nicht im Stande gewesen, diese Reden wiederzugeben, ohne ihr eigenthümliches Colorit der ruhigsten Heiterkeit zu verwischen; sondern, wie der Wolfenbüttler sagt, wenn die Evangelisten in den paar Tagen nach Jesu Tode die Erzählung von seinen Reden und Thaten hätten zu Papier bringen sollen, so würden, da sie selber keine Hoffnung mehr hatten, auch alle verheifsenden Reden aus ihren Evangelien weggeblieben sein [13]). Daher hat auch Lücke, in Betracht der eigenthümlich johanneischen Ausdrucksweise, welche sich namentlich in dem Schlufsgebet findet, die Behauptung, dafs Jesus mit denselben Worten gesprochen habe, welche ihm Johannes in den Mund legt, oder die Behauptung der Authentie dieser Reden im engsten Sinn, aufgegeben, aber nur um ihre Authentie im weiteren Sinn, die Aechtheit des Gedankeninhalts, desto fester zu halten [14]). Doch auch gegen diesen hat der Verfasser der Probabilien seinen Angriff gewendet, indem er namentlich in Bezug auf Kap. 17. fragt, ob es denkbar sei, dafs Jesus in der Erwartung des gewaltsamsten Todes nichts Angelegeneres zu thun gehabt habe, als mit Gott von seiner Person, seinen bisherigen Leistungen, und der zu erwartenden Herrlichkeit sich zu unterhalten? und ob es deswegen nicht vielmehr alle Wahrscheinlichkeit habe, dafs dieses Gebet nur aus dem Sinne des Schriftstellers gefloe-

12) L. J. 1, b, S. 163 f.
13) Vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 124.
14) 2, S. 388 f.

sen sei, welcher durch dasselbe theils seine Lehre von Jesus als dem fleischgewordenen λόγος bestätigen, theils das Ansehen der Apostel befestigen wollte [15])? In dieser Ausstellung liegt das Richtige, dafs das fragliche Schlufsgebet nicht als ein unmittelbarer Erguſs, sondern als Produkt der Reflexion, eher als eine Rede über Jesum, denn als eine Rede von ihm erscheint. Überall zeigt sich in demselben das Denken eines solchen, der schon weit vorwärts im Erfolge steht, und defswegen die Gestalt Jesu bereits in fernem, verklärendem Duft erblickt, ein Zauber, welchen er dadurch vermehrt, dafs er seine, auf der Höhe einer fortgeschrittenen Entwicklung der christlichen Gemeinde entsprungenen Gedanken von dem Gründer derselben schon vor ihrer eigentlichen Entstehung ausgesprochen sein läfst. Aber auch in den verbergehenden Abschiedsreden erscheint Manches aus dem Erfolg heraus gesprochen. Der ganze Ton derselben erklärt sich doch am natürlichsten, wenn die Reden Werk eines solchen sind, welchem der Tod Jesu bereits ein Vergangenes war, dessen Schrecklichkeit in den segensreichen Folgen und der andächtigen Betrachtungsweise der Gemeinde sich gelind aufgelöst hatte. Im Einzelnen ist, abgesehen von dem über die Wiederkunft Gesagten, auch diejenige Wendung der christlichen Sache, welche man als Sendung des heiligen Geistes zu bezeichnen pflegt, in den Äusserungen über den Paraklet und dessen über die Welt zu haltendes Gericht (14, 16 ff. 25 f. 15, 26. 16, 7 ff. 13 ff.) mit einer Bestimmtheit vorausgesagt, welche auf die Zeit nach dem Erfolge hinzuweisen scheint.

Indem aber auch von dem nächstbevorstehenden Erfolge, dem Leiden und Tod Jesu, das bestimmte Vorauswissen in diesen Abschiedsreden liegt (13, 18 ff. 33. 38. 14, 30 f. 16, 5 ff. 16. 32 f.), tritt die johanneische Darstel-

15) a. a. O.

lung mit der synoptischen auf Einen Boden, da auch diese auf der Voraussetzung der genauesten Voraussicht der Stunde und des Augenblicks, wann das Leiden eintreten werde, ruht. Nicht allein bei'm letzten Mahle und bei'm Hinausgehen an den Ölberg zeigte sich dieses Vorherwissen nach den drei ersten Evangelien, indem, wie im vierten, dem Petrus eine Verleugnung, ehe der Hahn krähen werde, vorhergesagt wird; nicht nur beruht der ganze Seelenkampf im Garten auf der Voraussicht des in den nächsten Augenblicken bevorstehenden Leidens: sondern am Ende dieses Kampfes weiss Jesus sogar auf die Minute hin zu sagen, dass jetzt der Verräther heranrücke (Matth. 26, 45 f.). Zwar behauptet Paulus, Jesus habe die Truppe der Häscher von ferne schon aus der Stadt heranrücken sehen, was allerdings, da sie Fackeln hatten, von einem Garten am Ölberg aus vielleicht möglich war; allein ohne vorher von den Planen seiner Feinde unterrichtet zu sein, konnte Jesus nicht wissen, dass es auf ihn abgesehen sei, und jedenfalls berichten es die Evangelisten als Probe des übernatürlichen Wissens Jesu. Vom höheren Princip in ihm kann nun aber, wenn dem Obigen zufolge nicht das Vorherwissen der Katastrophe überhaupt und ihrer einzelnen Momente, dann auch nicht das ihres Zeitpunkts, ausgegangen sein; dass ihm aber auf natürlichem Wege, durch geheime Freunde im Synedrium, oder wie sonst, die Kunde von dem vernichtenden Schlage zugekommen wäre, welchen die jüdischen Herrscher mit Hülfe eines seiner Jünger in der nächsten Nacht gegen ihn zu führen beabsichtigten, davon haben wir keine Spur in unsern Berichten, und sind also auch nicht befugt, dergleichen etwas vorauszusetzen. Sondern so, wie es uns die Referenten als Beweis seines höheren Wissens geben, müssen wir es entweder hinnehmen, oder, wenn wir diess nicht können, so folgt vorerst nur das Negative, dass sie uns hier mit Unrecht eine solche Probe erzählen, woran dann zunächst

nicht das Positive grenzt, dafs jenes Wissen wohl nur ein natürliches gewesen, sondern das, dafs die evangelischen Erzähler ein Interesse gehabt haben müssen, eine übernatürliche Kunde Jesu von seinem bevorstehenden Leiden zu behaupten, ein Interesse, welches schon oben auseinandergesezt worden ist.

Was nun aber der Grund war, das Vorherwissen zu einem wirklichen Vorgefühl zu steigern, und so die Scene in Gethsemane auszubilden, liegt gleichfalls nahe. Einerseits nämlich giebt es keine augenscheinlichere Probe, dafs von einem Erfolg oder Zustand ein Vorherwissen stattgefunden hat, als wenn es bis zur Lebendigkeit eines Vorgefühls gestiegen ist, andrerseits mufs das Leiden um so furchtbarer erscheinen, wenn es schon im blofsen Vorgefühl dem dazu Bestimmten Angst bis zum blutigen Schweifs und die Bitte um Enthebung auspreſst. Ferner zeigte sich das Leiden Jesu in höherem Sinn als ein freiwilliges, wenn er, ehe es äusserlich an ihn kam, sich innerlich in dasselbe ergab; und endlich mufste es der urchristlichen Andacht erwünscht sein, den eigentlichen Kern dieses Leidens den profanen Augen, welchen er am Kreuze ausgesezt war, zu entziehen, und als ein Mysterium in den engeren Kreis einiger Geweihten zu verlegen. Zur Ausstattung dieser Scene bot sich neben der Schilderung des Schmerzens und Gebets, welche sich von selbst ergab, theils das von Jesu selber (Matth. 20, 22 f.) zur Bezeichnung seines Leidens gebrauchte Bild eines ποτήριον, theils A. T. liche Stellen in Klagepsalmen, 42, 6. 12. 43, 5., wo in der LXX. die ψυχὴ περίλυπος vorkommt, wobei das ἕως θανάτου Jon. 4, 9. um so näher lag, da Jesus hier wirklich dem Tode entgegenging. Frühzeitig mufs diese Darstellung entstanden sein, weil sich schon im Hebräerbrief (5, 7.) eine Anspielung, ohne Zweifel auf diese Scene, findet. — Es war also zu wenig gesagt, wenn Gabler die Engelserscheinung für mythische Einkleidung der Thatsache erklärte, dafs

Jesus sich im tiefsten Schmerze jener Nacht plözlich gestärkt gefühlt habe: da vielmehr jener ganze Seelenkampf, weil auf unerweislichen Voraussetzungen ruhend, aufgegeben werden muſs.

Hiemit fällt das oben gestellte Dilemma weg, indem wir nicht bloſs eine von beiden, sondern beide Darstellungen der lezten Stunden Jesu vor seiner Gefangennehmung als unhistorisch bezeichnen müssen. Nur so viel bleibt von einem Unterschied des geschichtlichen Werths zwischen der synoptischen Erzählung und der johanneischen, daſs, während jene, so zu sagen, eine mythische Bildung erster Potenz ist, diese die zweite Potenz traditioneller Gestaltung zeigt, — oder näher ist jene schon eine Bildung zweiten, und somit diese des dritten Grades. Ist nämlich die den Synoptikern und dem Johannes gemeinsame Darstellung, daſs Jesus sein Leiden vorhergewuſst habe, die erste Umgestaltung, welche die fromme Sage mit der wirklichen Geschichte Jesu vornahm: so ist die Angabe der Synoptiker, er habe sein Leiden sogar vorherempfunden, die zweite Stufe des Mythischen; daſs er es aber, obwohl er es vorhergewuſst, und auch früher einmal (Joh. 12, 27 ff.) vorhergeschmeckt, doch schon lange zum Voraus völlig überwunden, und demselben, als es unmittelbar bevorstand, mit unerschütterter Ruhe in's Auge geblickt habe, — diese Darstellung des johanneischen Evangeliums ist die dritte und höchste Stufe andächtiger, aber ungeschichtlicher, Verschönerung.

§. 121.

Gefangennehmung Jesu.

Genau zusammentreffend mit der Erklärung Jesu an die schlafenden Jünger, daſs eben jezt der Verräther nahe, soll, während er noch redete, Judas mit einer bewaffneten Macht herangerückt sein (Matth. 26, 47. parall. vrl. Joh. 18, 3.). Diese Schaar kam den Synoptikern zufolge von

den Hohenpriestern und Ältesten, und war nach Lukas von den στρατηγοῖς τῦ ἱερῦ angeführt, also wahrscheinlich eine Abtheilung Tempelsoldaten, an welche sich übrigens, aus der Bezeichnung als ὄχλος und ihrer theilweisen Bewaffnung mit ξύλοις zu schliefsen, noch anderes Gesindel tumultuarisch angeschlossen zu haben scheint; der Darstellung bei Johannes zufolge, welcher neben den ὑπηρέταις τῶν ἀρχιερέων καὶ φαρισαίων von einer σπεῖρα und einem χιλίαρχος, ohne Erwähnung tumultuarischer Bewaffnung, spricht, scheint es, als hätten sich die jüdischen Obern auch eine Abtheilung römischen Militärs zur Unterstützung ausgebeten gehabt [1]).

Während sofort nach den drei ersten Evangelisten Judas vortritt und Jesum küfst, um ihn durch dieses verabredete Zeichen der anrückenden Schaar als denjenigen kenntlich zu machen, welchen sie zu greifen hätte: geht laut des vierten Evangeliums umgekehrt Jesus ihnen, wie es scheint, vor den Garten hinaus (ἐξελθών), entgegen, und bezeichnet sich selbst als denjenigen, welchen sie suchen. Diese abweichenden Darstellungen zu vereinigen, haben Einige den Hergang sich so gedacht, dafs, um eine Verhaftung seiner Jünger zu verhüten, Jesus gleich zuerst dem Haufen entgegengegangen sei, und sich zu erkennen gegeben habe; hierauf erst sei Judas hervorgetreten, und habe ihn durch den Kufs bezeichnet [2]). Allein, hatte sich Jesus bereits selbst zu erkennen gegeben, so konnte Judas den Kufs ersparen; denn dafs die Leute der Angabe Jesu, er sei es, den sie suchen, nicht geglaubt, und noch auf die Bekräftigung derselben durch den Kufs des bestochenen Jüngers gewartet haben, kann nicht gesagt werden, wenn nach der Angabe des vierten Evangeliums jenes ἐγώ εἰμι so starken Eindruck auf sie machte, dafs sie zu Bo-

1) s. Lücke, z. d. St. Haze, L. J. §. 133.
2) Paulus ex., Handb. 3, b, S. 367.

den sanken. Deſswegen haben Andere die Ordnung der Scenen in der Art umgekehrt, daſs zuerst Judas, vortretend, Jesum durch den Kuſs bezeichnet, dann aber, noch ehe der Haufe in den Garten eindringen konnte, Jesus zu ihnen hinaustretend sich zu erkennen gegeben habe [3]). Allein, wenn ihn Judas bereits durch den Kuſs bezeichnet, und er den Zweck des Kusses so gut verstanden hatte, wie es sich in seiner Erwiederung auf denselben Luc. V. 48. ausspricht: so brauchte er sich nicht noch besonders zu erkennen zu geben, da er schon kenntlich gemacht war; es zum Schutze der Jünger zu thun, war ebenso überflüssig, da er an dem verrätherischen Kusse merken muſste, es sei darauf abgesehen, ihn aus seinem Gefolge herauszufangen; that er es bloſs um seinen Muth zu zeigen, so war dieſs fast etwas schauspielerisch; überhaupt aber kommt dadurch, daſs Jesus zwischen den Judaskuſs und das gewiſs unmittelbar darauf erfolgte Eindringen der Schaar hinein dieser noch mit Fragen und Anreden entgegengetreten sein soll, in sein Benehmen eine Hast und Eilfertigkeit, welche ihm unter diesen Umständen so übel ansteht, daſs die Evangelisten schwerlich beabsichtigen, ihm eine solche zuzuschreiben. Man sollte demnach anerkennen, daſs von den beiden Darstellungen keine darauf berechnet ist, durch die andere ergänzt zu werden [4]), indem jede die Art, wie Jesus erkannt wurde, und wie Judas dabei thätig war, auf andere Weise faſst. Daſs Judas

3) Lücke, 2, S. 399. Hase, a. a. O. Olshausen, 2, S. 435.

4) Wie mag Lücke die Auslassung des Judaskusses im johanneischen Evangelium daraus erklären, dass er gar zu bekannt gewesen sei, und wie hiezu als Analogie das anführen, dass Johannes auch die Verhandlung des Verräthers mit dem Synedrium übergehe? da zwar diese Verhandlung als etwas hinter der Scene Vorgegangenes wohl übergangen werden konnte, keineswegs aber etwas, das, wie jener Kuss, so ganz im Vordergrund und Mittelpunkt der Handlung geschehen war.

ὁδηγὸς τοῖς συλλαβοῦσι τὸν Ἰησοῦν gewesen (A. G. 1, 16.), darin stimmen alle Evangelien zusammen. Nun aber, während nach der synoptischen Darstellung zum Geschäft des Judas ausser der Ortsbezeichnung auch noch die Bezeichnung der Person gehört, welche durch den Kuſs geschieht: läſst Johannes die Thätigkeit des Verräthers mit der Bezeichnung des Orts ihr Ende erreichen, und ihn nach der Ankunft an Ort und Stelle müſsig bei den Übrigen stehen (εἰςήκει δὲ καὶ Ἰούδας — μετ' αὐτῶν. V. 5.). Warum die johanneische Darstellung dem Judas das Geschäft der persönlichen Bezeichnung Jesu nicht ertheilt, ist leicht zu sehen: damit nämlich Jesus nicht als ein Überlieferter, sondern als ein sich selbst Überliefernder, somit sein Leiden in höherem Grad als frei übernommenes erscheinen möchte. Man darf sich nur erinnern, wie von jeher die Gegner des Christenthums Jesu seinen Weggang aus der Stadt in den abgelegenen Garten als schimpfliche Flucht vor seinen Feinden aufrechneten [3]), um es begreiflich zu finden, daſs frühzeitig unter den Christen eine Neigung entstand, die Art, wie er sich bei seiner Verhaftung benahm, noch in höherem Grade, als dieſs in der gewöhnlichen Evangelientradition der Fall war, im Lichte einer freiwilligen Hingabe erscheinen zu lassen.

Reiht sich nun bei den Synoptikern an den Judaskuſs eine einschneidende Frage Jesu an den Verräther, so schlieſst sich bei Johannes an das von Jesu gesprochene: ἐγώ εἰμι die Erwähnung, daſs vor diesem Machtworte die zu seiner Verhaftung gekommene Schaar zurückgewichen und zu Boden gefallen sei, so daſs Jesus seine Erklärung wiederholen, und die Leute gleichsam ermuthigen muſste, ihn zu greifen. Hierin will man neuerdings kein Wunder mehr

3) So sagt der Jude des Celsus bei Orig. c. Cels. 2, 9: ἐπειδὴ ἡμεῖς ἐλέγχοντες αὐτὸν καὶ καταγνόντες ἤθελον πολέμιον, ἀρτιτόκους μὲν καὶ δυσθυμίᾳ ἐπιπεδιζούσας ἐλλ.

erblicken, sondern psychologisch soll der Eindruck Jesu auf diejenigen unter der Schaar, welche ihn schon sonst öfters gesehen und gehört hatten, gewirkt haben; wobei man sich auf die Beispiele aus dem Leben eines Marius, eines Coligny u. A. beruft [6]). Allein weder nach der synoptischen Darstellung, laut deren es der Bezeichnung Jesu durch den Kuss, noch auch nach der johanneischen, nach welcher es der Erklärung Jesu, dass er es sei, bedurfte, war Jesus dem Haufen genauer, am wenigsten auf eine tiefere Weise, bekannt; jene Beispiele aber beweisen nur, dass bisweilen der gewaltige Eindruck eines Mannes mörderische Hände Einzelner oder Weniger gelähmt hat, nicht aber, dass ein ganzes Detachement von Gerichtsdienern und Soldaten nicht bloss zurückgewichen, sondern zu Boden gefallen wäre. Was soll es nützen, wenn Lücke zuerst Einige, dann den ganzen Haufen, niederstürzen lässt, wodurch es vollends unmöglich wird, sich die Sache auf ernsthafte Weise vorzustellen? Wir kehren daher zu den Alten zurück, welche hier allgemein ein Wunder anerkannten. Der Christus, welcher durch ein Wort seines Mundes die feindlichen Schaaren niederwirft, ist kein anderer, als derjenige, welcher nach 2. Thess. 2, 8. den Antichrist ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ, d. h. aber nicht der historische, sondern der Christus der jüdischen und urchristlichen Phantasie. Der Verfasser des vierten Evangeliums insbesondere, der so oft bemerkt hatte, wie die Feinde Jesu und ihre Schergen ausser Stands gewesen seien, Hand an ihn zu legen, weil seine Stunde noch nicht gekommen gewesen sei (7, 30. 32. 44 ff. 8, 20.), war veranlasst, nun, als die Stunde erschienen war, den wirklich gemachten Versuch zunächst noch einmal auf recht eklatante Weise misslingen zu lassen, zumal diess ganz mit dem Interesse

6) Lücke, 2, S. 597 f. Olshausen, 2, S. 435. Vgl. Tholuck, S. 319.

zusammenstimmte, welches in der Beschreibung dieser ganzen Scene ihn beherrscht, die Verhaftung Jesu rein als Akt seines freien Willens darzustellen. Indem Jesus die Soldaten durch die Macht seines Wortes niederwirft, giebt er ihnen eine Probe, was er vermöchte, wenn es ihm um Befreiung zu thun wäre, und wenn er sich nun unmittelbar darauf greifen läfst, so erscheint diefs als die freiwilligste Hingabe. So giebt Jesus im vierten Evangelium eine faktische Probe jener Macht, welche er im ersten nur mit Worten ausdrückt, wenn er zu einem seiner Jünger sagt: δοκεῖς, ὅτι οὐ δύναμαι ἄρτι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι πλείους ἢ δώδεκα λεγεῶνας ἀγγέλων (V. 53.);

Nachdem hierauf der Verfasser des vierten Evangeliums einen früher richtig auf die geistige Bewahrung seiner Schüler bezogenen Ausspruch Jesu (17, 12.), dafs er keinen der ihm von Gott Anvertrauten verloren habe, sehr unrichtig in der Sorgfalt erfüllt gefunden, welche Jesus angewendet habe, dafs seine Jünger nicht mit ihm verhaftet würden, stimmen nun sämmtliche Evangelisten darin zusammen, dafs, als die Soldaten Hand an Jesum zu legen anfiengen, einer seiner Anhänger das Schwert gezogen, und des Hohenpriesters Knecht ein Ohr abgehauen habe, was von Jesu mifsbilligt worden sei. Doch haben Lukas und Johannes jeder einen eigenthümlichen Zug. Abgesehen davon, dafs beide das von den Vormännern unbestimmt gelassene Ohr als das rechte näher bestimmen, nennt der letztere nicht blofs den verwundeten Knecht mit Namen, sondern bemerkt auch, dafs der hauende Jünger Petrus gewesen sei. Warum die Synoptiker den Petrus nicht nennen, hat man auf verschiedene Weise zu erklären versucht. Dafs sie den zur Zeit der Abfassung ihrer Evangelien noch lebenden Apostel nicht durch Nennung seines Namens haben compromittiren wollen [7]), gehört zu den mit Recht

7) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 570.

verschollenen Fiktionen einer falsch pragmatisirenden Exegese; dafs sie aber auch sonst die Namen meistens übergehen [8]), ist in dieser Allgemeinheit nicht einmal von Matthäus wahr, welcher wohl unberühmte, gleichgültige Personen ungenannt läfst, wie einen Jairus, einen Bartimäus: dafs aber aus einer Petrusanekdote, welche so sehr in die Rolle dieses Apostels pafste, der wirkliche Matthäus, oder auch nur die vulgäre Evangelientradition, so frühzeitig und allgemein den Namen verloren haben sollte, wird man nicht sehr glaublich finden. Weit eher könnte ich mir das Umgekehrte denkbar machen, dafs die Anekdote ursprünglich ohne Namensangabe umgelaufen wäre (und warum sollte nicht auch ein sonst minder ausgezeichneter unter den Anhängern Jesu — denn nach den Synoptikern scheint es nicht einmal nothwendig einer der Zwölfe gewesen sein zu müssen — dessen Name daher eher zu vergessen war, Muth und Übereilung genug gehabt haben, in jenem Zeitpunkt das Schwert zu ziehen [9]), ein späterer Referent aber eine solche Handlungsweise dem raschen Charakter des Petrus besonders angemessen gefunden, und sie defswegen aus eigener Combination ihm zugeschrieben hätte. Dann brauchen wir uns auch nicht für die Möglichkeit, dafs Johannes den Namen des Knechts wissen konnte, auf seine Bekanntschaft im hohenpriesterlichen Hause zu berufen [9]), so wenig Markus, um zur Kenntnifs des Namens von jenem Blinden zu gelangen, einer besondern Bekanntschaft in Jericho bedurfte.

Lukas hat bei dieser Schwertscene das Eigenthümliche, dafs nach ihm Jesus das Ohr des Knechts, wie es scheint durch ein Wunder, wieder geheilt hat. Während Olshausen die zufriedene Anmerkung macht, dieser Umstand erkläre am besten, wie Petrus sich unverletzt zu-

8) Ders. ebendas.

9) Wie Lücke, Tholuck und Olshausen z. d. St.

rückziehen konnte — das Erstaunen über die Heilung werde die allgemeine Aufmerksamkeit in Anspruch genommen haben: verfolgt Paulus selbst bis nach Gethsemane den Herrn mit natürlicher Erklärung seiner Wunder. Jesus soll das verwundete Ohr durch Befühlung (ἁψάμενος) untersucht, und sofort angegeben haben, was zum Behuf der Heilung zu thun sei (ἰάσατο αὐτόν): hätte er ihn durch ein Wunder geheilt, so müfste doch auch ein Erstaunen der Anwesenden gemeldet sein. Solche Quälerei ist diefsmal besonders unnöthig, da das Alleinstehen des Lukas mit dem fraglichen Zug und der ganze Zusammenhang der Scene uns deutlich genug sagt, was wir von der Sache zu halten haben. Jesus, der so vieles Leiden, an welchem er unschuldig war, durch seine Wunderkraft gehoben hatte, der sollte ein Leiden, welches einer von seinen Jüngern aus Anhänglichkeit an ihn, also mittelbar er selbst, verursacht hatte, ungeheilt gelassen haben? Diefs mufste man bald undenkbar finden, und so dem Schwertstreich des Petrus eine Wunderheilung von Seiten Jesu — die letzte in der evangelischen Geschichte — sich anschliefsen.

Hieher, unmittelbar vor seine Abführung, stellen die Synoptiker den Vorwurf, welchen Jesus den zu seiner Gefangennehmung Gekommenen machte, dafs sie ihn, der ihnen durch sein tägliches öffentliches Auftreten im Tempel die beste Gelegenheit gegeben habe, sich seiner auf die einfachste Weise zu bemächtigen, — ein schlimmes Anzeichen für die Reinheit ihrer Sache — mit so vielen Umständen, wie einen Räuber hier aussen aufsuchen. Das vierte Evangelium läfst ihn etwas Ähnliches später zu Annas sagen, dessen Erkundigung nach seinen Schülern und seiner Lehre er auf die Öffentlichkeit seines ganzen Wirkens, auf sein Lehren in Tempel und Synagoge, verweist (18, 20 f.). Wie wenn er von Beidem vernommen hätte, sowohl dafs Jesus so etwas dem Hohenpriester, als dafs er es bei seiner Gefangennehmung gesagt habe, läfst Lukas die Ho-

henpriester und Ältesten selbst bei der Verhaftung gegenwärtig sein, und Jesum hier auf jene Weise zu ihnen sprechen, was gewiss nur Irrthum ist[10]).

Nach den zwei ersten Evangelisten fliehen nun alle Jünger, wobei Markus den speciellen Zug hat, dass ein Jüngling, der eine Leinwand um den bloßen Leib geworfen hatte, als man ihn greifen wollte, mit Zurücklassung der Leinwand nackt davongeflohen sei. Abgesehen von den müssigen Vermuthungen älterer und selbst neuerer Erklärer, wer dieser Jüngling gewesen sein möge, hat man mit Unrecht aus dieser Notiz auf nahe Gleichzeitigkeit des Markusevangeliums geschlossen, weil eine solche kleine, namenlose Anekdote nur in der Nähe der Personen und Begebenheiten habe interessiren können[11]): da doch dieser Zug selbst uns, in der weitesten Zeitferne, noch eine lebendige Anschauung von dem panischen Schrecken und der schnellen Flucht der Anhänger Jesu giebt, und also dem Markus, woher er ihn auch bekommen, und wie spät auch geschrieben haben mag, willkommen sein musste.

§. 124.

Jesu Verhör vor dem Hohenpriester.

Von dem Orte der Gefangennehmung lassen die Synoptiker Jesum zum Hohenpriester, dessen Namen, Kaiphas, jedoch hier nur Matthäus nennt, Johannes aber zu Annas, dem Schwiegervater des damaligen Hohenpriesters, und von diesem erst zu Kaiphas, geführt werden (Matth. 26, 57 ff. parall. Joh. 18, 12 ff.). Und zwar wird, wie es scheint, von dem Verhör bei Kaiphas, welches den Synoptikern zufolge das Entscheidende war, im vierten Evangelium nichts erzählt, nur aus der Verhandlung vor Annas

10) Schleiermacher, über den Lukas, S. 290.
11) Paulus, ex. Hdb. 3, b, S. 576.

wird einiges Nähere mitgetheilt. Nichts lag daher der Harmonistik näher, als die Annahme, wie sie sich z. B. schon bei Euthymius findet, Johannes habe vermöge seines Ergänzungszwecks das von den Synoptikern übergangene Verhör vor Annas nachgeholt, das vor Kaiphas aber, weil es von seinen Vorgängern ausführlich genug beschrieben war, übergangen [1]). Diese Ansicht, dafs Johannes und die Synoptiker von ganz verschiedenen Verhören reden, wird auch dadurch bestätigt, dafs der Inhalt des Verhörs auf beiden Seiten ein ganz verschiedener ist. Während nämlich bei dem, welches die Synoptiker beschreiben, nach Matthäus und Markus zuerst die falschen Zeugen gegen Jesum auftreten, hierauf der Hohepriester ihn fragt, ob er sich wirklich für den Messias ausgebe, und auf die Bejahung davon ihn der Blasphemie und des Todes schuldig erklärt, woran sich Mifshandlungen schliefsen: so wird in dem von Johannes geschilderten Verhör Jesus nur nach seinen Jüngern und nach seiner Lehre gefragt, worauf er sich auf die Öffentlichkeit seines Wirkens beruft, und nachdem er hierüber von einem Diener mifshandelt worden war, ohne dafs ein Urtheil gefällt wäre, weiter geschickt.]

Doch, wenn gleich der eigentliche, Jesum betreffende Inhalt der beiden Verhöre ein verschiedener ist, scheint die Identität einer nebenherspielenden Begebenheit sie wieder zu identificiren, indem sowohl Johannes als die Synoptiker, jeder Theil während des von ihm beschriebenen Verhörs, Jesum von Petrus verleugnet werden läfst. Um dem Widerspruch zu entgehen, dafs die Verleugnung des Petrus nach den drei ersten Evangelien während des Verhörs vor Kaiphas, nach dem vierten bei Annas vorgefallen sein müfste, hat man in der Darstellung des letzteren Evangeliums Spuren zu entdecken gewufst, welche darauf zu deuten schienen, dafs auch sein Bericht von einem Ver-

1) Paulus, a. a. O. S. 577. Olshausen, S. 244.

hör bei Kaiphas zu verstehen sei. Gleich von Anfang nämlich, nachdem von Annas, als dem πενθερὸς τῷ Καϊάφᾳ, die Rede gewesen, fand man es sonderbar, dafs nun eine nähere Bezeichnung des lezteren, als Urhebers von jenem verhängnifsvollen Rath, Joh. 11, 50, folge, wenn doch sofort nicht ein von ihm, sondern von dem ersteren vorgenommenes Verhör erzählt werden sollte. Dann sei auch in der Beschreibung des Verhörs selbst durchaus vom Palaste und von Fragen τῷ ἀρχιερέως die Rede, wie doch Johannes sonst nirgends den Annas, sondern nur den Kaiphas nenne. Dafs aber auf diese Weise schon von V. 15. an von etwas bei Kaiphas Vorgegangenem die Rede sein sollte, scheint wegen V. 24. unmöglich, weil es hier erst heifst, Annas habe Jesum zu Kaiphas geschickt, so dafs er also bis dahin bei Annas gewesen sein mufs. Schnell besonnen setzte man daher den 24ten Vers dahin, wo man ihn brauchte, nämlich hinter V. 13, und schob die Schuld, dafs er jezt weit später gelesen wird, auf die Nachlässigkeit der Abschreiber [2]). Da diese Umstellung, in ihrer Verlassenheit von kritischen Auctoritäten, als die willkührlichste Gewalthülfe erscheinen mufste, so hat man sofort versucht, ob sich nicht der Notiz V. 24, ohne sie wirklich aus ihrem Orte zu rücken, doch eine solche Deutung geben liefse, dafs sie dem Sinne nach hinter V. 13. zu stehen käme, d. h. man nahm das ἀπέστειλεν als Plusquamperfekt, und stellte sich vor, Johannes wolle hier nachholen, was er bei V. 13. zu bemerken vergessen, dafs nämlich Annas Jesum alsbald zu Kaiphas geschickt habe, folglich das beschriebene Verhör von diesem vorgenommen worden sei [3]). Hiebei mufs man die allgemeine Möglichkeit einer solchen *enallage temporum* zugeben, aber ebenso mufs darauf beharrt werden, dafs dieselbe nicht ohne Ande-

2) So z. B. Erasmus z. d. St.

3) So Tholuck, Lücke z. d. St.

tung im Zusammenhang sein darf. So, wenn hier etwa V. 23. auf Einmal Kaiphas als gegenwärtig genannt wäre, und nun V. 24. folgte: ἀπέστειλε γὰρ κ. τ. λ., so stände einer solchen Auffassung nichts im Wege: nun aber ist sie durch nichts der Art unterstützt. Überhaupt, wie Olshausen richtig bemerkt, wer sich dem Eindruck der johanneischen Erzählung allein überliefse, würde nie auf eine andere Ansicht kommen können, als dafs sie ein Verhör vor Annas geben wolle; nur die Vergleichung der Synoptiker kann auf eine andere Deutung führen: zu einem so schlechten Schriftsteller aber wird man doch den Johannes nicht machen wollen, dafs er durch seine Darstellung unvermeidliche Mifsverständnisse veranlafst haben sollte, die nur durch Zuhülfenehmen anderer Berichterstatter über denselben Gegenstand zu lösen wären.

Es bleibt also dabei: Johannes erzählt ein anderes Verhör als die Synoptiker, jener eines vor Annas, diese eines vor Kaiphas. Ἀρχιερεύς konnte er den gewesenen Hohenpriester, der zugleich der Schwiegervater des regierenden war, so gut nennen als Lukas, 3, 2; die ausführliche Bezeichnung des Kaiphas aber konnte bei dessen erstmaliger Wiedererwähnung nach dem berühmten Rathschlag passend scheinen, auch wenn unmittelbar darauf nicht etwas bei ihm Vorgefallenes zu berichten war. Warum man Jesum zuerst zu Annas führte, läfst sich aus dem Einflufs erklären, welchen dieser Mann, auch laut A. G. 4, 6, nach seinem Rücktritt von der hohenpriesterlichen Stelle noch immer ausgeübt zu haben scheint. Dafs nun aber der vierte Evangelist von dem Verhör vor Kaiphas nichts Näheres angiebt, ist um so auffallender, da in dem vor Annas, nach seiner eigenen Darstellung, nichts entschieden worden ist, mithin die Gründe und der Akt der Verurtheilung Jesu durch das jüdische Gericht in seinem Evangelium durchaus fehlen. Dieſs aus dem Ergänzungszweck erklären, heifst dem Johannes ein gar zu verkehrtes Verfahren zur Last

legen, da, wenn er das übergieng, was die Andern schon hatten, ohne anzudeuten, dafs er es nur deswegen wegliefs, er berechnen konnte, dadurch nur Verwirrung, und gegen sich den Schein eines falschen Berichts, zuwege zu bringen. Die Meinung, dafs das Verhör vor Annas das Hauptverhör gewesen sei, und deswegen das andre übergangen werden dürfe, kann er auch nicht wohl gehabt haben, da er keinen Beschlufs, der in jenem gefafst worden wäre, anzugeben weifs; wufste er aber endlich das Verhör vor Kaiphas als das Hauptverhör, und gab doch keine nähere Auskunft darüber, so ist freilich auch diefs kein geschicktes Verfahren zu nennen.

In der Darstellung des Verhörs bei Kaiphas finden zwischen den beiden ersten Synoptikern und dem dritten mehrfache Abweichungen statt. Während nach jenen beiden, als man Jesum in den hohenpriesterlichen Palast brachte, die Schriftgelehrten und Ältesten bereits versammelt waren, und nun noch in der Nacht über ihn Gericht hielten, wobei zuerst Zeugen auftraten, dann der Hohepriester ihm die entscheidende Frage vorlegte, auf deren Beantwortung hin die Versammlung ihn des Todes schuldig erklärte: wird nach der Darstellung im dritten Evangelium Jesus die Nacht über im Palast des Hohenpriesters nur einstweilen verwahrt und von der Dienerschaft mifshandelt, bis erst mit Tagesanbruch das Synedrium sich versammelt, und nun, ohne dafs vorher Zeugen auftreten, der Hohepriester durch jene entscheidende Frage die Verurtheilung beschleunigt. Dafs nun die Mitglieder des hohen Raths schon in der Nacht, während Judas mit der Wache ausgerückt war, zur Empfangnahme Jesu sich versammelt haben, könnte man unwahrscheinlich finden, und insofern die Darstellung des dritten Evangeliums vorziehen wollen, welches sie erst bei Tagesanbruch zusammenkommen läfst[4]): wenn sich Lukas nur nicht diesen Vortheil

4) So Schleiermacher, über den Lukas, S. 295.

dadurch selbst wieder entzöge, dafs er die Hohenpriester und Ältesten bei der Gefangennehmung im Garten zugegen sein läfst, ein Eifer, der sie wohl auch getrieben haben würde, sich alsbald zur schleunigen Beschlufsnahme zusammenzuthun. Indefs auch bei Matthäus und Markus ist das wunderlich, dafs, nachdem sie uns das ganze Verhör sammt der Beschlufsnahme erzählt haben, sie doch noch (27, 1. und 15, 1.) sagen: *πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον*, so dafs es scheint, die Synedristen haben, wenn nicht gar sich am Morgen wieder versammelt, da sie doch die ganze Nacht beisammen gewesen waren, doch jezt erst einen Beschluss gegen Jesum gefafst, der schon in der nächtlichen Versammlung gefafst worden war [5]). Dafs Lukas die Verhandlung mit den *ψευδομάρτυρες* übergeht, erklärt Schleiermacher aus dem Umstand, dafs der Verfasser dieses Stücks im dritten Evangelium zwar vom Garten herein dem Zuge, der Jesum geleitete, gefolgt, vom hohenpriesterlichen Palast aber mit den meisten Übrigen ausgeschlossen worden sei, mithin das in diesem Vorgefallene nur vom Hörensagen erzähle. Allein ein so nahes Verhältnifs des Berichterstatters in diesem Abschnitt des Lukasevangeliums zur Thatsache kann, um aus dem Folgenden nichts zu anticipiren, auch nur um des Einen Zugs willen von der Heilung des verwundeten Knechts nicht angenommen werden. Sondern in der Überlieferung, bis sie zu ihm gelangte, mufs jene Notiz abhanden gekommen sein, von welcher schon oben bei einer andern Gelegenheit hat gehandelt werden müssen [6]).

Wie Jesus auf die Aussage der falschen Zeugen nichts erwiederte, fragte ihn den beiden ersten Evangelisten zufolge der Hohepriester, im dritten Evangelium ohne jene Veranlassung das Synedrium, ob er wirklich der Messias (der Sohn Gottes) zu sein behaupte? was er nach jenen

5) Schleiermacher a. a. O., vgl. Fritzsche, z. d. St. des Matth.
6) S. 331 ff.

beiden ohne Weiteres durch οὐ εἶπας und ἐγώ εἰμι bejaht, und hinzusezt, dafs sie von jezt an, oder demnächst (ἀπ' ἄρτι), des Menschen Sohn zur Rechten der göttlichen Macht sitzen, und in den Wolken des Himmels kommen sehen würden; nach Lukas hingegen erklärt er zuerst, dafs ihn seine Antwort doch nichts nützen werde, fügt übrigens hinzu, von jezt an werde des Menschen Sohn zur Rechten der göttlichen Macht sitzen, worauf ihn Alle gespannt fragen, ob er demnach der Sohn Gottes sei? was er bejaht. Hier spricht also Jesus die Erwartung aus, durch seinen Tod nunmehr zu der Herrlichkeit des messianischen Sitzens zur Rechten Gottes, nach Ps. 110, 1, den er schon Matth. 22, 44. auf den Messias gedeutet hatte, einzugehen. Wie lange er auch vielleicht seine messianische Verherrlichung sich ohne Vermittlung durch den Tod gedacht haben mag, weil eine solche Vermittlung in den Vorstellungen der Zeit ihm nicht scheint an die Hand gegeben gewesen zu sein: jezt, gefangen, von seinen Anhängern verlassen, dem erbitterten Synedrium gegenüber, mufste er einsehen, dafs, wenn er überhaupt noch die Überzeugung von seiner Messianität festhalten wollte, er zu seiner messianischen Verherrlichung nur durch den Tod eingehen könne; so dafs vielleicht eben jene lezte Noth des gefangenen Jesus die Geburtsstunde der Idee eines sterbenden Messias war. Wenn den zwei ersten Evangelisten zufolge Jesus zu dem καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως noch καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ sezt, so sagt er, wie schon früher, seine baldige Parusie, und zwar hier bestimmt als Wiederkunft, voraus. Nach Olshausen soll das ἀπ' ἄρτι des Matthäus nur auf καθήμενον κ. τ. λ. bezogen werden, weil es zu ἐρχόμενον κ. τ. λ. nicht passen würde, indem sich nicht denken lasse, wie Jesus sich damals schon als demnächst Kommenden habe darstellen können: eine lediglich dogmatische Bedenklichkeit, welche auf unserm Standpunkt nicht stattfindet, auf keinem aber die gramma-

tische Auslegung so weit, wie hier bei Olshausen, verderben sollte. Auf die gedachte Erklärung Jesu zerreifst nach Matthäus und Markus der Hohepriester seine Kleider, erklärt Jesum der Blasphemie für überwiesen, und die Versammlung erkennt ihn des Todes schuldig, wie auch nach Lukas die Versammelten bemerken, nun brauche es kein weiteres Zeugnifs mehr, da die verbrecherische Aussage von Jesu selbst vor ihren Ohren gethan worden sei.

Hieran schliefst sich dann bei den beiden ersten Evangelisten die Mifshandlung Jesu, welche Lukas schon vor das Verhör, Johannes in das Verhör des Annas verlegt, — wahrscheinlicher, weil man nicht mehr genau wufste, wo diese Mifshandlungen vorgefallen waren, als weil sie zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen wiederholt worden wären. Die Verübung dieser Mifshandlungen wird bei Johannes und Lukas ausdrücklich dort einem ὑπηρέτης, hier den ἄνδρες συνέχοντες τὸν Ἰ. zugeschrieben; dagegen müssen bei Markus, wenn er im Folgenden die ὑπηρέται von ihnen unterscheidet, die τινὲς ἐμπτύοντες einige von den πάντες sein, welche ihn eben vorher verurtheilt hatten, und auch bei Matthäus, der, ohne ein neues Subjekt zu setzen, nur durch τότε ἤρξαντο fortfährt, sind es offenbar die Synedristen selbst, welche sich jene unwürdigen Handlungen erlauben, was Schleiermacher mit Recht unwahrscheinlich gefunden, und insofern die Darstellung des Lukas der des Matthäus vorgezogen hat [7]). Die Mifshandlung besteht bei Johannes in einem Backenstreich (ῥάπισμα), welchen ein Diener, wegen einer vermeintlich unbescheidenen Rede gegen den Hohenpriester, Jesu giebt; bei Matthäus und Markus ist es Verspeiung des Angesichts (ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ), Schläge auf den Kopf und Backenstreiche, wozu, auch nach Lukas, das kam, dafs er bei verhülltem Haupt ge-

7) a. a. O.

schlagen und höhnend aufgefordert wurde, seinen messianischen Scherblick durch Angabe des Thäters zu beurkunden [8]). Nach Olshausen hat der Geist der Weissagung es nicht unter seiner Würde gehalten, diese Rohheiten im Einzelnen vorherzuverkündigen, und zugleich die Gemüthsverfassung zu zeichnen, welche der Heilige Gottes der unheiligen Menge entgegenstellte. Richtig wird hiezu Jes. 50, 6 f. angeführt (LXX): *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων κ. τ. λ.*, vgl. Mich. 4, 14, und für die Art, wie Jesus das Alles ertrug, die bekannte Stelle Jes. 53, 7, wo vom Knecht Gottes das Schweigen unter den Mifshandlungen hervorgehoben wird. Allein, dafs Jes. 50, 4 ff. eine Weissagung auf den Messias sei, ist ebenso gegen den Zusammenhang des Abschnitts, wie bei Jes. 53. [9]): folglich müfste das Zusammentreffen des Erfolgs mit diesen Stellen entweder menschlich beabsichtigt, oder rein zufällig gewesen sein. So wenig nun die Diener und Soldaten bei ihren Mifshandlungen die Absicht gehabt haben werden, Weissagungen an Jesu in Erfüllung gehen zu lassen: so wenig wird man diesem selbst das Affektirte zuschreiben wollen, aus dieser Absicht geschwiegen zu haben; aus dem bloßen Zufall aber ein solches, allerdings, wie Olshausen sagt, in's Einzelne gehendes, Zusammentreffen herzuleiten, ist immer mifslich. So wahrscheinlich es also auch der rohen Sitte jener Zeit zufolge ist, dafs der gefangene Jesus mifshandelt, und unter Andern auch so mifshandelt worden ist, wie die Evangelisten es beschreiben: so läfst sich doch kaum verkennen, dafs ihre Schilderungen nach Weissagungen gemacht sind, welche man, da Jesus einmal als Leidender und Mifshandelter ge-

8) Dass Matthäus hier der Verhüllung nicht gedenkt, ist eine Nachlässigkeit seiner Darstellung, da ohne jene Notiz das προφήτευσον κ. τ. λ. keinen rechten Sinn hat.

9) s. Gesenius z. d. Abch.

geben war, auf ihn bezog; ebenso, wie angemessen es auch dem Charakter Jesu ist, diese Mifshandlungen geduldig ertragen, und unbefugte Fragen mit edlem Schweigen zurückgewiesen zu haben: so hätten doch schwerlich die Evangelisten diefs so oft und angelegentlich hervorgehoben [10]), wenn es ihnen nicht darum zu thun gewesen wäre, dadurch A. T.liche Orakel als erfüllt zu zeigen.

§. 125.

Die Verleugnung des Petrus.

Bei der Abführung Jesu aus dem Garten lassen die zwei ersten Evangelisten im Augenblick zwar alle Jünger die Flucht ergreifen, doch folgt auch bei ihnen, wie bei den übrigen, Petrus von ferne, und weifs sich mit dem Zuge Eingang in den Hof des hohenpriesterlichen Palasts zu verschaffen. Während den Synoptikern zufolge Petrus allein es ist, der diese Probe von Muth und Anhänglichkeit an Jesum, die ihm aber bald genug zur tiefsten Demüthigung ausschlagen sollte, ablegt: gesellt ihm das vierte Evangelium den Johannes bei, und zwar so, dafs es dieser ist, welcher durch seine Bekanntschaft mit dem Hohenpriester dem Petrus Zutritt zu dessen Palast verschafft — eine Abweichung, die mit dem ganzen eigenthümlichen Verhältnifs, in welches dieses Evangelium den Petrus zu Johannes setzt, schon früher erwogen worden ist [1]).

Sämmtlichen Evangelisten zufolge war es in dieser αὐλῇ, dafs Petrus, eingeschüchtert durch die bedenkliche Wen-

---

10) Matth. 26, 63. vgl. Markus 14, 61: ὁ δὲ Ἰ. ἐσιώπα.
Matth. 27, 12: οὐδὲν ἀπεκρίνατο.
Matth. 27, 14. vgl. Marc. 15, 5: καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν.
Luc. 23, 9: αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ.
Joh. 19, 9: ὁ δὲ Ἰ. ἀπόκρισιν οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ.

1) 1. Bd. S. 559.

dung der Sache Jesu und die hohenpriesterliche Dienerschaft, die ihn umgab, den entstandenen und wiederholt geäusserten Verdacht, dafs er zu den Anhängern des verhafteten Galiläers gehöre, durch wiederholte Versicherungen, ihn nicht zu kennen, niederzuschlagen suchte. Doch, wie bereits angedeutet, schon in Bezug auf den Inhaber dieses Lokals findet eine Abweichung zwischen dem vierten Evangelium und den übrigen statt, indem die Verleugnung nach diesen im Palast des regierenden Hohenpriesters, Kaiphas, vorgeht, nach jenem im Palaste des Annas wenigstens begonnen, und wahrscheinlich auch fortgesezt wird. Entschieden fällt bei Johannes die erste Verleugnung (18, 17.), wenn wir die im lezten §. beurtheilten Ausgleichungsversuche als abgethan betrachten, während des Verhörs vor Annas, da sie nach der Notiz, dafs Jesus zu Annas (V. 13.), und vor der, dafs er zu Kaiphas geführt worden sei (V. 24.), steht; da nun aber die zwei weiteren Akte der Verleugnung auf die Erwähnung der Abführung zu Kaiphas erst folgen (V. 25—27.), und unmittelbar nach ihnen die Ablieferung an den Pilatus erzählt wird (V. 28.); so scheinen der zweite und dritte Verleugnungsakt auch nach Johannes während des Verhörs vor Kaiphas, in dessen Palaste, vorgegangen zu sein. Allein diese Verschiedenheit der Lokalität für die erste Verleugnung und die beiden folgenden, welche ein theilweises Zusammentreffen des vierten Evangeliums mit den übrigen wäre, hat in der johanneischen Darstellung selbst ein Hindernifs. Nachdem die erste, schon an der Pforte des Palastes von Annas vorgefallene Verleugnung gemeldet ist, heifst es; die Dienerschaft habe sich der Kälte wegen ein Kohlenfeuer angemacht, ἦν δὲ καὶ μετ' αὐτῶν ὁ Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος (V. 18.). Wenn nun später die Erzählung von der zweiten und dritten Verleugnung fast mit den nämlichen Worten: ἦν δὲ Σίμων Πέτρος ἑστὼς καὶ θερμαινόμενος (V. 25.) sich eröffnet: so kann man nicht anders denken, als durch

jene erste Erwähnung des Kohlenfeuers, und dafs Petrus zu demselben getreten, solle der Umstand eingeleitet werden, dafs die zweite und dritte Verleugnung an diesem Feuer, also gleichfalls noch im Hause des Annas, vorgefallen sei. Zwar sprechen die Synoptiker (Marc. V. 54. Luc. V. 55.) auch im Hofe des Kaiphas von einem Feuer, an welchem Petrus (nur hier sitzend, wie bei Johannes stehend) sich gewärmt habe: doch daraus folgt nicht, dafs auch Johannes im Hofe des regierenden Hohenpriesters ein ähnliches Feuer sich gedacht habe, wie er nur bei Annas eines solchen gedenkt. Wer daher die Vermuthung des Euthymius zu künstlich findet, dafs die Wohnungen des Annas und Kaiphas vielleicht einen gemeinschaftlichen Hofraum gehabt, und folglich Petrus nach der Abführung Jesu vom ersteren zum letzteren an demselben Feuer habe stehen bleiben können, der nimmt lieber an, die zweite und dritte Verleugnung sei dem Johannes zufolge nicht nach, sondern eben während der Abführung Jesu von Annas zu Kaiphas geschehen [2]).

Bleibt somit die Differenz der Evangelien in Bezug auf die Örtlichkeit der Verleugnung eine totale, so haben die Einen zu Gunsten des Johannes sich dahin entschieden, dafs die versprengten Jünger über diese Scenen nur fragmentarische Nachrichten gehabt, und der in Jerusalem nicht einheimische Petrus selbst nicht gewufst habe, in welchen Palast er zu seinem Unglück hineingekommen war, sondern er, und nach ihm die ersten Evangelisten, haben gemeint, die Verleugnungen seien im Hofe des Kaiphas vorgefallen, was jedoch der in der Stadt und dem hohenpriesterlichen Palast bekanntere Johannes berichtige [3]). Allein auch das Unglaubliche zugegeben, dafs Petrus irrig

2) So Schleiermacher, über den Lukas, S. 289. Olshausen, 2, S. 445.

3) So Paulus, a. a. O. S. 577 f.

gemeint haben sollte, im Palaste des Kaiphas geleugnet zu haben, so hätte doch gewifs Johannes, der in diesen Tagen um den Petrus war, seine Aussage gleich damals berichtigt, so dafs jene irrige Meinung sich gar nicht hätte fixiren können. Umgekehrt, den Synoptikern recht gegeben hat man aus Respect vor Johannes immer nur so, dafs man durch eine jener Künsteleien diesen gütlich auf ihre Seite zu ziehen, und auch das von ihm Berichtete als etwas im Lokal des Kaiphas Vorgefallenes darzustellen suchte. Statt dessen müfste aber vielmehr, wer den Synoptikern recht geben wollte, den Johannes des Irrthums beschuldigen, wie, wer ihm beistimmt, die Synoptiker; ein Dilemma, in welchem uns für die eine oder andere Seite zu entscheiden, wir nicht die erforlichen Mittel haben.

In Bezug auf die einzelnen Akte der Verleugnung stimmen sämmtliche Evangelisten darin zusammen, dafs es deren, gemäfs der Vorhersage Jesu, drei gewesen seien; aber in der Beschreibung derselben weichen sie von einander ab. Zuerst Orte und Personen betreffend, geschieht nach Johannes die erste Verleugnung bereits beim Eintritt des Petrus gegen eine παιδίσκη θυρωρός (V. 17.): bei den Synoptikern erst im innern Hofraum, wo Petrus am Feuer safs, gegen eine παιδίσκη (Matth. V. 69 f. parall.). Die zweite geschieht nach Johannes (V. 25.) und auch nach Lukas, der wenigstens keine Veränderung des Standpunkts anmerkt (V. 58.), am Feuer: bei Matthäus (V. 71.) und Markus (V. 68 ff.), nachdem Petrus in den vorderen Hof (πυλών, προαύλιον) hinausgegangen war; ferner nach Johannes gegen mehrere, nach Lukas gegen Einen Mann, nach Matthäus gegen eine andere, nach Markus gegen dieselbe Magd, vor welcher er das erstemal geleugnet hatte. Die dritte Verleugnung geschah nach Matthäus und Markus, die keine Ortsveränderung gegen die zweite bemerken, gleichfalls im vorderen Hof: nach Lukas und Johannes, sofern sie gleichfalls keines Lokalwechsels gedenken,

ohne Zweifel noch im inneren, am Feuer; ferner nach Matthäus und Markus gegen mehrere Umstehende: nach Lukas gegen Einen: nach Johannes bestimmt gegen einen Anverwandten des im Garten verwundeten Knechts. — Was für's Andere die Reden betrifft, welche bei dieser Gelegenheit gewechselt werden, so sind die Anreden der Leute bald an Petrus selbst, bald an die Umstehenden gerichtet, um sie auf ihn aufmerksam zu machen, und lauten die beiden ersten Male ziemlich gleich dahin, dafs auch er einer von den Anhängern des eben Verhafteten zu sein scheine; nur bei'm drittenmal, wo die Leute ihren Verdacht gegen Petrus motiviren wollen, gebrauchen sie nach den Synoptikern als Beweisgrund seinen galiläischen Dialekt, bei Johannes beruft sich der Verwandte des Malchus darauf, ihn im Garten bei Jesu gesehen zu haben; wo die erstere Motivirung ebenso natürlich, als die zweite, sammt der Bezeichnung dessen, der sie vorbrachte, als eines Verwandten jenes Malchus, künstlich und gemacht klingt, um die Beziehung jenes Schwertstreichs auf Petrus recht fest in die Erzählung zu verweben. In den Antworten des Petrus findet die Abweichung statt, dafs er nach Matthäus schon die zweite, nach Markus erst die dritte, bei den beiden andern gar keine seiner Verleugnungen durch einen Schwur bekräftigt; bei Matthäus ist dann an der dritten Verleugnung die Steigerung dadurch hervorgebracht, dafs zu dem ὀμνύειν noch das καταναθεματίζειν gefügt ist, was den andern gegenüber allerdings als übertreibende Darstellung erscheinen kann.

Diese so verschieden erzählten Verleugnungen dergestalt ineinander einzuschieben, dafs kein Evangelist einer unrichtigen, ja auch nur ungenauen Darstellung beschuldigt werden müfste, war nun ganz ein Geschäft für die Harmonisten. Nicht nur die älteren, supranaturalistischen Ausleger, wie Bengel, haben sich diesem Geschäft unterzogen, sondern auch neuestens noch hat sich Paulus viele

Mühe gegeben, die verschiedenen, von den Evangelisten erzählten Verleugnungsakte in schickliche Ordnung und pragmatischen Zusammenhang zu bringen. Nach ihm verleugnet Petrus den Herrn

1) vor der Pförtnerin (1te Verleugnung bei Johannes);
2) vor mehreren am Feuer Stehenden (2te bei Joh.);
3) vor einer Magd am Feuer (1te bei den Synoptikern);
4) vor einem, der nicht näher bezeichnet wird (2te bei Lukas);
5) beim Hinausgehen in den vordern Hof vor einer Magd (3te bei Matthäus und Markus. Aus dieser Verleugnung müßte Paulus consequenterweise zwei machen, da die Magd, welche die Umstehenden auf den Petrus aufmerksam macht, nach Markus dieselbe mit No. 3., nach Matthäus aber eine andere war);
6) vor dem Verwandten des Malchus (dritte bei Joh.);
7) vor einem, der ihn am galiläischen Dialekt erkennen will (dritte bei Lukas), welchem sofort
8) mehrere Andere beistimmen, gegen welche sich Petrus noch stärker betheuert, Jesum nicht zu kennen (dritte bei Matthäus und Markus).

Indeß durch solche vom Respect vor der Glaubwürdigkeit der Evangelisten eingegebene Auseinanderhaltung ihrer Berichte kam man in Gefahr, die noch wichtigere Glaubwürdigkeit Jesu anzutasten; denn dieser hatte von dreimaliger Verleugnen gesprochen: nun aber soll Petrus, je nachdem man mehr oder minder consequent im Auseinanderhalten ist, 6—9 mal verleugnet haben. Die ältere Exegese half sich durch den Kanon: *abnegatio ad plures plurium interrogationes facta uno paroxysmo, pro una numeratur*[4]). Allein auch die Zulässigkeit einer solchen Zählung eingeräumt, so müßten, da jeder der vier Referen-

4) Bengel, im Gnomon.

ten zwischen den einzelnen von ihm berichteten Verleugnungen meistens gröfsere oder kleinere Zwischenzeiten bemerklich macht, allemal gerade die von verschiedenen Evangelisten erzählten, also eine von Matthäus berichtete mit einer von Markus u. s. f., in Einem Zuge geschehen sein: was eine durchaus willkührliche Voraussetzung ist. Daher hat man sich neuerlich lieber darauf berufen, dafs das τρίς im Munde Jesu nur eine runde Zahl für ein wiederholtes Verleugnen gewesen sei, und dafs Petrus, einmal in die Verlegenheit vermeintlicher Nothlügen versunken, seine Betheurungen eher gegen 6—7, als blofs gegen drei argwöhnisch Fragende wiederholt haben möge [5]). Allein, wenn man auch nach Lukas (V. 59 f.) die Zeitdistanz von der ersten Verleugnung bis zur letzten zu mehr als einer Stunde anschlägt, so ist doch ein solches Fragen aller Leute an allen Enden und Ecken, und dafs bei diesem so allgemeinen Verdacht Petrus doch frei ausgieng, höchst unwahrscheinlich, und wenn die Erklärer die Stimmung des Petrus während dieser Scene als eine völlige Betäubung beschreiben [6]), so geben sie hiemit vielmehr die Stimmung an, in welche der Leser hineingeräth, der in ein solches Gedränge von immer sich wiederholenden Fragen und Antworten gleichen Inhalts, dem sinn- und endlosen Fortschlagen einer in Unordnung gekommenen Uhr vergleichbar, sich hineinversetzen soll. Mit Recht hat Olshausen die Bemühung, dergleichen Differenzen wegzuschaffen, als eine unbelohnende von der Hand gewiesen: doch sucht er theils selbst unmittelbar darauf an einigen Punkten dieser Erzählung die Abweichungen auf gezwungene Weise auszugleichen, theils, wenn er darauf besteht, dafs gerade drei Verleugnungen vorgefallen, so hat doch wieder Paulus das Richtigere gesehen, wenn er da absichtliche Be-

5) Paulus, a. a. O. S. 578.

6) Hase, Geschichte Jesu, 2, S. 345.

streben der Evangelisten bemerklich macht, eben eine dreifache Ableugnung herauszubringen. Dieses Streben haben sie zunächst mit Rücksicht auf die Vorhersagung Jesu: allein, dafs dieser gerade so bestimmt von drei Verleugnungsfällen gesprochen haben sollte, ist ebenso unwahrscheinlich, als dafs er, wenn er den Ausdruck: τρὶς, gebrauchte, diefs blofs sprüchwörtlich gemeint habe. Sondern beide Dreizahlen sind wohl auch hier, wie sonst so oft, in der Sage entstanden, so dafs, was an jenem Abend vielleicht zu wiederholten Malen (nur nicht 8—9 mal) vorgekommen war, auf dreimal fixirt, und demgemäfs auch Jesu eine Vorherverkündigung eben dieser Zahl von Verleugnungen in den Mund gelegt wurde.

Den Endpunkt und gleichsam die Katastrophe der ganzen Verleugnungsgeschichte führt nach allen Berichten der Vorhersagung Jesu gemäfs das Krähen des Hahns herbei. Nach Markus kräht derselbe schon nach der ersten Verleugnung (V. 68.), und dann nach der dritten zum zweitenmal: bei den übrigen nur Einmal, nach dem lezten Verleugnungsakt. Während mit diesem Datum Johannes seine Darstellung beschliefst, fügen Matthäus und Markus noch hinzu, dafs Petrus bei dem Hahnenschrei sich der Voraussagung Jesu erinnert und geweint habe; Lukas aber hat die eigenthümliche Ausführung, dafs bei'm Krähen des Hahns Jesus sich umgewendet, und den Petrus angesehen habe, worauf dieser, der Voraussage Jesu eingedenk, in bitteres Weinen ausgebrochen sei. Da nun aber nach den beiden ersten Evangelisten Petrus nicht in demselben Lokal mit Jesu, sondern ἔξω (Matth. V. 69.) oder κάτω (Marc. V. 66.) ἐν τῇ αὐλῇ, also Jesus innen oder oben im Palast war, so mufs man fragen, wie denn Jesus die Verleugnungen des Petrus habe mit anhören, und hierauf ihn ansehen können? Auf das Leztere bekommt man gewöhnlich die Antwort, Jesus sei jezt eben aus dem Palast des Annas in den des Kaiphas abgeführt worden, und habe im Vor-

übergehen den schwachen Jünger bedeutend angesehen [7]). Allein von einem solchen Abführen weifs Lukas nichts; auch lautet sein στραφεὶς ὁ Κύριος ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ nicht sowohl, wie wenn Jesus im Gehen, als wie wenn er, abgewendet stehend, sich nach Petrus umgesehen hätte; endlich aber ist durch jene Voraussetzung noch nicht erklärt, wie Jesus zur Kenntnifs von den Verleugnungen des Jüngers gekommen war, da er bei dem Getümmel dieses Abends doch nicht wohl, wie Paulus meint, im Zimmer den auf dem Hof lautredenden Petrus hören konnte. Freilich findet sich jene ausdrückliche Unterscheidung des Ortes, wo Jesus, von dem wo Petrus war, bei Lukas nicht, sondern nach ihm könnte auch Jesus einige Zeit im Hof sich haben aufhalten müssen: allein theils ist hier die Darstellung der andern an sich wahrscheinlicher, theils macht auch die eigene Erzählung des Lukas von den Verleugnungen von vorne herein nicht den Eindruck, als ob Jesus in unmittelbarer Nähe gewesen wäre. Man hätte sich übrigens die Hypothesen zur Erklärung jenes Blicks ersparen können, wenn man auf den Ursprung dieses Zugs einen kritischen Blick gerichtet hätte. Schon die Unklarheit, mit welcher der in der ganzen früheren Verhandlung hinter die Scene gerückte Jesus hier auf einmal einen Blick in dieselbe wirft, hätte, zusammengenommen mit dem Stillschweigen der übrigen Evangelisten, ein Fingerzeig sein sollen, wie es mit dieser Notiz steht. Dann, wenn hinzugesetzt wird, als Jesus den Petrus anblickte, habe sich dieser des Worts erinnert, welches Jesus früher über seine bevorstehende Verleugnung zu ihm gesprochen hatte: so hätte man bemerken können, wie der Blick Jesu nichts Andres ist, als die zur äussern Anschauung gemachte Erinnerung des Petrus an die Worte seines Meisters. Zeigt die hierin einfachste johanneische Erzählung nur objektiv

7) Paulus und Olshausen z. d. St. Schleiermacher, a. a. O. S. 289.

das Eintreffen der Verheifsung Jesu durch das Krähen des Hahnes an; fügen die zwei ersten Evangelisten hiezu auch den subjektiven Eindruck, welchen dieses Zusammentreffen auf den Petrus machte: so wendet Lukas dirs wieder objektiv, und läfst die schmerzhafte Erinnerung an die Worte des Meisters als einen durchbohrenden Blick von diesem in das Innere des Jüngers dringen.

§. 126.

Der Tod des Verräthers.

Auf die Nachricht, dafs Jesus zum Tode verurtheilt sei, läfst das erste Evangelium (27, 3 ff.) den Judas, von Reue ergriffen, zu den Hohenpriestern und Ältesten eilen, um die 30 Silberlinge, mit der Erklärung, dafs er einen Unschuldigen verrathen habe, ihnen zurückzugeben. Als aber diese höhnisch alle Verantwortlichkeit für jene That auf ihn allein schieben: geht Judas, nachdem er das Geld im Tempel hingeworfen, von Verzweiflung getrieben, weg, und erhängt sich. Die Synedristen hierauf kaufen um das von Judas zurückgegebene Geld, welches sie als Blutgeld nicht in den Tempelschatz legen zu dürfen glauben, einen Töpfersacker, zum Begräbnifs für Fremde. Hiezu bemerkt der Evangelist zweierlei: erstlich, dafs eben dieser Art der Erwerbung wegen das Grundstück bis auf seine Zeit Blutacker genannt worden sei; und zweitens, dafs durch diesen Gang der Sache eine alte Weissagung sich erfüllt habe. — Während die übrigen Evangelisten über das Ende des Judas schweigen, finden wir dagegen in der Apostelgeschichte (1, 16 ff.) einen Bericht über dasselbe, welcher von dem des Matthäus in mehreren Stücken abweicht. Petrus, wo er die Ergänzung der apostolischen Zwölfzahl durch die Wahl eines neuen Mitgliedes in Antrag bringt, findet angemessen, zuvor an die Art, wie die Lücke im Apostelkreise entstanden war, d. h. an den Verrath und das Ende des Judas, zu erinnern, und sagt in letzterer Bezie-

lung, der Verräther habe für den Lohn seiner Schandthat ein Grundstück sich erworben, sei aber jählings herabgestürzt, und mitten entzweigeborsten, so dafs alle Eingeweide herausgetreten seien; das Grundstück aber habe man, weil die Sache in ganz Jerusalem bekannt geworden, *Akeldama*, d. h. Blutland, geheifsen. Wozu dann der Referent den Petrus bemerken läfst, dafs dadurch zwei Psalmstellen in Erfüllung gegangen seien.

Zwischen diesen beiden Berichten findet eine doppelte Abweichung statt: die eine über die Todesart des Judas, die andere darüber, wann und von wem das Grundstück erworben worden sei. Was das Erstere betrifft, so ist es nach Matthäus Judas selbst, welcher aus Reue und Verzweiflung Hand an sich legt: wogegen in der A. G. von keiner Reue des Verräthers die Rede ist, und sein Tod nicht als Selbstmord, sondern als zufälliger, oder näher vom Himmel zur Strafe verhängter Unglücksfall erscheint; ferner ist es bei Matthäus der Strick, durch welchen er sich den Tod giebt: nach der Darstellung des Petrus ist es ein Sturz, der durch ein gräfsliches Bersten des Leibes seinem Leben ein Ende macht. Wie thätig von jeher die Harmonisten gewesen sind, diese Abweichungen auszugleichen, mag man bei Strauss [1]) und Krause nachlesen: hier sollen nur kurz die Hauptversuche aufgeführt werden. Da die bezeichnete Abweichung ihren Hauptsitz in den Worten ἀπήγξατο bei Matthäus, und πρηνὴς γενόμενος bei Lukas hat: so lag es am nächsten, zuzusehen, ob nicht der eine dieser Ausdrücke auf die Seite des andern zu ziehen wäre. Dies hat man mit ἀπήγξατο auf verschiedene Weise versucht, indem dieses Wort bald nur die Beängstigungen des bösen Gewissens [2]), bald eine Krank-

1) Thesaurus, s. v. ἀπάγχω.

2) Gnomon.

heit in Folge derselben [3]), bald jeden aus Schwermuth und Verzweiflung gewählten Tod bedeuten sollte [4]), wozu dann erst das πρηνὴς γενόμενος κ. τ. λ. der Apostelgeschichte das Genauere nachbringe, daſs die Todesart, zu welcher den Judas das böse Gewissen und die Verzweiflung trieb, der Sturz von steiler Höhe herunter gewesen sei. Andere haben umgekehrt das πρηνὴς γενόμενος dem ἀπήγξατο anzupassen gesucht, in der Art, daſs es nichts Anderes ausdrücken sollte, als dasjenige als Zustand, was das ἀπήγξατο als Handlung: wenn dieses durch *se suspendit*, so sollte jenes durch *suspensus* übersezt werden [5]). — Der offenbaren Gewaltsamkeit dieser Versuche gegenüber haben Andere mit Schonung der natürlichen Bedeutung der beiderseitigen Ausdrücke die abweichenden Berichte durch die Annahme vereinigt, daſs Matthäus einen früheren, die A. G. einen späteren Moment in dem Hergang bei dem Ende des Judas berichte. Und zwar hielten einige der älteren Erklärer beide Momente so weit auseinander, daſs sie in dem ἀπήγξατο nur einen miſslungenen Versuch zum Selbstmord sahen, welchen Judas, indem der Baumast, an den er sich hängen wollte, sich bog, oder aus sonst einer Ursache, überlebte, bis später die Strafe des Himmels durch das πρηνὴς γενόμενος ihn ereilte [6]). Allein, da Matthäus sein ἀπήγξατο offenbar in der Meinung und Absicht sezt, von dem Verräther das Lezte zu berichten: so hat man in neuerer Zeit die beiden Momente, in deren Bericht sich das erste Evangelium und die A. G. theilen sollen, näher zusammengezogen, und angenommen, Judas habe sich auf

3) Heinsius.

4) Perizonius.

5) So die Vulgata und Erasmus. S. gegen alle diese Deutungen Kuinöl, in Matth. p. 743 ff.

6) Oekumenius zu A. G. 1: ὁ Ἰούδας δὲ ἐναπέθανε τῇ ἀγχόνῃ, ἀλλ' ἐπεβίω, κατενεχθεὶς πρὸ τοῦ ἀποπνιγῆναι. Vgl. Theophylakt zu Matth. 27, und ein Schol. Ἀπολιναρίου bei Matthaei.

einer Höhe an einem Baume aufhängen wollen, da aber der Strick riss, oder der Baumast brach, sei er über schroffe Klippen und spitze Gesträuche, die seinen Leib zerfleischten, bis in's Thal heruntergestürzt [7]). Doch schon der Verfasser einer Abhandlung über die letzten Schicksale des Judas in Schmidt's Bibliothek [8]) hat es auffallend gefunden, wie getreulich sich nach dieser Annahme die beiden Erzähler in die Nachricht getheilt haben müssten, indem nicht etwa der eine das Unbestimmte, der andere das Bestimmtere berichte, sondern beide erzählen bestimmt, nur der eine den ersten Theil der Begebenheit ohne den zweiten, der andere den zweiten, ohne den ersten zu berühren, und Hase behauptet mit Recht, beide Berichterstatter haben jeder nur den von ihm aufgenommenen Thatbestand gekannt, da sie sonst die andere Hälfte nicht hätten auslassen können [9]).

Nachdem wir so an der ersten Differenz die Vereinigungsversuche haben scheitern sehen, fragt sich nun, ob die andere, die Erwerbung des Grundstücks betreffende, sich leichter beilegen lässt. Sie besteht darin, dass bei Matthäus erst nach des Judas Entleibung die Synedristen für das von ihm zurückgelassene Geld einen Acker (und zwar von einem Töpfer — eine Bestimmung, die in der A. G. fehlt) erkaufen: wogegen nach der A. G. Judas selbst noch das Grundstück für sich erwirbt, und auf demselben vom jähen Tode ereilt wird; so dass nach diesem Bericht

---

7) So, nach Castalionus, Paulus, 3, b, S. 457; Reinh., in Matth. 747 f., und mit halber Beistimmung Olshausen, 2, S. 455 f. Selbst Fritzsche ist durch den langen Weg bis zu diesen letzten Kapiteln des Matthäus so matt gemacht, dass er sich bei dieser Ausgleichung beruhigt, und unter Voraussetzung derselben behauptet, dass die beiden Berichte amicissime conspiriren.

8) 2. Band, 2. Stück, S. 243 f.

9) L. J. §. 132.

das Grundstück von dem darauf vergossenen Blute des Verräthers, nach jenem von dem am Kaufpreifs desselben klebenden Blute Jesu ἀγρὸς oder χωρίον αἵματος genannt worden zu sein scheint. Hier ist nun die Ausdrucksweise des Matthäus so bestimmt, dafs an ihr nicht wohl zu Gunsten der andern Nachricht gedeutelt werden kann: wohl aber hat das ἐκτήσατο in der A. G. eingeladen, es nach Matthäus umzudeuten. Durch den Verrätherlohn, soll die Stelle der A. G. sagen wollen, erwarb er einen Acker: nicht unmittelbar, sondern mittelbar, indem er durch die Zurückgabe des Geldes Veranlassung zum Ankauf eines Grundstücks gab; nicht für sich, sondern für das Synedrium oder das allgemeine Beste [10]). Doch so viele Stellen man auch anführen mag, in welchen das κτᾶσθαι in der Bedeutung: für einen Andern erwerben: vorkommt, so mufs doch in diesem Falle nothwendig die andre Person, für welche einer erwirbt, angegeben oder angedeutet sein, und wenn diefs, wie in der Stelle der A. G., nicht der Fall ist, so bleibt es bei der Bedeutung: für sich selbst erwerben [11]). Diefs hat Paulus gefühlt, und daher der Sache die Wendung gegeben, von Judas, der durch den schauderhaften Sturz auf eine Leimengrube der Anlafs geworden sei, dafs dieses Grundstück den Synedristen verkauft wurde, habe Petrus wohl ironisch sagen können, er habe noch im Tode durch den Fall seines Leichnams ein schönes Besitzthum sich angeeignet [12]). Doch diese Deutung ist theils an sich geschraubt, theils zeigt das γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος, welches der Petrus der A. G. im Folgenden aus den Psalmen anführt, dafs er sich das Grundstück als wirkliches Eigenthum des Judas gedacht habe, welches zur Strafe durch seinen Tod verödet worden sei.

---

10) s. Rosenm., in Matth. p. 748.

11) s. Schmidt's Biblioth. a. a. O. S. 251 f.

12) Paulus, 3, b, S. 457 f. Fritzsche, p. 799.

Da sich hienach weder die eine noch die andre Differenz auf gütlichem Wege ausgleichen läfst, so hat schon Salmasius eine wirkliche Abweichung der beiden Berichte zugestanden, und Hase glaubt diese Erscheinung, ohne den apostolischen Ursprung der beiden Angaben zu gefährden, aus der gewaltigen Bewegung jener Tage erklären zu können, in welcher nur das Faktum des Selbstmords von Judas bekannt geworden, über den näheren Hergang desselben aber verschiedene Gerüchte geglaubt worden seien. Allein in der A. G. ist von einem Selbstmord gar nicht die Rede, und dafs nun zwei Apostel, wie Matthäus und Petrus, wenn das erste Evangelium von jenem, die Rede in der A. G. aber von diesem herrühren soll, über den in ihrer nächsten Nähe erfolgten Tod ihres ehmaligen Mitapostels so sehr im Dunkeln geblieben wären, dafs der eine ihn eines zufälligen, der andre eines selbstgewählten Todes sterben liefs, ist schwer zu glauben. Dafs daher nur eine der beiden Relationen als apostolisch festgehalten werden könne, hat der Verfasser der schon erwähnten Abhandlung in Schmidt's Bibliothek richtig eingesehen. Und zwar ist er bei der Wahl zwischen beiden von dem an und für sich richtigen Grundsaz ausgegangen, dafs die minder auf Verherrlichung eingerichtete Erzählung die glaubwürdigere sei; weswegen er denn der Darstellung der A. G., welche den verherrlichenden Zug der Reue des Judas und seines Bekenntnisses von Jesu Unschuld nicht hat, vor der des ersten Evangeliums den Vorzug giebt. Doch wie es immer ist bei zwei sich widersprechenden Berichten, dafs der eine den andern nicht nur durch sein Stehen ausschliefst, sondern auch durch sein Fallen miterschüttert: so haben wir auch hier, wenn diejenige Darstellung der Sache, welche das Ansehen des Apostels Matthäus für sich geltend macht, aufgegeben ist, keine Bürgschaft mehr für die andere, welche sich dem Apostel Petrus in den Mund legt.

Dürfen wir somit beide Berichte auf einen Fufs be-

handeln, nämlich als Sagen, von welchen erst auszumachen ist, wie weit ihr geschichtlicher Kern, und wie weit das traditionell Aufgetragene geht: so müssen wir die Anhaltspunkte betrachten, an welche die Erzählungen sich knüpfen. Hier zeigt sich ein beiden gemeinsamer, neben zwei andern, deren einen jede für sich eigen hat. Gemeinschaftlich ist beiden Relationen das Datum, dafs es in oder bei Jerusalem ein Grundstück gegeben habe, das ἀγρὸς oder χωρίον αἵματος, in der Ursprache nach der Angabe der A. G. ἀκελδαμὰ, hiefs. Da in dieser Notiz zwei sonst so ganz auseinandergehende Berichte zusammentreffen, und überdiefs der Verfasser des ersten Evangeliums sich darauf beruft, dafs noch zu seiner Zeit jener Name des Ackers vorhanden gewesen sei: so darf die Existenz eines so benannten Grundstücks wohl nicht bezweifelt werden. Dafs es eine wirkliche Beziehung auf den Verräther Jesu gehabt habe, ist schon weniger gewifs, da unsre beiden Relationen diese Beziehung verschieden angeben: der eine den Judas selbst das Gut erwerben, der andere es erst nach seinem Tod um die 30 Silberlinge gekauft werden lafst. Wir können daher nur so viel sagen, dafs die urchristliche Sage jenem Blutacker frühzeitig eine Beziehung auf den Verräther gegeben haben mufs. Warum aber in verschiedener Weise, davon ist der Grund in dem andern Anhaltspunkt unsrer Erzählungen zu suchen, in den A.-T.lichen Stellen nämlich, welche die Referenten, jeder übrigens andere, als erfüllt durch das Schicksal des Judas anführen.

In der Stelle der A. G. wird Ps. 69, 26. und Ps. 109, 8. in dieser Weise angeführt. Der letztere ist ein Psalm, welchen die ersten Christen aus den Juden gar nicht umhin konnten, auf das Verhältnifs des Judas zu Jesu zu beziehen. Denn nicht nur spricht der Verfasser (angeblich David, ohne Zweifel aber ein weit späterer [13]) von vorne her-

13) s. de Wette, z. d. Ps.

ein von solchen, die falsch und giftig wider ihn reden, und ihm für seine Liebe Hafs zurückgeben, sondern von V. 6. an, wo die Verwünschungen angehen, wendet er sich gegen eine einzelne Person, so dafs die jüdischen Ausleger an Doëg, Davids Verleumder bei Saul, dachten, und ebenso natürlich die Christen an den Judas. Aus diesem Psalm ist hier derjenige Vers herausgelesen, welcher, von der Übertragung des Amts an einen andern handelnd, ganz auf den Fall des Judas zu passen schien. Der andre Psalm redet zwar unbestimmter von solchen, die den Verfasser ohne Ursache hassen und verfolgen: doch ist er, ebenfalls angeblich Davidisch, dem andern an Inhalt und Manier so ähnlich, dafs er als Parallele zu jenem gelten, und wenn aus jenem, dann auch aus diesem Verwünschungen auf den Verräther angewendet werden konnten [14]). Hatte nun Judas wirklich um seinen Verräthersold ein Gut gekauft, welches hernach wegen seines auf demselben erfolgten gräfslichen Endes öde liegen blieb: so ergab es sich von selbst, aus diesem Psalm gerade diejenige Stelle, welche den Feinden Verödung ihrer ἔπαυλις anwünscht, auf ihn zu beziehen. Wie es jedoch bei der Abweichung des Matthäus zweifelhaft ist, ob Judas selbst sich jenes Grundstück erkauft habe und auf demselben verunglückt sei: so war auch schwerlich den Juden das Stück Land, auf welchem der Verräther Jesu geendet hatte, so abscheulich, um es als Blutland öde liegen zu lassen, sondern diese Benennung hatte wohl einen andern, nicht mehr zu ermittelnden, Ursprung gehabt, und die Christen haben sie in ihrem Sinne umgedeutet, so dafs wir nicht aus einem wirklichen Besitzthum des Judas die Anwendung der Psalmstelle und die Benennung jenes öden Platzes, sondern aus diesen bei-

14) Auch sonst im N. T. sind Stellen dieses Psalms messianisch angewendet, wie V. 5. Joh. 15, 25; V. 10. Joh. 2, 17, und Joh 19, 28 f., wahrscheinlich V. 22.

den Momenten die Sage von einem Besitz des Judas ableiten müssen. Waren nämlich die genannten beiden Psalmen einmal auf den Verräther Jesu bezogen, und in dem einem ihm Verödung seiner ἔπαυλις (LXX) gewünscht: so mußte er vorher im Besitz einer solchen gewesen sein, und diese, dachte man sich, wird er wohl um den Lohn seines Verraths erkauft haben. Oder vielmehr, daß man aus jenen Psalmen gerade die Verödung der ἔπαυλις besonders hervorhob, scheint in der nahe liegenden Voraussetzung seinen Grund gehabt zu haben, daß eben an etwas, das er sich um sein Sündengeld erworben, der Fluch sich geäussert haben werde: etwas Erwerbliches aber ist unter dem, was die gedachten Psalmen aufführen, nur die ἔπαυλις. Dieser Wendung der Sache kam nun auf erwünschte Weise das in der Nähe Jerusalems gelegene ἀκελδαμὰ entgegen, welches, je weniger man den wahren Ursprung seiner Benennung und des an ihm haftenden Abscheus kannte, desto leichter sich dazu hergab, von der urchristlichen Sage für sich verwendet, und als die ἔπαυλις χορτωμένη des Verräthers betrachtet zu werden.

Statt dieser Psalmstellen führt das erste Evangelium als erfüllt durch das endliche Benehmen des Judas eine Stelle angeblich aus Jeremias an, für welche sich aber nur bei Zacharias, 11, 12 f., etwas Entsprechendes findet, weßwegen man jezt ziemlich allgemein eine Verwechslung der Namen von Seiten des Evangelisten voraussezt [15]). Wie Matthäus durch den Grundgedanken dieser Stelle — einen unbillig geringen Preiß für den im Orakel Redenden — zu einer Anwendung auf den Verrath des Judas, der um ein schnödes Geld seinen Meister gleichsam verkauft hatte, sich veranlaßt finden konnte, ist schon oben auseinandergesezt [16]). Nun war in der Prophetenstelle dem Urheber

15) Doch s. andere Vermuthungen bei Rinck z. d. St.
16) §. 115.

des Orakels von Jehova befohlen, das schlechte Geld, womit er abgelohnt worden war, in das Gotteshaus, und zwar אֶל־הַיּוֹצֵר, zu werfen, und er bemerkt, dafs er diefs gethan habe. Der Hinwerfende ist im Orakel dieselbe Person mit dem Sprechenden, also mit dem des geringen Preises werth Geachteten, weil hier das Geld nicht Kaufpreifs, sondern Lohn ist, folglich eben von dem so schlecht Belohnten eingenommen wird, und nur von diesem wieder hingeworfen werden kann: in der Anwendung des Evangelisten dagegen, wo das Geld ein Kaufpreifs ist, war ein Anderer als der so gering Angeschlagene als derjenige zu denken, welcher das Geld eingenommen und wieder hingeworfen habe. War der um so geringen Preifs Verkaufte Jesus: so konnte der, welcher das Geld eingezogen hatte und wieder hinwarf, nur sein Verräther sein. Daher heifst es nun von diesem, er habe die ἀργύρια ἐν τῷ ναῷ hingeworfen, entsprechend dem וְאַשְׁלִךְ אֹתוֹ בֵּית יְהוָה in der Prophetenstelle, obwohl gerade diese Worte in der höchst entstellenden Anführung des Matthäus fehlen. Nun aber stand neben dem בֵּית יְהוָה, wohin das Geld geworfen worden war, noch der Beisaz: אֶל הַיּוֹצֵר Die LXX. übersezt: εἰς τὸ χωνευτήριον, in den Schmelzofen; jezt vermuthet man mit Grund, es sei אֶל־הָאוֹצָר, in den Schatz, zu lesen [17]); der Verfasser unsres Evangeliums blieb bei der wörtlichen Übersetzung durch κεραμεύς. Was aber der Töpfer hier thun, warum ihm das Geld gegeben werden sollte, mufste ihm zunächst ebenso unverständlich sein, wie uns, wenn wir bei der gewöhnlichen Lesart bleiben. Nun fiel ihm aber der Blutacker ein, welchem, wie wir aus der A. G. sehen, die christliche Sage eine Beziehung auf den Judas gegeben hatte, und so ergab sich die willkommene Combination, je-

17) Hitzig, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1830, 1, S. 35. Gesenius, im Lex., vgl. Rosenmüller's Scholia in V. T. 7, 4, S. 320 ff.

ner Acker sei es wohl gewesen, für welchen dem κεραμεὺς die 30 Silberlinge erlegt werden mufsten. Da aber der Töpfer nicht im Tempel zu denken war, und doch laut der Prophetenstelle die Silberlinge in den Tempel geworfen worden waren: so wurde das Hinwerfen in den Tempel von dem Abgeben an den Töpfer getrennt. Mufste jenes dem Judas zugeschrieben werden, hatte er also einmal das Geld aus der Hand gegeben: so konnte nicht mehr er selbst das Grundstück von dem Töpfer kaufen, sondern diefs mufsten mit dem hingeworfenen Gelde Andere thun. Wer diese gewesen sein mufsten, ergab sich von selbst: warf Judas das Geld hin, so wird er es denen hingeworfen haben, von welchen er es erhalten hatte; warf er es in den Tempel, so fiel es dessen Vorstehern in die Hände, auf beide Weise also den Synedristen. Der Zweck, welchen diese bei dem Ankauf des Grundstücks gehabt haben mufsten, ergab sich vielleicht aus der wirklichen Benützung jenes öden Platzes. Sollte endlich Judas den Lohn seines Verraths von sich geworfen haben: so konnte diefs, mufste man schliefsen, nur aus Reue geschehen sein, und wie wird sich diese ferner geäussert haben? Dafs er sich zum Guten zurückgewendet hätte, davon wufste man nichts: folglich wird die Reue in ihm zur Verzweiflung geworden sein, und er das Ende des aus Davids Geschichte bekannten Verräthers Ahitophel genommen haben, von welchem es 2. Sam. 17, 23. heifst: ἀνέζη καὶ ἀπῆλθεν — καὶ ἀπήγξατο, wie von Judas hier: ἀγχόρησε καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο.

Eine auf den Papias zurückgeführte Überlieferung scheint sich mehr nur an die Relation der Apostelgeschichte anzuschliefsen. Ökumenius führt aus dem genannten Traditionensammler an, dafs Judas zum abschreckenden Beispiel der Gottlosigkeit dermafsen am Leibe aufgeschwollen sei, dafs er, wo ein Wagen durchfahren konnte, nicht mehr durchkam, und endlich, von einem Wagen gequetscht,

zerborst und alle Eingeweide ausschüttete [18]). Die lezte Angabe ist ohne Zweifel ein Mifsverstand der alten Sage; denn der durchfahrende Wagen war ursprünglich in keine unmittelbare Berührung mit dem Leib des Judas gebracht, sondern nur als Maafs für dessen Dicke gebraucht, und diefs wurde später irrig so aufgefafst, als ob ein vorüberfahrender Wagen den aufgeschwollenen Judas zerquetscht hätte. Wirklich finden wir daher nicht allein bei Theophylakt und in einem alten Scholion [19]) ohne bestimmte Zurückführung auf den Papias, sondern auch in einer Catene mit genauer Anführung seiner ἐξηγήσεις, die Sache ohne jenen Zusaz erzählt [20]). Das ungeheure Anschwellen des Judas, von welchem in diesen Stellen die Rede ist, sollte wohl ursprünglich nur eine Erklärung für das Zerplatzen und Ausschütten der Eingeweide sein, und ebenso könnte man die Wassersucht, in welche Theophylakt ihn verfallen läfst, wiederum nur als eine Erklärung

---

18) Oecumen. ad Act. 1.: τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας, ὁ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου μαθητής· μέγα ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν Ἰούδας. Πρησθεὶς γὰρ ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μὴ δύνασθαι διελθεῖν, ἁμάξης ῥᾳδίως διερχομένης, ὑπὸ τῆς ἁμάξης ἐπιέσθη, ὥστε τὰ ἔγκατα αὐτοῦ ἐκκενωθῆναι.

19) s. oben Anm. 6.

20) In Münter's Fragm. Patr. 1, p. 17 ff. Die Stelle lautet übrigens sehr ähnlich der des Oekumenius, und überbietet sie zum Theil noch: τοῦτο δὲ σαφέστερον ἱστορεῖ Παπίας, ὁ Ἰωάννου μαθητής, λέγων ὅτως ἐν τῷ τετάρτῳ τῆς ἐξηγήσεως τῶν κυριακῶν λόγων· μέγα δὲ ἀσεβείας ὑπόδειγμα ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ περιεπάτησεν ὁ Ἰούδας· πρησθεὶς ἐπὶ τοσοῦτον τὴν σάρκα, ὥστε μηδὲ ὑπόθεν ἅμαξα ῥᾳδίως διέρχεται, ἐκεῖνον δύνασθαι διελθεῖν, ἀλλὰ μηδὲ αὐτὸν μόνον τὸν ὄγκον τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ· τὰ μὲν γὰρ βλέφαρα τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ (Cod. Venet.: φασὶ τοσοῦτον ἐξοιδῆσαι, ὡς αὐτὸν μὲν καθόλου τὸ φῶς μὴ βλέπειν) μηδὲ [illegible] ἰατροῦ διόπτρας ὀφθῆναι δύνασθαι κ. τ. λ. Μετὰ πολλὰς δὲ βασάνους καὶ τιμωρίας ἐν ἰδίῳ, φασὶ, χωρίῳ τελευτήσαντος κ. τ. λ.

dieses Anschwellens betrachten: indessen, wenn man in dem, A. G. 1, 20. auf den Judas angewendeten Ps. 109. unter andern Vorwürfen auch den liest: εἰσῆλθεν (nach dem Hebräischen vielleicht besser εἰσελθέτω, sc. ἡ κατάρα) ὡσεὶ ὕδωρ εἰς τὰ ἔγκατα αὐτῶ (V. 18. LXX.): so könnte doch möglicherweise die νόσος ὑδερικὴ auch aus dieser Stelle geholt sein, wie der Zug der monströsen Beschreibung, welche der angebliche Papias von dem Zustande des Judas macht, dafs er nämlich wegen ungeheuren Anschwellens der Augenlieder das Tageslicht nicht mehr habe sehen können, an V. 24. des andern Judaspsalms erinnern dürfte, wo unter den Verwünschungen namentlich auch die vorkommt: σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν, eine Verhinderung am Sehen, welche, einmal den geschwollenen Leib des Judas vorausgesetzt, als Zuschwellen der Augenlieder sich gestalten mufste. Hat so die an A. G. 1. sich anschliefsende Tradition ihre Ansicht von dem Ende des Judas hauptsächlich nach Ausdrücken der bezeichneten beiden Psalmen weitergebildet, und ist in jener Stelle der A. G. selbst die Angabe von dem Verhältnifs des Judas zu dem Landgut ebendaher entnommen; so liegt die Vermuthung nicht allzufern, dafs auch schon, was die A. G. über das Ende des Verräthers sagt, aus derselben Quelle geflossen sein möge. Dafs er eines frühzeitigen Todes gestorben, kann historisch sein: aber auch wenn nicht, so war ein früher Tod schon Ps. 109, in demselben 8ten Vers, welcher die Verleihung der ἐπισκοπὴ an einen Andern enthielt, in den Worten: γενηθήτωσαν αἱ ἡμέραι αὐτοῦ ὀλίγαι, ihm verkündigt, und fast möchte man glauben, dafs auch der Tod durch einen jähen Fall aus Ps. 69, 23., wo es heifst: γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν — εἰς σκάνδαλον (לְמוֹקֵשׁ), entstanden sei.

Schwerlich also wissen wir von Judas auch nur soviel gewifs, dafs er auf gewaltsame Weise vor der Zeit um's Leben gekommen: sondern wenn er, wie nach seinem Aus-

tritt aus der Gesellschaft Jesu natürlich war, für diese in die Dunkelheit zurücktrat, in welcher die historische Kunde von seinem weiteren Schicksal erlosch: so konnte die christliche Sage ungehindert alles das an ihm in Erfüllung gehen lassen, was die Weissagungen und Vorbilder des A. T. dem falschen Freunde des Davidssohnes drohten, und konnte selbst an eine bekannte unheilige Stätte in der Nähe Jerusalems das Andenken seines Verbrechens knüpfen.

§. 127.

Jesus vor Pilatus und Herodes.

Nach sämmtlichen Evangelisten war es Morgens, als die jüdischen Obern Jesum, nachdem sie ihn des Todes schuldig erkannt hatten [1]), (fesseln — nach Joh. 18, 12. war er schon im Garten bei der Gefangennehmung gefesselt worden; Lukas erwähnt des Bindens gar nicht und) zu dem römischen Procurator Pontius Pilatus führen liefsen (Matth. 27, 1 ff. parall. Joh. 18, 28.). Hiezu nöthigte sie nach Joh. 18, 31. der Umstand, dafs dem Synedrium die Befugnifs, Todesstrafen (ohne römische Genehmigung) zu vollziehen, abgenommen war [2]): jedenfalls indefs mufste diefs-

1) Nach Babyl. Sanhedrin, bei Lightfoot, p. 486, wo es heisst: judicia de capitalibus finiunt eodem die, si sint ad absolutionem; si vero sint ad damnationem, finiuntur die sequente — wäre diess Verfahren ungesetzlich gewesen.

2) Ausser dem johanneischen: ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, spricht für diesen Stand der Dinge nur noch eine dunkle und schwankend ausgelegte Tradition, Avoda Zara f. 8, 2 (Lightfoot, p. 1123 f.): Rabh Cahna dicit, cum aegrotaret R. Ismaël bar Jose, miserunt ad eum, dicentes: dic nobis, o Domine, duo aut tria, quae aliquando dixisti nobis nomine patris tui. Dicit iis — — quadraginta annis ante excidium templi migravit Synedrium et sedit in tabernis. Quid sibi vult haec traditio? Rabh Isaac, bar Abdimi dicit: non judicârunt judicia mulctativa. Dicit R. Nachman bar Isaac:

mal die jüdische Regierung wünschen, die Römer in die Sache zu ziehen, weil nur deren Macht ihr gegen einen θόρυβος ἐν τῷ λαῷ, den sie von einer Hinrichtung Jesu während der Festzeit befürchtete (Matth. 26, 5. parall.), Sicherheit gewähren konnte.

Bei'm Prätorium angekommen, blieben, nach der Darstellung des vierten Evangeliums, die Juden aus Scheue vor levitischer Verunreinigung aussen, Jesus aber wurde in das Innere des Gebäudes geführt, so dafs Pilatus abwechslungsweise, wenn er mit den Juden verhandeln wollte, herauskommen, wenn er aber Jesum inquirirte, hineingehen mufste (18, 28 ff.). Die Synoptiker stellen im Verfolg Jesum mit Pilatus und den Juden in Einem und demselben Lokal vor, da bei ihnen Jesus die Anklagen der Juden unmittelbar hört, und vor Pilatus beantwortet. Da sie, wie Johannes, die Verurtheilung unter freiem Himmel vorgehen lassen (nach derselben lassen sie ja Jesum in das Prätorium hineingeführt werden, Matth. 27, 27., und Matthäus wie Johannes 19, 13., läfst den Pilatus das βῆμα besteigen, V. 19., welches nach Josephus [3]) unter freiem Himmel stand), ohne im Verhältnifs zum Verhör einer Ortsveränderung zu gedenken: so haben sie sich wahrscheinlich die ganze Verhandlung, aber, abweichend von Johannes, auch Jesum selbst, auf jenem Vorplatz gedacht.

---

ne dicat, quod non judicârunt judicia mulctativa, sed quod non judicârunt judicia capitalia — womit noch die Notiz bei Josephus, Antiq. 20, 9, 1., verglichen werden kann, dass es ἐκ ἰδίου ἦν Ἀνάνῳ (dem Hohenpriester) χωρὶς τῆς ἐκείνου (des Procurators) γνώμης καθίσαι συνέδριον. Dagegen könnte zwar die ohne Zuziehung der Römer erfolgte Hinrichtung des Stephanus, A. G. 7, zu sprechen scheinen: allein diess war ein tumultuarischer Akt, unternommen vielleicht im Vertrauen auf die Abwesenheit des Pilatus. Vgl. über diesen Punkt Lücke, 2, S. 631 ff.

3) De bell. jud. 2, 9, 3.

Die erste Frage des Pilatus an Jesum ist nach allen Evangelien: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*, d. h. der Messias? Bei den zwei ersten Evangelisten ist diese Frage ohne Einleitung durch eine Klage der Juden (Matth. V. 11. Marc. V. 2.); bei Johannes fragt Pilatus, aus dem Prätorium heraustretend, die Juden, was sie gegen Jesum zu klagen hätten (18, 19.)? worauf sie ihm mit einem kaum begreiflichen Trotz erwiedert haben sollen: *εἰ μὴ ἦτος ἦν κακοποιὸς, οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτὸν*, wodurch sie keineswegs sich versprechen konnten, dem Römer die Bestätigung auf die schnellste Weise abzudringen [4]), sondern nur ihn zu erbittern. Nachdem ihnen Pilatus hierauf mit ebenso unglaublicher Gelindigkeit zur Antwort gegeben: so mögen sie ihn nehmen und nach ihrem Gesez richten — indem er an ein todeswürdiges Verbrechen nicht gedacht zu haben scheint —, und die Juden ihm ihre Incompetenz zur Vollziehung von Todesstrafen entgegengehalten haben: geht der Procurator hinein, und legt Jesu gleich die bestimmte Frage vor, ob er der König der Juden sei? welche somit hier gleichfalls nicht gehörig eingeleitet ist. Nur bei Lukas ist dieß der Fall, welcher zuerst die Anklagen der Synedristen gegen Jesum aufführt, daß er das Volk aufwiegle, und zur Verweigerung der Steuer an den Cäsar reize, indem er sich für *χριστὸν βασιλέα* ausgebe (23, 2.).

Begriffe man auf diese Weise aus der Relation des Lukas, wie Pilatus sofort die Frage an Jesum richten konnte, ob er der König der Juden sei? so ist bei ihm um so dunkler, wie auf die bejahende Antwort Jesu hin Pilatus ohne Weiteres den Anklägern erklären konnte, an dem Beklagten keine Schuld zu finden. Er mußte doch erst den Grund oder Ungrund der Anklage auf Volksaufwiegelung untersuchen, und auch über den Sinn, in welchem sich Jesus für den *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* ausgab, sich mit

4) Wie Lücke annimmt, S. 631.

ihm verständigen, ehe er sein οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ aussprechen konnte. Bei Matthäus und Markus folgt zwar auf die Bejahung Jesu, der König der Juden zu sein, noch sein dem Pilatus befremdendes Schweigen gegenüber den gehäuften Anklagen der Synedristen, auch wird hierauf nicht eine bestimmte Erklärung, dafs an Jesu keine Schuld zu finden sei, sondern blofs der Versuch des Procurators gemeldet, Jesum durch die Zusammenstellung mit Barabbas in Freiheit zu setzen: doch auch nur, was ihn zu diesem Versuch bewog, geht aus den genannten Evangelien nicht hervor. Hinlänglich klar dagegen wird dieser Punkt im vierten Evangelium. Nach der Frage des Pilatus, ob er wirklich der Judenkönig sei, befremdet zwar die Gegenfrage Jesu, ob er dieſs von sich selbst, oder auf Eingebung Anderer rede? Man kann einen Beklagten, möge er immer sich unschuldig wissen, zu einer solchen Frage nicht befugt finden, weſswegen man denn auch auf allerlei Arten versucht hat, derselben einen erträglicheren Sinn zu geben; allein, um blofs eine Zurückweisung der Beschuldigung als einer widersinnigen zu sein [5]), ist die Frage Jesu zu bestimmt: als Erkundigung aber, ob der Procurator das βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων im römischen (ἀφ' ἑαυτοῦ) oder im jüdischen Sinne (ἄλλοι σοι εἶπον) meine [6]), zu unbestimmt. Auch faſst es Pilatus nicht so, sondern als unbefugte Frage, auf welche es noch sehr milde ist, dafs er zunächst zwar ungeduldig die zweite Gegenfrage macht, ob er denn ein Jude sei, um durch sich selbst von einem so specifisch jüdischen Verbrechen Notiz haben zu können? hierauf aber gutwillig erklärt, die Juden und deren Obere seien es ja, durch welche er ihm überliefert worden, er möge also über das ihm von diesen zur Last gelegte Vergehen sich näher aussprechen. Auf dieses nun

5) Calvin, z. d. St.

6) Lücke und Tholuck, z. d. St.

aber giebt ihm Jesus eine Antwort, welche, zusammengenommen mit dem Eindruck seiner ganzen Erscheinung, dem Procurator allerdings die Überzeugung von seiner Unschuld beibringen konnte. Er erwiedert nämlich, seine βασιλεία sei nicht ἐκ τοῦ κόσμου τούτου, und führt den Beweis hiefür aus dem ruhigen, passiven Verhalten seiner Anhänger bei seiner Gefangennehmung (V. 36.). Auf die weitere Frage des Pilatus, da Jesus sich hiemit eine βασιλεία, wenn gleich keine irdische, zugeschrieben hatte, ob er also doch für einen König sich ausgebe? erwiedert er, allerdings sei er das, doch nur insofern er zum Zeugnifs der Wahrheit geboren sei; worauf von Seiten des Pilatus das bekannte: τί ἐστιν ἀλήθεια; erfolgt. Ob nun gleich an dieser lezteren Wendung das eigenthümlich johanneische Colorit im Gebrauch des Begriffs von ἀλήθεια, wie weiter oben das Ungefügige in der Gegenfrage Jesu, auffällt: so begreift man doch nach dieser Darstellung, wie Pilatus sofort hinaustreten, und den Juden erklären konnte, keine Schuld an ihm zu finden. Doch könnte leicht ein andrer Punkt gegen diesen Bericht des Johannes bedenklich machen. Wenn ihm zufolge das Verhör Jesu im Innern des Prätoriums vor sich gieng, welches kein Jude betreten mochte: wer soll dann das Gespräch des Procurators mit Jesu gehört, und als Gewährsmann dem Verfasser des vierten Evangeliums zugebracht haben? Die Ansicht älterer Erklärer, dafs Jesus selbst nach der Auferstehung den Jüngern diese Verhandlungen erzählt habe, ist als abenteuerlich aufgegeben; die neuere, dafs vielleicht Pilatus selbst die Quelle der Nachrichten über das Verhör gewesen sei, ist kaum minder unwahrscheinlich, und ehe ich mir, wie Lücke, damit hülfe, dafs Jesus am Eingang des Prätoriums stehen geblieben sei, und somit die aussen Zunächststehenden bei einiger Aufmerksamkeit und Stille (?) die Unterredung haben hören können, würde ich mich noch lieber auf die Umgebungen des Procurators, der schwerlich mit Jesu al-

lein war, berufen. Leicht könnten wir indefs hier ein Gespräch haben, das nur der eignen Combination des Evangelisten seinen Ursprung verdankt, und in diesem Falle dürfte man sich dann nicht so viele Mühe in Bezug auf den eigentlichen Sinn der Frage des Pilatus: was ist Wahrheit? geben, da dies nur die beliebte dialogische Figur des vierten Evangeliums wäre, bei tiefen Eröffnungen von Seiten Jesu die Zuhörer Fragen entweder des Mifsverstands oder des gar nicht Verstehens machen zu lassen; wie 12, 34. die Juden fragen: τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου; so hier Pilatus: τί ἐστιν ἀλήθεια [7]);

Vor der Diversion mit Barabbas, welche nun bei den übrigen folgt, hat Lukas ein eigenthümliches Zwischenspiel. Auf die Erklärung des Pilatus nämlich, an dem Beklagten keine Schuld zu finden, bleiben hier die Hohenpriester sammt ihrem Anhang unter der Menge dabei, Jesus rege das Volk auf durch seine Wirksamkeit als Lehrer von Galiläa bis Jerusalem; Pilatus fafst Galiläa in's Ohr, fragt, ob der Beklagte ein Galiläer sei? und wie dies bestätigt wird, ergreift er es als eine willkommene Gelegenheit, sich des unwillkommenen Handels zu entledigen, schickt also dem Tetrarchen von Galiläa, dem zur Festzeit in Jerusalem anwesenden Herodes Antipas, Jesum zu, mit der Nebenabsicht vielleicht, was wenigstens der Erfolg war, den kleinen Fürsten durch solchen Respect vor seinem Forum sich zu verbinden. Herodes, heifst es, sei darüber erfreut gewesen, weil er nach dem Vielen, was er schon von Jesu gehört hatte, längst wünschte, ihn zu sehen, in der Hoffnung, er würde vielleicht ein Wunder zum Besten geben. Der Tetrarch habe nun verschiedene Fragen an ihn gerichtet, auch die Synedristen harte Klagen gegen ihn erhoben, Jesus aber keine Antwort gegeben; worauf dann Herodes mit seinen Soldaten sich zum

7) Vgl. Kuinoel, bibl. Theol. 1, S. 252.

Spotte gewendet, und endlich Jesum in einem Prachtgewand zu Pilatus zurückgeschickt habe (23, 4 ff.). Diese Erzählung des Lukas hat, sowohl in ihr selbst, als in ihrem Verhältnifs zu den übrigen Evangelien, mehreres Befremdliche. Gehörte wirklich Jesus als Galiläer unter die Gerichtsbarkeit des Herodes, wie Pilatus durch die Übergabe des Beklagten an ihn anzuerkennen scheint: wie kam es, dafs Jesus, nicht nur der sündlose des orthodoxen Systems, sondern auch der gegen die bestehende Obrigkeit unterwürfige der Geschichte vom Zinsgroschen, ihm die schuldige Antwort versagte? wie, dafs ihn Herodes ohne Weiteres wieder von seinem Forum zurückschickte? Mit Olshausen zu sagen, es habe sich im Verhör bei Herodes ergeben, dafs Jesus nicht in Nazaret und Galiläa, sondern in Bethlehem, also in Judäa, geboren war, ist theils eine unerlaubte Bezugnahme auf die Geburtsgeschichte, von deren Angaben sich im ganzen seitherigen Verlauf des Lukasevangeliums keine Spur mehr gefunden hat, theils würde wohl eine so ganz zufällige Geburt in Judäa, wie sie Lukas darstellt, während die Eltern Jesu vor- und nachher, und auch Jesus selber, in Galiläa ansäs·ig blieben, Jesum zu keinem Judäer gemacht haben; hauptsächlich aber mufs man fragen, durch wen denn die judäische Abkunft Jesu an den Tag gekommen sein soll, da es von Jesu heifst, er habe keine Antwort gegeben, den Juden aber jene Abkunft nach Allem, was wir wissen, unbekannt war? Eher mag man das Stillschweigen Jesu aus der unwürdigen, nicht den Ernst des Richters, sondern blofse Neugier verrathenden Art der Fragen des Herodes, und die Zurücksendung an Pilatus daraus erklären, dafs doch nicht allein die Verhaftung, sondern auch ein Theil der Wirksamkeit Jesu in das Gebiet des Pilatus gefallen war. Warum aber berichten die übrigen Evangelisten von dieser ganzen Zwischenscene nichts? Namentlich wenn man den Verfasser des vierten Evangeliums als den Apostel Johannes sich denkt,

ist schwer einzusehen, wie man diese Auslassung erklären will. Die gewöhnliche Hülfe, er habe die Abführung zu Herodes aus den Synoptikern und überhaupt als bekannt vorausgesezt, schlägt hier nicht an, da ja nur der Eine Lukas die Geschichte meldet, sie also nicht sehr verbreitet gewesen zu sein scheint; die Vermuthung, sie möge ihm wohl zu unerheblich gewesen sein [8]), verliert dadurch ihren Boden, dafs Johannes auch das Verhör bei Annas, das doch ebenso wenig entscheidend war, zu beschreiben nicht verschmäht; überhaupt ist, wie auch Schleiermacher zugesteht, die johanneische Erzählung dieser Vorgänge so zusammenhängend, dafs sich nirgends eine Fuge zeigen will, um eine solche Zwischenscene einzuschieben. Flüchtet sich daher auch Schleiermacher zulezt zu der Vermuthung, es möge wohl dem Johannes die Abführung Jesu zu Herodes entgangen sein, weil sie auf einer entgegengesezten Seite, als wo der Jünger stand, durch eine Hinterthüre, geschehen sei, dem Lukas aber eine Kunde von derselben zugekommen, weil sein Gewährsmann ebenso eine Bekanntschaft im Hause des Herodes gehabt habe, wie Johannes in dem des Annas: so ist jene erstere Vermuthung eben nur eine Hinterthüre, die lezlere aber eine verzweifelte Fiktion. Setzen wir freilich den Verfasser des vierten Evangeliums nicht als Apostel voraus: so verlieren wir die Unterlage, um gegen die Erzählung des Lukas den Hebel anzusetzen, welche jedenfalls, da schon Justin von der Abführung zu Herodes weifs [9]), von sehr frühem Ursprung ist. Immerhin indessen bleibt theils das Stillschweigen der übrigen Evangelisten in einem Abschnitt, wo sonst über die Hauptstadien der Entwicklung von Jesu Sache Übereinstimmung zu herrschen pflegt, theils die innere Schwierigkeit der Erzählung so bedenklich, dafs die

8) Schleiermacher, über den Lukas, S. 291.
9) Dial. c. Tryph. 103.

Vermuthung offen bleiben mufs, die Anekdote sei aus dem Bestreben entstanden, Jesum vor alle möglicherweise in Jerusalem zusammenzubringende Richterstühle zu stellen, von allen nicht hierarchischen Behörden ihn zwar verächtlich behandelt, aber doch seine Unschuld laut oder stillschweigend anerkannt werden, ihn selbst aber vor allen seine gleichmäfsige Haltung und Würde behaupten zu lassen. Wäre diefs von der vorliegenden Erzählung, mit welcher der dritte Evangelist allein steht, anzunehmen: so würde sich eine ähnliche Vermuthung auch für das Verhör vor Annas ergeben, mit welchem wir den vierten Evangelisten alleinstehend gefunden haben.

Nachdem er Jesum von Herodes zurückgesandt bekommen hatte, berief nun dem Lukas zufolge Pilatus die Synedristen und das Volk wieder zu sich, und erklärte, auf das mit dem seinigen übereinstimmende Urtheil des Herodes gestützt, Jesum mit einer Züchtigung loslassen zu wollen, wozu er die Sitte, am Paschafest einen Gefangenen frei zu lassen [10]), benützen konnte. Dieser bei Lukas etwas verkürzte Umstand tritt bei den übrigen, namentlich bei Matthäus, deutlicher heraus. Da nämlich die Befugnifs, sich einen Gefangenen loszubitten, dem ὄχλος zukam: so suchte Pilatus, wohl wissend, dafs nur der Neid der Grofsen Jesum verfolgte, die bessere Stimmung des Volks für ihn zu benützen, und um dasselbe zur Befreiung Jesu eigentlich zu nöthigen, stellte er ihn, den er, zum Theil zwar aus Spott gegen die Juden, zum Theil aber um sie von seiner Hinrichtung, als für sie selbst schimpflich, abzubringen, Messias oder Judenkönig nannte, zur

10) Man zweifelt, ob diese Sitte, von welcher wir ohne das N. T. nichts wissen würden, römischen oder jüdischen Ursprungs war; vgl. Fritzsche und Paulus z. d. St. Baur, über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes u. s. f. Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, 1, S. 94.

Auswahl mit einem δέσμιος ἐπίσημος, Barabbas [11]), zusammen, welchen Johannes als λῃστής, Markus und Lukas aber als einen solchen, der wegen Aufruhrs und Mords verhaftet war, bezeichnen. Der Plan schlug aber fehl, da das Volk, subornirt, wie die zwei ersten Evangelisten anmerken, von seinen Oberen, mit grofser Einstimmigkeit die Freigebung des Barabbas, und für Jesum die Kreuzigung verlangte.

Als ein besonderes Gewicht, das bei Pilatus noch in die Wagschale Jesu fiel, und ihn bewog, den Versuch mit Barabbas auf's Nachdrücklichste geltend zu machen, wird von Matthäus das angeführt, dafs, wie der Procurator auf dem Richterstuhl safs, seine Gemahlin [12]) ihn in Folge eines ängstigenden Traumes warnen liefs, sich ja nichts gegen jenen Gerechten zu Schulden kommen zu lassen (27, 19.). Nicht allein Paulus, sondern auch Olshausen erklärt diesen Traum als natürliches Ergebnifs aus demjenigen, was die Frau des Pilatus von Jesu und seiner am vorigen Abend erfolgten Gefangennehmung gehört haben mochte; wozu man noch die Notiz des Evangel. Nicodemi als erklärende Vermuthung ziehen kann, dafs dieselbe eine Θεοσεβὴς und Ἰουδαΐζουσα gewesen sei [13]). Indessen, wie

---

11) Einer Lesart nach hiefs dieser Mensch mit seinem vollen Namen Ἰησοῦς Βαραββᾶς, was hier nur deswegen bemerkt wird, weil Olshausen es „merkwürdig" gefunden hat. Indem nämlich bar Abba Sohn des Vaters bedeutet, so ruft Olshausen aus: Alles, was an dem Erlöser Wesen war, erschien bei dem Mörder als Carricatur! und findet den Vers anwendbar: ludit in humanis divina potentia rebus. Wir können in dieser Olshausen'schen Betrachtung nur einen lusus humanae impotentiae finden.

12) Im Evang. Nicodemi und bei späteren Kirchengeschichtschreibern heifst sie Procula, Πρόκλη. Vgl. hierüber Tischendorf, Cod. Apocr. N. T., p. 322, Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 640 f.

13) Cap. 2, S. 520. bei Tischendorf.

immer im N. T., namentlich im Matthäusevangelium, Träume als höhere Schickung betrachtet werden: so ist auch dieser gewiſs in der Ansicht des Referenten *non sine numine* gewesen, und es muſs sich daher ein Grund seiner Zuschickung denken lassen. Sollte der Traum wirklich den Tod Jesu hintertreiben, so müſste man vom orthodoxen Standpunkt aus, auf welchem dieser Tod zur Seligkeit der Menschen nothwendig war, auf die Vermuthung einiger Alten kommen, der Teufel möge es gewesen sein, welcher der Frau des Procurators jenen Traum eingab, um den Versöhnungstod zu verhindern [14]; sollte der Tod Jesu nicht verhindert werden, so könnte der Zweck des Traumes nur auf Pilatus oder seine Gattin gehen. Allein dem Pilatus konnte eine so spät kommende Warnung wohl nur die Schuld vermehren, ohne ihn von dem bereits halb gethanen Schritt zurückbringen zu können; daſs aber seine Gattin durch den Traum bekehrt worden sei, wie Manche angenommen haben [15], ist theils nirgendsher bekannt, theils spricht sich in der Erzählung nicht dieser Zweck aus. Sondern, wie schon die Figur des Pilatus in der evangelischen Erzählung so gehalten ist, daſs dem blinden Hasse der Volksgenossen Jesu das unparteiische Urtheil eines Heiden gegenüberstehen soll: so wird nun auch seiner Gattin ein Zeugniſs für Jesum abgewonnen, um, wie nach Matth. 21, 16. aus dem Munde der *νηπίων καὶ θηλαζόντων*, so nunmehr aus dem Munde eines schwachen Weibes, ihm ein Lob zu bereiten, welches, zur Mehrung seines Gewichts, aus einem bedeutungsvollen Traume ab-

---

14) Ignat. ad Philippens. 4: *φοβεῖ δὲ* (der Teufel) *τὸ γύναιον, ἐν ὀνείροις αὐτὸ καταταράττων καὶ παύειν πειρᾶται τὰ κατὰ τὸν σταυρόν.* Vgl. Thilo, p. 523. Die Juden im Evang. Nicod., c. 2. p. 524, erklären den Traum für ein Zauberstück von Jesu: *γόης ἐστὶ — ἰδὰ ὀνειρόπεμπτα ἔπεμψε πρὸς τὴν γυναῖκά σου.*

15) z. B. Theophylakt, s. Thilo p. 523.

geleitet wird. Je mehr man, um diesen wahrscheinlich zu machen, auch aus der Profangeschichte dergleichen Träume anführt, welche einer blutigen Katastrophe beängstigend und warnend vorangeschritten sind [16]): desto mehr wird der Verdacht angeregt, dafs, wie die meisten von diesen, so auch der Traum in unsrer Stelle nach dem Erfolge gemacht sein möge, um dessen tragische Wirkung zu erhöhen.

Wie nun die Juden auf wiederholtes Befragen des Pilatus die Loslassung für Barabbas, für Jesum aber die Kreuzigung, stürmisch und beharrlich verlangen: lassen die beiden mittleren Evangelisten ihn in ihr Begehren sofort willigen, Matthäus aber schiebt noch eine Ceremonie und eine Wechselrede dazwischen (27, 24 ff.). Nach ihm nämlich läfst sich Pilatus Wasser geben, wascht sich damit die Hände vor dem Volk, und erklärt sich für unschuldig am Blute dieses Gerechten. Die Handwaschung als Reinerklärung von einer Blutschuld war specifisch jüdische Sitte, nach 5. Mos. 21, 6 f. [17]). Man hat unwahrscheinlich gefunden, dafs der Römer diese jüdische Gewohnheit hier nachgeahmt habe, und defswegen sich darauf berufen, wie jedem, der seine Unschuld feierlich erklären will, nichts leichter, als eine solche Handwaschung, einfallen könne [18]). Allein, um ohne Anhalt an einer gewohnten Sitte eine symbolische Handlung gleichsam im Augenblick zu erfinden, oder auch nur in einen fremden Volksgebrauch sich hineinzuwerfen, dazu gehört, dafs dem, welcher eine solche Handlung vornimmt, an demjenigen, was er durch dieselbe bezeichnen will, ungemein viel gelegen

16) Wie Paulus und Kuinöl z. d. St., welche namentlich an den Traum von Cäsar's Gemahlin in der Nacht vor seiner Ermordung erinnern.

17) Vgl. Sota, 8, 6.

18) Paulus, in Matth. p. 808.

sei. So ungemein viel aber konnte nicht sowohl dem Pilatus daran gelegen sein, seine Unschuld an der Hinrichtung Jesu zu bezeugen, als vielmehr den Christen daran, auf diese Weise die Unschuld ihres Messias bezeugen zu lassen; woraus der Verdacht erwächst, dafs vielleicht erst ihnen die Handwaschung des Pilatus ihre Entstehung verdanken möge. Diese Vermuthung bestätigt sich, wenn wir den Ausspruch erwägen, mit welchem Pilatus jene symbolische Handlung begleitet haben soll: ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου. Denn, „dafs der Richter öffentlich und emphatisch den, welchen er doch der härtesten Bestrafung hingab, einen δίκαιος genannt haben sollte", findet auch Paulus so in sich widersprechend, dafs er hier, gegen die sonstige Weise seiner Auslegung, annimmt, der Erzähler interpretire selbst, was Pilatus seiner Meinung nach bei der Handwaschung gedacht haben müsse. Zu verwundern ist, dafs ihm das ebenso Unwahrscheinliche nicht auffällt, was den Juden bei dieser Gelegenheit in den Mund gelegt ist. Nachdem nämlich Pilatus sich für unschuldig an dem Blut Jesu erklärt, und durch das hinzugefügte: ὑμεῖς ὄψεσθε, die Verantwortung auf die Juden übergewälzt hatte, soll nach Matthäus πᾶς ὁ λαὸς gerufen haben: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. Allein dieſs ist doch augenscheinlich nur vom Standpunkt der Christen aus gesprochen, die in dem Unglück, welches bald nach Jesu Tode in immer verstärkten Schlägen über die jüdische Nation hereinbrach, nichts Andres, als die Blutschuld von der Hinrichtung Jesu her erblickten: so dafs also diese ganze dem ersten Evangelium eigenthümliche Episode im höchsten Grade verdächtig ist.

Nach Matthäus und Markus liefs nun Pilatus Jesum geisseln, um ihn sofort zur Kreuzigung abführen zu lassen. Die Geisselung erscheint hier ganz so, wie nach römischer Sitte das *virgis caedere* dem *securi percutere*,

und bei Sclaven die Geisselung der Kreuzigung, voranzugehen pflegte [19]). Bei Lukas erscheint sie ganz anders. Während es dort heifst: τὸν δὲ Ἰ. φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ: erbietet sich hier Pilatus wiederholt, V. 16 und 22: παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω, d. h. wie dort das Geisseln als einleitendes Accidens der Hinrichtung erscheint: so hier als ableitendes Surrogat derselben; Pilatus will durch diese Züchtigung den Hass der Feinde Jesu befriedigen, und sie bewegen, von dem Verlangen seiner Hinrichtung abzustehen. Während es aber bei Lukas zur wirklichen Geisselung nicht kommt, weil auf den wiederholten Vorschlag des Pilatus die Juden in keiner Weise eingehen wollen: so läfst dieser bei Johannes Jesum wirklich geisseln, stellt ihn sofort mit dem Purpurkleid und Dornenkranz dem Volke vor, und versucht, ob nicht sein kläglicher Anblick, mit der wiederholten Erklärung seiner Unschuld verbunden, einen Eindruck auf die erbitterten Gemüther machen möchte; aber auch dieſs ist vergebens (19, 1 ff.). Es besteht somit zwischen den Evangelisten in Betreff der Geisselung Jesu ein Widerspruch, welchen man nicht mit Paulus dadurch ausgleichen darf, dafs man das τὸν Ἰ. φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ bei Matthäus und Markus so umschreibt: Jesus, den er schon vorher hatte geisseln lassen, um ihn zu retten, hatte dieſs vergeblich erduldet, indem er nun doch zur Kreuzigung hingegeben wurde. Sondern, die Differenz der Berichte zugebend, mufs man nur fragen, welcher von beiden die gröfsere historische Wahrscheinlichkeit für sich habe? Wiewohl sich nun freilich nicht nachweisen läfst, dafs Geisselung vor der Kreuzigung ausnahmslose römische Sitte gewesen wäre: so ist es doch andrerseits auch einzig aus harmonistischem Bestreben, wenn behauptet wird, dafs nur, wenn

19) Vgl. besonders die von Wetstein zu Matth. 27, 26. angeführten Stellen.

einer besonders hart gestraft werden sollte, vor der Kreuzigung noch die Geisselung verhängt worden sei [20]), und folglich Pilatus, der gegen Jesum nicht grausam sein wollte, ihn nur in der besondern Absicht, welche Lukas und Johannes melden, und welche auch bei ihren beiden Vormännern hinzuzudenken sei, könne haben geisseln lassen. Weit wahrscheinlicher ist es vielmehr, dafs in der Wirklichkeit zwar die Geisselung nur so, wie die zwei ersten Evangelisten berichten, als Vorspiel zur Hinrichtung, vorgenommen worden ist, die christliche Sage aber, wie ihr zum Zeugnifs gegen die Juden am Charakter des Pilatus diejenige Seite besonders willkommen war, vermöge welcher er Jesum zu retten sich auf verschiedene Weise bestrebt haben soll, so nun auch die Notiz von der Geisselung benützt habe, um an ihr einen neuen Befreiungsversuch des Pilatus zu gewinnen. Diese Benützung erscheint im dritten Evangelium nur erst als eine begonnene, indem hier das Geisselnlassen blofse Erbietung des Pilatus ist: wogegen im vierten die Geisselung wirklich vollzogen, und zu einem weiteren Akt des Drama verwendet wird.

An die Geisselung schliefst sich bei den zwei ersten Evangelisten und dem vierten die Mifshandlung und Verspottung Jesu durch die Soldaten, welche ihm ein Purpurkleid umlegten, einen Kranz von Dorngesträuch ihm auf das Haupt setzten [21]), nach Matthäus ihm auch einen Rohrstab in die Hand gaben, und in dieser Vermummung ihn theils als Judenkönig begrüfsten, theils schlugen und mifs-

20) Paulus, a. a. O. S. 647.

21) Durch die Auseinandersetzung von Paulus, S. 649 f., gewinnt es alle Wahrscheinlichkeit, dass der στέφανος ἐξ ἀκανθῶν nicht ein Kranz aus spitzen Dornen war, sondern von dem nächsten besten Hechengesträuch genommen, um durch die vilissima corona, spinecola (Plin. H. N. 21, 10.) Jesum zu verhöhnen.

handelten[22]). Lukas weiſs hier von keiner Verhöhnung durch die Soldaten, wohl aber hat er in seiner Erzählung von der Abführung Jesu zu Herodes etwas Ähnliches, indem er hier den Herodes σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ Jesum verspotten, und ihn in einer ἐσθῆτα λαμπρὰν zu Pilatus zurücksenden läſst. Manche nehmen an, dieſs sei dasselbe Purpurgewand, welches nachher die Soldaten des Pilatus Jesu zum zweitenmal angezogen haben; aber vielmehr dreimal müſste, wenn wir den Johannes dazunehmen, und zugleich keinen der Synoptiker des Irrthums beschuldigen wollen, mit Jesu diese Vermummung vorgenommen worden sein: zuerst bei Herodes (Lukas); hierauf ehe Pilatus Jesum den Juden vorführte, um durch das: ἴδε ὁ ἄνθρωπος, ihr Mitleid rege zu machen (Joh.); endlich noch einmal, nachdem er den Soldaten zur Kreuzigung überlassen war (Matth. und Markus). Dieſs ist nun ebenso unwahrscheinlich, als es wahrscheinlich ist, daſs die Evangelisten eine und dieselbe Vermummung, von der sie gehört, an verschiedene Orte und Zeiten verlegt und verschiedenen Personen zugeschrieben haben.

Während bei den zwei ersten Evangelisten vor der Geiſselung Jesu die Gerichtsverhandlung bereits geschlossen ist, bei'm dritten auf die Nichtannahme des παιδεύσας αὐτὸν ἀπολύσω von Seiten der Juden Pilatus Jesum zur Kreuzigung hingiebt: spinnt sich im vierten Evangelium die Gerichtsscene folgendermaſsen noch weiter. Als auch die Vorstellung des gegeiſselten und vermummten Jesus nichts fruchtet, sondern beharrlich seine Kreuzigung verlangt wird, ruft der Procurator entrüstet den Juden zu, so mögen sie selbst ihn hinnehmen und kreuzigen, denn er finde keine Schuld an ihm. Die Juden erwiedern, nach ih-

22) Eine ähnliche Vermummung eines Menschen, um einen Dritten zu verhöhnen, führt aus Philo, in Flaccum, Wetstein an, p. 533 f.

rem Gesez müsse er sterben, da er sich selbst zum *υἱὸς θεοῦ* gemacht habe; eine Bemerkung, welche dem Pilatus abergläubische Furcht einjagt, weßwegen er Jesum nochmals in das Prätorium hineinführt, und nach seiner (ob wirklich himmlischen?) Abkunft fragt, worauf ihm aber Jesus keine Antwort giebt, und, als ihm der Procurator mit der ihm zustehenden Gewalt über sein Leben Schrecken einjagen will, ihn auf die höhere Macht, die ihm diese Gewalt gegeben habe, verweist. Zwar strebte in Folge dieser Reden Pilatus (noch angelegentlicher als bisher), Jesum zu befreien: endlich aber fanden nun die Juden das rechte Mittel, ihn nach ihrem Willen zu stimmen, indem sie die Bemerkung hinwarfen, wenn er Jesum loslasse, der sich dem Cäsar als Usurpator gegenüberstellte, sei er kein *φίλος τῦ Καίσαρος*. So, durch eine mögliche Anschwärzung bei Tiberius eingeschüchtert, besteigt er den Richterstuhl, und greift, da er seinen Willen nicht durchsetzen kann, zum Hohn gegen die Juden, in der Frage, ob sie denn wollen, daß er ihren König kreuzigen solle? worauf sie aber, die zulezt mit so sichtbarem Erfolg angenommene Stellung behauptend, erklären, von keinem König, als von dem Cäsar, wissen zu wollen. Jezt willigt der Procurator darein, Jesum zur Kreuzigung führen zu lassen, zu welchem Behuf man ihm, wie die zwei ersten Evangelisten bemerken, den Purpurmantel auszog, und seine eigenen Kleider wieder anlegte.

§. 128.

Die Kreuzigung.

Schon über den Hingang Jesu zum Ort der Kreuzigung differiren die Synoptiker und Johannes, indem dem ersteren zufolge Jesus das Kreuz selber dahin trug (19, 17.), während die ersteren melden, man habe es an seiner statt einem Simon von Cyrene aufgelegt (Matth. 27, 32. parall.). Die Commentatoren zwar, wie wenn es sich von selbst ver-

stände, vereinigen diese Angaben dahin: zuerst habe Jesus selbst das Kreuz zu tragen versucht, hierauf aber, als es sich zeigte, dafs er zu erschöpft war, habe man es dem Simon aufgeladen [1]). Allein wenn Johannes sagt: *καὶ βαστάζων τὸν σταυρὸν αὐτῷ ἐξῆλθεν εἰς — Γολγοθᾶ· ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν*: so setzt er offenbar nicht voraus, dafs auf dem Weg dahin Jesu das Kreuz abgenommen worden wäre [2]). Es scheint aber die von den Synoptikern so einstimmig gegebene Notiz von dem untergeschobenen Simon um so weniger abgewiesen werden zu können, je weniger sich ein Anlafs, aus dem sie erdichtet worden sein könnte, auffinden läfst. Wohl aber könnte dieser individuelle Zug im Kreise der der Entstehung des vierten Evangeliums unbekannt geblieben sein, und der Verfasser desselben sich gedacht haben, dafs der allgemeinen Sitte zufolge Jesus selbst das Kreuz werde haben tragen müssen. Sämmtliche Synoptiker bezeichnen jenen Simon als einen *Κυρηναῖος*, d. h. wahrscheinlich einen, aus der libyschen Stadt Cyrene, wo viele Juden wohnten [3]), zum Fest nach Jerusalem Gekommenen. Nach allen wurde er auf gewaltsame Weise zum Tragen des Kreuzes gebracht, was aber weder für, noch gegen die Annahme, dafs er Jesu günstig gewesen, benützt werden kann [4]). Nach Lukas und Markus kam der Mann gerade *ἀπ' ἀγροῦ*, und wie er am Kreuzigungszug vorübergehen wollte, verwendete man ihn zur Unterstützung Jesu. Markus bezeichnet ihn noch bestimmter als *πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου*, ohne Zweifel, weil diefs in der ersten Gemeinde bekannte Männer waren (vgl. A. G. 19, 33. Röm. 16, 13. 1. Tim. 1, 20. 2. Tim. 4, 14.) [5]), an welche er,

1) So Paulus, Rosenm., Tholuck und Olshausen in den Comm.

2) Fritzsche, in Marc. 684: Significat Joannes, Jesum suam crucem portavisse, donec ad calvariae locum perveniisset.

3) Joseph. Antiq. 14, 7, 2.

4) Dafür benützt es z. B. Grotius; dagegen Olshausen 2, S. 481.

5) Vgl. Paulus und Fritzsche z. d. St.

es ist nicht zu entscheiden, ob mit oder ohne geschichtlichen Grund, den Simon anknüpft.

Auf dem Hinweg zum Richtplaz, meldet Lukas, sei eine grosse Volksmasse, namentlich auch Weiber, wehklagend Jesu nachgefolgt, deren Klagen er aber auf sie selbst und ihre Kinder verwiesen habe, mit Hinsicht auf die schrecklichen Zeiten, welche bald über sie hereinbrechen würden (23, 27 ff.). Die Züge sind theils aus der Rede über die Parusie, Luc. 21, 23, entlehnt, da, wie dort den Schwangeren und Säugenden in jener Zeit Wehe gerufen war, so hier gesagt wird, es kommen *ἡμέραι*, in welchen *αἱ στεῖραι, καὶ κοιλίαι αἳ οὐκ ἐγέννησαν, καὶ μαστοὶ οἳ οὐκ ἔθήλασαν*, werden glücklich gepriesen werden; theils ist aus Hosea 10, 8. geborgt, denn das *τότε ἄρξονται λέγειν τοῖς ὄρεσι κ. τ. λ.* ist beinahe wörtlich die alexandrinische Übersetzung jener Stelle.

Den Plaz der Hinrichtung nennen sämmtliche Evangelisten Golgatha, das chaldäische גֻּלְגַּלְתָּא, und erklären diese Bezeichnung durch *κρανίου τόπος* oder *κρανίον* (Matth. V. 33. parall.). Der lezteren Bezeichnung nach könnte es scheinen, der Ort sei von seiner schädelförmigen Figur so genannt gewesen; wogegen die erstere Erklärung und wohl auch die Natur der Sache wahrscheinlicher macht, dass er seiner Bestimmung als Richtplaz und den daselbst befindlichen Gerippen und Schädeln der Hingerichteten seine Benennung verdankte. Wo dieser Plaz gelegen habe, ist nicht bekannt, doch ohne Zweifel ausserhalb der Stadt; auch dass er ein Hügel gewesen, wird nur vermuthet [6]).

Den Hergang nach der Ankunft Jesu auf dem Richtplaz erzählt Matthäus (V. 34 ff.) in etwas sonderbarer Folge. Zuerst erwähnt er des Jesu angebotenen Tranks; dann, dass, nachdem sie ihn an das Kreuz geschlagen, die Sol-

6) s. Paulus und Fritzsche z. d. Abschn. Winer, b. Realw. d. A. Golgatha.

daten seine Kleider vertheilt haben; hierauf, wie sie sich niedersezten, um ihn zu bewachen; nach diesem die dem Kreuz gegebene Überschrift, und nun erst wird, und zwar nicht als Nachholung, sondern durch eine Partikel der Zeitfolge (τότε) die Notiz angeknüpft, dafs man mit ihm zwei Räuber gekreuzigt habe. Während Markus dem Matthäus folgt, nur dafs er statt der Angabe der Bewachung des Kreuzes eine Zeitbestimmung hat, berichtet Lukas richtiger zuerst die Kreuzigung der beiden Verbrecher mit Jesu, dann erst die Kleiderverloosung, und in ähnlicher Abfolge auch Johannes. Deſswegen aber die Verse bei Matthäus umzustellen (34. 37. 38. 35. 36.), wie schon vorgeschlagen wurde [7]), ist unerlaubt, und man mufs vielmehr auf dem Verfasser des ersten Evangeliums hier die Beschuldigung liegen lassen, dafs er über dem Bestreben, von den Hauptvorgängen bei der Kreuzigung Jesu nur keinen zu übergehen, die natürliche Zeitfolge vernachlässigt habe [8]).

Was die Art der Kreuzigung betrifft, ist jezt kaum mehr etwas streitig, als nur die Frage, ob dem Gekreuzigten ausser den Händen auch die Füfse angenägelt worden seien? Die Bejahung dieser Frage liegt ebenso im Interesse der orthodoxen, wie die Verneinung in dem der rationalistischen Ansicht. Von Justin dem Märtyrer an [9]) bis auf Hengstenberg [10]) und Olshausen finden die Orthodoxen in den angenagelten Füfsen Jesu eine Erfüllung der Weissagung Ps. 22, 17, wo die LXX. ὤρυξαν χεῖράς μου καὶ πόδας übersezt: allein im Grundtext ist schwerlich von Durchbohren, in keinem Fall von einer Kreuzigung die Rede; auch wird die Stelle im N. T. nirgends auf Chri-

7) von Wassenbergh, in der Diss. de trajectionibus N. T. zu Valckenaer's scholae in ll. quoad. N. T. 2, p. 31.

8) Vgl. Schleiermachers, über den Lukas, S. 295. und Fritzsche, in Matth. p. 814.

9) Apol. I, 35. Dial. c. Tryph. 97.

10) Christologie des A. T. 1, a, S. 182 ff.

stum angewendet. Den Rationalisten hingegen wird es theils leichter, den Tod Jesu für bloßen Scheintod zu erklären, theils nur dann möglich, zu begreifen, wie er nach der Auferstehung sogleich wieder gehen konnte, wenn an den Füßen keine Verwundung stattgefunden hatte: allein vielmehr, wenn es sich geschichtlich ergäbe, daß wirklich auch die Füße Jesu angenagelt waren, müßte gefolgert werden, daß die Wiederbelebung und das Wandeln nach derselben entweder auf übernatürliche Weise, oder gar nicht, geschehen sei. Neuestens stehen sich besonders zwei gelehrte und gründliche Untersuchungen dieses Punktes, von Paulus und von Baur, jene gegen, diese für die Annagelung der Füße, gegenüber [11]). Aus der evangelischen Erzählung kann die erstere Ansicht vor Allem das für sich geltend machen, daß weder jene Psalmstelle, die doch unter Voraussetzung einer Fußannagelung dem Pragmatismus der Evangelisten so nahe lag, irgendwo benützt, noch in der Auferstehungsgeschichte neben den Nägelmalen in den Händen und der Seitenwunde einer Wunde in den Füßen gedacht ist (Joh. 20, 20. 25. 27.): wogegen die andere Ansicht sich nicht ohne Grund darauf beruft, daß Luc. 24, 39. Jesus die Jünger auffordert: *ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου*, wo zwar, daß die Füße durchbohrt gewesen, nicht gesagt, aber auch schwer zu begreifen ist, wie, bloß um von der Realität seines Körpers überhaupt zu überzeugen, Jesus gerade die Füße vorgezeigt haben soll. Daß unter den Kirchenvätern auch solche, welche, vor Constantin lebend, die Kreuzigung noch aus eigener Anschauung kennen konnten, wie Justin und Tertullian, die Füße Jesu angenagelt werden lassen, ist von Gewicht, und wenn man auch aus der Bemerkung des letzteren: *qui* (*Christus*) *solus a populo tam insigniter*

11) Paulus, im exeg. Handbuch 3, 2, S. 669 — 754; Baur, in Tübinger's liter. Anzeiger für christl. Theol. 1833, No. 1—6.

crucifixus est [12]), schliefsen könnte, der Psalmstelle zulieb haben diese Väter angenommen, Christus sei ausnahmsweise mit Durchbohrung auch der Füfse gekreuzigt worden: so wird doch, wenn er vorher die Durchbohrung der Hände und Füfse die *propria atrocia crucis* nannte, klar, dafs jene Worte nicht eine ausgezeichnete Art der Kreuzigung, sondern die so auffallend mit der Weissagung zusammentreffende Todesart der Kreuzigung bedeuten. Unter den Stellen der Profanscribenten ist die wichtigste die Plautinische, wo, allerdings als ausnahmsweise verschärfte Kreuzigung, *affigantur bis pedes, bis brachia* vorkommt [13]). Hier fragt es sich: soll das Ungewöhnliche in dem *bis* bestehen, so dafs als das auch sonst Übliche die einfache Anheftung sowohl von Füfsen als Händen vorausgesetzt wird; oder soll das *bis affigere* der Hände, d. h. dafs beide Hände angenagelt wurden, das Gewöhnliche gewesen, das Annageln beider Füfse aber als ausserordentliche Verschärfung hinzugekommen sein? wovon jeder das Erstere den Worten angemessener finden wird. Hienach scheint sich mir dermalen das Übergewicht der historischen Gründe auf Seiten derer zu neigen, welche behaupten, dafs Jesu am Kreuz beides, Hände und Füfse, angenagelt worden seien.

Noch vor der Kreuzigung war es laut der beiden ersten Evangelisten, dafs Jesu ein Getränk angeboten wurde, welches Matthäus (V. 34.) als ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον, Markus (V. 23.) als ἐσμυρνισμένον οἶνον bezeichnet, das aber beiden zufolge Jesus, bei Matthäus nachdem er es vorher gekostet, nicht zu sich nehmen mochte. Da man nicht begreift, zu welchem Zwecke man unter den Essig Galle gemischt haben möge, so erklärt man gewöhnlich die χολὴ des Matthäus, aus dem ἐσμυρνισμένον des Markus, von bittern vegetabilischen Ingredienzien, wie namentlich

12) Adv. Marcion. 3, 19.
13) Mostellaria 2, 1.

Myrrhe, und liest dann auch statt ὄξος entweder geradezu οἶνον, oder versteht doch jenes von saurem Wein [14]), um so das betäubende Getränk aus Wein und starken Specereien herauszubringen, welches nach jüdischer Sitte den Hinzurichtenden zur Abstumpfung des Schmerzgefühls gereicht zu werden pflegte [15]). Allein wenn auch der Text diese Lesart, und die Worte diese Erklärungen zuliefsen, so würde doch wohl Matthäus gegen die Hinausdeutung der wirklichen Galle und des Essigs aus seiner Erzählung sehr protestiren, weil ihm dadurch die Erfüllung der Worte des auch sonst messianisch gebrauchten Unglückspsalms 69, V. 22. (LXX): καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος, verloren gienge. Diesem Orakel gemäfs meint Matthäus unstreitig wirkliche Galle mit Essig, und aus der Vergleichung des Markus darf nur die Frage genommen werden, ob es wahrscheinlicher sei, dafs der Vorgang, wie ihn Markus darstellt, das Ursprüngliche gewesen, was erst Matthäus zu genauerer Ähnlichkeit mit der Weissagung umgeformt, oder ob Matthäus ursprünglich den Zug aus der Psalmstelle geschöpft, Markus aber ihn hinterher zu gröfserer geschichtlicher Wahrscheinlichkeit umgebildet habe?

Um hierüber entscheiden zu können, müssen wir auch die beiden andern Evangelisten mit in die Betrachtung ziehen. Von einer Tränkung Jesu mit Essig nämlich melden alle viere, und auch jene beiden, welche den mit Galle vermischten Essig, oder den Myrrhenwein, als den ersten Trank, der Jesu geboten wurde, haben, wissen später noch von einer Tränkung mit blofsem Essig zu sagen.

---

14) s. Rosenm., Paulus, z. d. St.

15) Sanhedrin, f. 43, 1, bei Wetstein, p. 638: Dixit R. Chaja, f. R. Ascher, dixisse R. Chasdam: exeunti, ut capite plectatur, dant bibendum granum turis in poculo vini, ut alienetur mens ejus, sec. d. Prov. 31, 6: date siceram percunti et vinum amaris animo.

Nach Lukas war das ὄξος προσφέρειν eine Verhöhnung, welche die Soldaten gegen Jesum, wie es scheint, nicht sehr lange nach der Kreuzigung, noch vor der Finsterniſs, vornahmen (V. 36 f.); nach Markus reichte kurz vor dem Ende, drei Stunden nach Entstehung der Finsterniſs, einer der Umstehenden auf den Ruf Jesu: mein Gott u. s. w., ihm, gleichfalls in spöttischer Absicht, mittelst eines auf ein Rohr gesteckten Schwammes Essig dar (V. 36.); nach Matthäus bot ihm einer der Umstehenden auf eben jenen Ruf hin und auf dieselbe Weise den Essig, aber in guter Absicht, wie man daraus sieht, daſs die Spötter ihn davon abhalten wollten (V. 48 f.) [16]; wogegen es bei Johannes auf den ausdrücklichen Ruf: διψῶ, ist, daſs einige einen Schwamm in ein in der Nähe stehendes Gefäſs mit Essig tauchten, und auf einem Ysopstengel zum Munde Jesu brachten (V. 29.). Man hat daher drei verschiedene Versuche, Jesum zu tränken, angenommen: den ersten vor der Kreuzigung, mit dem betäubenden Tranke (Matth. und Markus), den zweiten nach der Kreuzigung, wo ihm die Soldaten zum Hohne von ihrem gewöhnlichen Getränk, einer Mischung aus Essig und Wasser, *posca* genannt [17], boten (Lukas), und endlich die dritte Tränkung, welche auf den klagenden Ruf Jesu erfolgte (Matth. Mark. und Joh.) [18]. Allein, will man einmal Ungleichlautendes auseinanderhalten, so muſs man auch folgerecht verfahren: soll die von Lukas berichtete Tränkung von der des Matthäus und Markus wegen einer Zeitdifferenz verschieden sein, so ist die des Matthäus von der des Markus durch eine Differenz der Absicht verschieden, und wiederum ist das, was Johannes berichtet, nicht dasselbe mit dem was die beiden ersten Synoptiker, da es ja auf einen ganz an-

16) s. Paulus, z. d. St.

17) vgl. Paulus z. d. St.

18) So Kuinöl, in Luc. p. 710 f. Tholuck, p. 342.

dem Ruf Jesu erfolgt. So bekämen wir im Ganzen fünf Tränkungen, und könnten wenigstens nicht wohl begreifen, warum Jesus, nachdem ihm schon dreimal Essig zum Munde geführt war, noch zum viertenmal zu trinken verlangt hätte. Müssen wir demnach auf Vereinfachung bedacht sein: so ist aber keineswegs nur die Tränkung bei den zwei ersten Evangelisten und dem vierten wegen des Zusammentreffens der Zeit und der Art der Darreichung für Eine zu erklären, sondern ebenso die des Markus (und mittelst dieser die übrigen) mit der des Lukas wegen Gleichheit der höhnischen Absicht. So bleiben uns zwei Tränkungen, die eine vor der Kreuzigung, die andre nach derselben, und beide haben, die erstere an der jüdischen Sitte mit dem betäubenden Trank für Hinzurichtende, die andre an der römischen, vermöge welcher die Soldaten zu Expeditionen, dergleichen auch die Vollziehung der Hinrichtung eine war, ihre *posca* mit sich zu führen pflegten, einen historischen, an der Weissagung Ps. 69. aber einen prophetischen Haltpunkt. Beide Haltpunkte wirken entgegengesezt: der prophetische erregt Verdacht, ob auch wirklich der Erzählung etwas Geschichtliches zum Grunde liege; der historische macht es zweifelhaft, dafs die ganze Sache nur aus Weissagungen sollte herausgesponnen sein.

Doch überblicken wir noch einmal die verschiedenen Berichte, so sind ihre Abweichungen ganz von der Art, wie sie aus verschiedener Anwendung der Psalmstelle entstehen konnten. Da in derselben von Gallecssen und Essigtrinken die Rede war, so scheint die Sage zunächst das Erstere, als undenkbar, bei Seite gelassen, und die Erzählung gebildet zu haben, die wir bei allen vier Evangelisten finden, dafs Jesus am Kreuz mit Essig getränkt worden sei. Dieſs konnte man entweder als Handlung des Mitleids, wie Matthäus und Johannes, oder des Spottes, mit Markus und Lukas, betrachten. Da auf diese Weise zwar das ἐπότισάν με ὄξος, noch nicht aber auch das

εἰς τὴν διψαν μα des Orakels ausdrücklich erfüllt war, so hielt es der Verfasser des vierten Evangeliums für wahrscheinlich, dafs Jesus auch wirklich die Empfindung des Dürstens geäussert, d. h. διψῶ gerufen habe; ein Ruf, den er ausdrücklich als Erfüllung der γραφὴ, worunter ohne Zweifel die genannte Psalmstelle (vgl. Ps. 22, 16.) verstanden ist, bezeichnet, und zwar, indem er das ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφὴ durch εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται einleitet, so scheint er fast sagen zu wollen, die Erfüllung der Weissagung sei die eigene Absicht Jesu bei jenem Ausruf gewesen: allein mit solchem typologischen Spiel wird kein am Kreuz im Todeskampf Begriffener sich abgeben, sondern nur sein in ruhiger Lage befindlicher Biograph. Indefs, auch hiedurch war immer nur die eine Hälfte jenes messianischen Verses, die auf den Essig bezügliche, erfüllt: die von der Galle handelnde, welche als Inbegriff aller Bitterkeit zu einer Beziehung auf den leidenden Messias ganz besonders geeignet schien, war noch übrig. Zwar, dafs χολὴ als βρῶμα gegeben worden sei, was die Psalmstelle strenggenommen verlangte, blieb als undenkbar bei Seite gestellt: wohl aber schien es dem ersten Evangelisten, oder wem er hier folgt, thunlich, die Galle als Ingredienz unter den Essig zu mischen, eine Mischung, welche dann freilich Jesus, des übeln Geschmacks wegen, nicht trinken konnte. Der zweite Evangelist, mehr auf den pragmatischen als auf den prophetischen Zusammenhang bedacht, machte dann, mit Beziehung auf eine jüdische Sitte, aus dem Essig mit Galle bittern Myrrhenwein, und liefs Jesum diesen, ohne Zweifel aus Scheue vor Betäubung, ausschlagen. Da aber diesen beiden Evangelisten neben der Erzählung von dem mit Galle gemischten Essig auch noch die ursprüngliche, von blofsem Essig, zugekommen war: so wollten sie diese durch jene nicht verdrängen lassen, und stellten daher beide nebeneinander. Hiemit soll keineswegs geleugnet werden, dafs Jesu vor der

Kreuzigung ein solcher Mischtrank, und nachher noch Essig möge gereicht worden sein, da jenes, wie es scheint, gewöhnlich, und dieses bei dem Durst, welcher die Gekreuzigten plagt, natürlich war: nur so viel soll gesagt sein, dafs die Evangelisten diesen Umstand, und zwar in so verschiedenen Wendungen, nicht deswegen erzählen, weil sie historisch wufsten, er sei auf diese oder jene Weise wirklich vorgekommen, sondern weil sie dogmatisch überzeugt waren, er müsse jener Weissagung zufolge, die sie aber verschiedentlich anwandten, sich ereignet haben.

Während oder unmittelbar nach der Kreuzigung läfst Lukas Jesum sprechen: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασι τί ποιοῦσι* (V. 34.), eine Fürbitte, die man bald auf die Soldaten, die ihn kreuzigten, beschränkt [19]), bald auf die eigentlichen Urheber seines Todes, die Synedristen und Pilatus, ausdehnt [20]). So angemessen eine solche Bitte den sonstigen Grundsätzen Jesu über Feindesliebe ist (Matth. 5, 44.), und so viele innere Glaubwürdigkeit von dieser Seite die Notiz des Lukas hat: so ist doch, zumal er mit derselben allein steht, darauf aufmerksam zu machen, dafs möglicherweise dieser Zug aus dem für messianisch gehaltenen Abschnitt Jes. 53. genommen sein könnte, wo es im lezten Vers, in demselben, aus welchem auch das *μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη* entlehnt ist, heifst: וְלַפֹּשְׁעִים יַפְגִּיעַ, was zwar die LXX. unrichtig durch *διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη*, aber bereits das Targum Jonathan durch *pro peccatis* (sollte heifsen *peccatoribus*) *deprecatus est* wiedergiebt.

Dafs mit Jesu zugleich *δύο κακοῦργοι*, welche Matthäus und Markus als *λῃσταί* bezeichnen, in der Art gekreuzigt worden seien, dafs sein Kreuz in der Mitte stand, darin stimmen die Evangelisten zusammen, und Markus,

19) Heinrichs, in Luc. p. 710.
20) Olshausen, S. 484.

wenn sein 29ter Vers ächt ist, sieht darin eine wörtliche Erfüllung des jesaianischen: *μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*, welches nach Luc. 22, 37. Jesus schon am Abend vorher als eine demnächst an ihm zu erfüllende Weissagung angeführt hatte. Von dem weiteren Verhalten dieser Mitgekreuzigten berichtet uns Johannes nichts; die beiden ersten Synoptiker lassen sie Schmähungen gegen Jesum ausstoßen (Matth. 27, 44. Marc. 15, 32.): wogegen Lukas erzählt, nur der eine von ihnen habe sich dieß erlaubt, sei aber von dem andern zurechtgewiesen worden (23, 39 ff.). Um diese Differenz auszugleichen, haben die Erklärer die Voraussetzung gemacht, zuerst mögen wohl beide Verbrecher Jesum geschmäht haben, dann aber durch die ausserordentliche Finsterniß der eine umgestimmt worden sein [21]); neuere haben sich auf eine *enallage numeri* berufen [22]): gewiß aber nur diejenigen recht gesehen, welche eine wirkliche Differenz zwischen Lukas und seinen Vormännern zugaben [23]). Offenbar haben von dem Genaueren, was jener über das Verhältniß der beiden Mitgekreuzigten zu Jesu zu berichten weiß, die zwei ersten Evangelisten nichts gewußt. Näher erzählt nämlich Lukas, als der eine der beiden Verbrecher Jesum durch die Aufforderung höhnte, wenn er wirklich der Messias sei, sich und sie zu befreien, habe ihm der andere solchen Hohn gegen einen, mit dem er doch das gleiche Schicksal, und zwar als Schuldiger mit dem Unschuldigen, theile, ernstlich verwiesen, Jesum aber gebeten, wenn er in seiner *βασιλεία* kommen werde, seiner zu gedenken; worauf ihm Jesus das Versprechen gegeben habe, noch heute werde er mit ihm *ἐν τῷ παραδείσῳ* sein. An dieser Scene ist von vorn herein nichts Anstößiges, bis zu der Anrede des zweiten Mitgekreuzigten

21) So Chrysostomus u. A.

22) Beza und Grotius.

23) Paulus, S. 763. Fritzsche, in Matth. p. 817.

an Jesum. Denn um von einem am Kreuz Hängenden ein einstiges Kommen zur Errichtung des Messiasreichs zu erwarten, dazu gehörte das ganze System von einem sterbenden Messias, welches die Apostel vor der Auferstehung nicht begriffen, und welches somit ein λόγος vor ihnen gefafst haben müfste. Dieſs ist so unwahrscheinlich, dafs es kein Wunder ist, wenn Manche in der Bekehrung des Räubers am Kreuz ein Wunder haben sehen wollen [24]), und es wird durch die Annahme, welche die Erklärer zu Hülfe rufen, der Mensch werde wohl kein gemeiner, sondern ein politischer Verbrecher, vielleicht einer der συνσταστῶν des Barabbas, gewesen sein [25]), nur noch undenkbarer. Denn war er ein zum Aufruhr geneigter Israëlit, der auf Befreiung seines Volks vom römischen Joche hinarbeiten wollte: so war gewifs auch seine Idee vom Messias am weitesten davon entfernt, einen politisch so ganz vernichteten, wie Jesus damals war, als solchen anzuerkennen. Man darf aber nur ein Auge für Sagenbildung haben, so wird man sie hier besonders kenntlich wiederfinden. Zwei Übelthäter waren mit Jesu gekreuzigt, so viel hatte die Geschichte, oder auch dieſs schon die Weissagung Jes. 53, 12, an die Hand gegeben. Sie hiengen zunächst als stumme Personen da, wie wir sie im vierten Evangelium finden, in dessen Entstehungsgebiet nur die einfache Nachricht, dafs sie mit Jesu gekreuzigt worden, gedrungen war. So unbenützt aber konnte sie die Sage in die Länge unmöglich lassen: sie öffnete ihnen den Mund, und da sie übrigens nur von Schmähungen der Umgebenden zu berichten hatte, so liefs sie in den allgemeinen Hohn

---

24) s. Tuno, Cod. apocr. I. S. 143. Weitere apokryphische Nachrichten von den beiden Mitgekreuzigten finden sich im evang. infant. arab. c. 23, bei Tuno, p. 92 f., vgl. die Anm. p. 143; im ev. Nicod. c. 9. 10, Tuno, p. 551 ff. c. 26, p. 766 ff.

25) Paulus und Ruhkopf, z. d. St.

gegen Jesum auch die beiden Übelthäter, zunächst ohne nähere Angabe ihrer Reden, einstimmen (Matth. und Markus). Doch die Mitgekreuzigten liefsen sich noch besser benützen. Hatte ein Pilatus Zeugnifs für Jesum abgelegt, zeugte bald darauf ein römischer Centurio, ja die ganze wunderbar aufgeregte Natur für ihn: so werden auch seine beiden Leidensgenossen, wiewohl Verbrecher, gegen den Eindruck seiner Gröfse nicht ganz verschlossen geblieben sein, sondern, wenn zwar der eine, der ursprünglichen Gestaltung der Sage gemäfs, lästerte, so mufste wohl der andere sich in entgegengesetztem Sinn geäussert, und Glauben an Jesus als den Messias bewiesen haben (Lukas). Ganz im Geist der jüdischen Denk- und Redeweise ist dann seine Anrede an Jesum und dessen Antwort; denn das Paradies war nach damaliger Vorstellung derjenige Theil der Unterwelt, welcher die Seelen der Frommen in der Zwischenzeit zwischen ihrem Tod und der Auferstehung beherbergen sollte; um eine Stelle im Paradies und ein gnädiges Andenken im künftigen Äon bittet der Israëlite Gott, und so hier den Messias [26]), und von einem ausgezeichnet frommen Manne glaubte man, dafs er den in seiner Sterbestunde Anwesenden mit sich in das Paradies einführen könne [27]).

Dem Kreuz Jesu wurde nach römischer Sitte [28]) eine ἐπιγραφὴ (Marc. Luc.), ein τίτλος (Joh.), angeheftet, der τὴν αἰτίαν αὐτῶ (Matth. Marc.) enthielt, welche nach sämmtlichen Evangelisten durch die Worte: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰου-

26) Confessio Judaei aegroti, bei Wetstein, p. 820: — da portionem meam in horto Edenis, et memento mei in seculo futuro, quod absconditum est justis. Andere Stellen s. bei ebendems., p. 819.

27) Cetuboth f. 103, bei Wetstein, p. 819: Quo die Rabbi moriturus erat, venit vox de coelo, dixitque: qui praesens aderit morienti Rabbi, ille intrabit in paradisum.

28) s. Wetstein z. d. St. des Matthäus.

δεῖνον bezeichnet war. Lukas und Johannes melden, dass diese Aufschrift in drei Sprachen zu lesen gewesen sei, und der letztere giebt noch die Notiz, dass die jüdischen Obern den Spott, der in dieser Fassung der Überschrift gegen ihre Nation lag, wohl gefühlt, und deshalb den Pilatus, jedoch vergeblich, um Abänderung derselben gebeten haben (V. 21 f.).

Von den Soldaten, welche Jesum gekreuzigt hatten, deren Zahl Johannes auf vier angiebt, berichten die Evangelisten einstimmig, dass sie die Kleider Jesu mit Anwendung des Looses unter sich vertheilt haben. Nach dem römischen Gesez *de bonis damnatorum* [29]) fielen die Kleidungsstücke der Hingerichteten als *spolia* den Vollstreckern des Urtheils zu, und insofern hat jene Angabe der Evangelisten einen historischen Anhaltspunkt. Doch, wie die meisten Züge dieser lezten Scene im Leben Jesu, hat sie auch einen prophetischen. Bei Matthäus zwar ist die Anführung der Stelle Ps. 22, 19. ohne Zweifel eingeschoben, sicher ächt dagegen dasselbe Citat bei Johannes (19, 24.): ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ ἡ λέγουσα (wörtlich nach der LXX) διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον. Auch hier hat nach der Versicherung der orthodoxen Ausleger der Verfasser des Psalms, David, nach einer höheren Leitung, im Zustand der Begeisterung solche bildliche Ausdrücke gewählt, welche bei Christo in eigentlichem Sinne zugetroffen sind [30]). Vielmehr aber gab David, oder wer sonst der Urheber des Psalms ist, als ein Mann von dichterischem Geist jene Ausdrücke nur bildlich, im Sinne von gänzlichem Unterliegen; aber die kleinlichte, prosaische Auslegungsweise der späteren Ju-

---

29) Angeführt bei Wetstein, p. 536, womit übrigens die Textberichtigung von Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 761, zu vergleichen ist.

30) Tholuck, S. 341.

den, welche die Evangelisten ohne ihre Schuld theilten, und von welcher sich die orthodoxen Theologen, aber durch eigne Schuld, nach 18 Jahrhunderten noch immer nicht frei gemacht haben, glaubte jene Worte eigentlich nehmen, und in diesem Sinn als am Messias erfüllt nachweisen zu müssen. — Ob nun die Evangelisten die Kleiderverloosung mehr aus historischen Nachrichten, die ihnen zu Gebote standen, oder aus der prophetischen Stelle, welche sie verschiedentlich auslegten, geschöpft haben, muss aus der Vergleichung ihrer Berichte sich ergeben. Diese weichen darin von einander ab, dass, während den Synoptikern zufolge sämmtliche Kleider durch das Loos vertheilt wurden, was schon aus dem *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον* bei Matthäus (V. 35.) und der ähnlichen Wendung des Lukas (V. 34.), am entschiedensten aber aus dem Zusatz des Markus: *τίς τί ἄρῃ* (V. 24.), erhellt: bei Johannes die übrigen Stücke ohne Loos vertheilt, und nur um das Unterkleid geloost wird (V. 23 f.). Diese Abweichung wird gewöhnlich viel zu leicht genommen, und stillschweigend so behandelt, als ob die Darstellung der Synoptiker zur johanneischen sich nur wie die unbestimmtere zur bestimmteren verhielte. Kuinöl übersezt mit Rücksicht auf den Johannes das Matthäische *διεμερίζοντο βάλλοντες* geradezu durch: *partim dividebant, partim in sortem conjiciebant*; allein so lässt sich nicht theilen, sondern das *διεμερίζοντο* giebt an, was, das *βάλλοντες κλ.*, wie sie es gethan haben: ohnehin über das *τίς τί ἄρῃ* schweigt Kuinöl still, weil hierin unverkennbar liegt, dass sie um mehrere Stücke geloost haben, während sich nach Johannes das Loos nur auf Ein Kleidungsstück bezog. Fragt es sich nun, welche von beiden widersprechenden Angaben die richtige sei, so wird auf dem jetzigen Standpunkt der vergleichenden Evangelienkritik die Antwort ohne Zweifel so lauten, dass der Augenzeuge Johannes das Richtige gebe, den Synoptikern aber sei nur

das Unbestimmte zu Ohren gekommen, dafs bei der Vertheilung der Kleider Jesu die Soldaten das Loos in Anwendung gebracht haben, und dieſs haben sie aus Unkenntniſs der näheren Verhältnisse so verstanden, als ob über sämmtliche Kleidungsstücke Jesu das Loos geworfen worden wäre. Allein, wenn schon der Umstand, dafs gerade Johannes allein es ist, der die Psalmstelle ausdrücklich anführt, eine vorzügliche Berücksichtigung derselben von seiner Seite beweist, so ist überhaupt diese Abweichung der Evangelisten eine solche, welche einer verschiedenen Auslegung jener Stelle auf's Genaueste entspricht. Wenn der Psalm von einem Vertheilen der Kleider und Verloosen des Gewandes redet, so ist im Sinne des hebräischen Parallelismus das zweite nur nähere Bestimmung des ersten, und in richtigem Verständniſs hievon setzen die Synoptiker das eine der beiden Verba in's Participium. Wer aber entweder diese Eigenheit des hebräischen Sprachgebrauchs nicht berücksichtigte, oder ein Interesse hatte, jeden einzelnen Zug der Weissagung als besonders erfüllten herauszuheben, der konnte jene näher bestimmende *copula* als hinzufügend fassen, und so in dem Verloosen einen von dem Vertheilen verschiedenen Akt finden. Dann mufste auch der ἱματισμὸς (לְבוּשׁ), welcher ursprünglich ein *synonymum* von ἱμάτια (בְּגָדִים) war, ein von diesen verschiedenes Kleidungsstück werden, dessen nähere Bestimmung, weil sie im Wort auf keine Weise lag, dem Belieben überlassen blieb. Der vierte Evangelist bestimmte es als χιτών, und weil er seinen Lesern auch einen Grund schuldig zu sein glaubte, warum auf dieses Stück ein von der Vertheilung der übrigen so verschiedenes Verfahren angewendet worden sei, brachte er heraus, der Grund, warum man das Unterkleid lieber verloosen als zertheilen wollte, werde wohl gewesen sein, dafs es keine das Zertrennen begünstigenden Nähte gehabt (ἄῤῥαφος), aus Einem

Stück gewoben (ὑφαντὸς δι' ὅλου) gewesen sei [31]). Da haben wir also bei dem vierten Evangelisten ganz dasselbe Verfahren, wie wir es in der Geschichte des Einzugs auf Seiten des ersten gefunden haben: beidemale die Verdopplung eines ursprünglich einfachen Zugs aus falscher Fassung der *copula* im hebräischen Parallelismus; nur ist der erste Evangelist an jener Stelle darin noch weniger willkührlich, als hier der vierte, dafs er uns wenigstens mit der Aufspürung des Grundes verschont, warum damals für Einen Reiter zwei Esel haben requirirt werden müssen. Je mehr sich auf diese Weise die Darstellung des bezeichneten Punkts bei den Evangelisten abhängig zeigt von der Art, wie jeder jene vermeintlich prophetische Psalmstelle verstand: desto weniger scheint eine sichere historische Kunde an ihrer Darstellung Theil gehabt zu haben, und wir wissen demnach nicht, ob bei der Vertheilung der Kleider Jesu das Loos angewendet, ja ob überhaupt unter dem Kreuze Jesu eine Kleidertheilung vorgenommen worden ist; so zuversichtlich sich Justin gerade auch für diesen Zug auf die Akten des Pilatus beruft, welche er nie gesehen hatte [32]).

Von dem Benehmen der bei'm Kreuze Jesu anwesenden Juden meldet uns Johannes nichts; Lukas läfst das Volk zuschauend dastehen, und nur die ἄρχοντες und die Soldaten Jesum durch die Aufforderung, sich zu retten, wenn er der Messias sei, wozu von Seiten der letzteren noch das Anbieten des Essigs kommt, verhöhnen (V. 35 ff.); Matthäus und Markus haben von einem Spott der Soldaten hier nichts, dafür aber lassen sie ausser den ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς und πρεσβύτεροι noch die παραπορευόμενοι Lä-

31) Die Ausleger merken hiezu an, dass auch das Kleid des jüdischen Hohenpriesters von dieser Beschaffenheit war. Joseph. antiq. 3, 7, 4. — Die richtige Ansicht von obiger Differenz ist bereits in den Probabilien aufgestellt, p. 80 f.

32) Apol. I, 35.

sterungen gegen Jesum ausstofsen (V. 39 ff. 29 ff.). Die Ausserungen dieser Leute beziehen sich theils auf frühere Reden und Thaten Jesu, wie der Spott: *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν* (Matth. Mark.) auf die gleichlautende Rede, die man Jesu zuschrieb, der Vorwurf aber: *ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι* oder *σωσάτω ἑαυτόν* (bei allen dreien) auf seine Heilungen sich bezieht. Theils aber ist das Benehmen der Juden gegen den Gekreuzigten, nach demselben Psalm gezeichnet, von welchem Tertullian mit Recht sagt, dafs er *totam Christi passionem* in sich enthalte [33]). Wenn wir nämlich bei Matthäus und Markus lesen: *οἱ δὲ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν* (Lukas von den *ἄρχοντες*: *ἐξεμυκτήριζον*) *αὐτὸν, κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες*: so ist diefs doch gewifs nichts Anderes, als was Ps. 22, 8. (LXX.) steht: *πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν*, und hierauf bei Matthäus die den Synedristen geliehenen Worte: *πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεὸν, ῥυσάσθω νῦν αὐτὸν, εἰ θέλει αὐτὸν*, sind ganz dieselben mit den Worten des folgenden Verses in jenem Psalm: *ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτὸν, ὅτι θέλει αὐτόν*. Kann nun zwar jenes Spotten und Kopfschütteln der Feinde Jesu, unerachtet die Zeichnung desselben nach einer A. T.lichen Stelle abgeschattet ist, dennoch gar wohl wirklich so vor sich gegangen sein: so verhält es sich dagegen mit dieser den Spöttern geliehenen Rede anders. Worte, die, wie die angegebenen, im A. T. den Feinden des Frommen in den Mund gelegt sind, konnten die Synedristen nicht adoptiren, ohne damit sich selbst als Gottlose hinzustellen, wovor sie sich wohl gehütet haben werden. Nur die christliche Sage, wenn sie einmal den Psalm auf das Leiden Jesu, und namentlich auf seine lezten Stunden, anwandte, konnte auch

33) Adv. Marcion. a. a. O.

diese Worte den jüdischen Obern in den Mund legen, und darin die Erfüllung einer Weissagung finden.

Dafs von den Zwölfen einer bei der Kreuzigung Jesu zugegen gewesen wäre, davon melden die zwei vorderen Evangelisten nichts; sie erwähnen blofs mehrerer galiläischen Frauen, von welchen sie drei namhaft machen, nämlich Maria Magdalena, Maria, die Mutter des kleinen Jakobus und des Joses, und Matthäus die Mutter der Zebedaiden, nach der gewöhnlichen Ansicht dieselbe, welche Markus Salome nennt (Matth. V. 55 f. Marc. V. 40 f.): die Zwölfe scheinen sich nach ihnen von ihrer Flucht bei Jesu Gefangennehmung noch nicht wieder gesammelt gehabt zu haben [34]). Bei Lukas dagegen sind unter den πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ, welche er der Kreuzigung zusehen läfst (V. 49.), wohl auch die Zwölfe mitzubegreifen: das vierte Evangelium aber nennt von den Jüngern ausdrücklich denjenigen, ὃν ἠγάπα ὁ Ἰ., d. h. den Johannes, als anwesend, und unter den Frauen, neben Maria Magdalena und der von Klopas benannten, statt der Mutter der Zebedaiden die eigene Mutter Jesu. Und zwar, während nach allen übrigen Berichten die Bekannten Jesu μακρόθεν stehen, müfsten dem vierten Evangelium zufolge Johannes und die Mutter Jesu in der nächsten Nähe des Kreuzes gestanden haben, da nach dessen Bericht Jesus vom Kreuz herunter den Johannes zum Stellvertreter in dem kindlichen Verhältnifs zu seiner Mutter beruft (V. 25ff.). Wenn Olshausen den Widerspruch, welcher zwischen der synoptischen Angabe und der johanneischen Voraussetzung von der Stellung der Bekannten Jesu zu seinem Kreuze stattfindet, durch die Vermuthung zu heben meint, dafs dieselben Anfangs zwar ferne gestanden, späterhin aber einige nahe an das Kreuz herangetreten seien: so ist hiegegen zu be-

34) Justin, Apol. I, 50. und sonst, spricht gar von Abfall und Verleugnung aller Jünger nach der Kreuzigung Jesu.

merken, dafs die Synoptiker gerade am Schlufs der Kreuzes- und Todesscene, unmittelbar vor der Kreuzabnahme, jener Stellung der Angehörigen Jesu gedenken, also voraussetzen, dafs sie dieselbe bis zum Ende der Scene eingenommen haben, was wir der furchtsamen Stimmung der Jünger in jenen Tagen, und namentlich der weiblichen Schüchternheit, ganz angemessen finden müssen. Könnte man zwar von der mütterlichen Zärtlichkeit vielleicht den Heroismus eines näheren Hinzutretens erwarten: so macht dagegen das völlige Schweigen der Synoptiker, als der Interpreten der gewöhnlichen evangelischen Tradition, die historische Realität jenes Zuges zweifelhaft. Die Synoptiker können weder von der Anwesenheit der Mutter Jesu bei'm Kreuz etwas gewufst haben: sonst würden sie vor allen andern Frauen sie als die Hauptperson namhaft machen; noch scheint von einem engeren Verhältnifs derselben zu Johannes etwas bekannt gewesen zu sein: wenigstens läfst die Apostelgeschichte (1, 13 f.) die Mutter Jesu mit den Zwölfen überhaupt, seinen Brüdern und den Frauen zusammensein. Wie aber die Kunde von jener rührenden Gegenwart und diesem merkwürdigen Verhältnifs verloren gehen konnte, begreift sich wenigstens nicht so leicht, als wie sie in dem Kreise, aus welchem das vierte Evangelium hervorgegangen ist, hat entstehen können. Müssen wir uns nach früher erwogenen Spuren diesen Kreis als einen solchen denken, in welchem der Apostel Johannes besondere Verehrung genofs, weswegen ihn denn unser Evangelium aus der Dreizahl der genaueren Vertrauten Jesu heraushebt, und allein zum Lieblingsjünger macht: so konnte zur Besiegelung dieses Verhältnisses nichts Schlagenderes gefunden werden, als die Angabe, dafs Jesus die theuerste Hinterlassenschaft, seine Mutter (in Beziehung auf welche, wie auf den angeblichen Lieblingsjünger, ohnehin die Frage nahe lag, ob sie denn in dieser letzten Noth von der Seite Jesu gewichen seien?), dem Jo-

hannes gleichsam letztwillig übergeben, diesen somit an seine Stelle gesetzt, ihn zum *vicarius Christi* gemacht habe.

Ist die Anrede Jesu an die Mutter und den Jünger dem vierten Evangelium eigenthümlich: so findet sich umgekehrt der Ausruf: ἠλί, ἠλί, λαμὰ σαβαχθανί; nur in den zwei ersten Evangelien (Matth. V. 46. Marc. V. 34.). Dieser Ausruf und der innere Zustand, aus welchem er hervorgegangen, wird, wie der Seelenkampf in Gethsemane, von der kirchlichen Ansicht als ein Theil des stellvertretenden Leidens Jesu gefafst. Da man sich jedoch auch hier das Auffallende nicht verbergen konnte, welches darin liegt, dafs das blofs äusserliche, körperliche Leiden Jesum bis zum Gefühl der Gottverlassenheit niedergedrückt haben sollte, während es vor und nach ihm solche gegeben hat, welche unter ebenso grofsen Martern doch die Fassung und Stärke des Geistes beibehalten haben: so hat die kirchliche Ansicht auch hier zu dem körperlichen Leiden als den eigentlichen Grund jener Stimmung Jesu ein Zurückweichen Gottes von seinem Innern, eine Empfindung des göttlichen Zorns, hinzugefügt, was an der Stelle der Menschen, die es eigentlich als Strafe verdient hätten, über ihn verhängt worden sei [34]). Wie aber bei den kirchlichen Voraussetzungen über die Person Christi ein Zurückweichen Gottes von seinem Innern gedacht werden kann, mögen die Vertheidiger dieser Ansicht selbst zusehen. Soll es die menschliche Natur in ihm gewesen sein, die sich so verlassen fühlte: so wäre ihre Einheit mit der göttlichen unterbrochen, also die Grundlage der Persönlichkeit Christi nach jenem System aufgehoben gewesen; oder die göttliche: so hätte sich die zweite Person in der Gottheit von der ersten losgerissen; der aus beiden Naturen bestehende Gottmensch aber kann es ebensowenig gewesen sein,

34) s. Calvin, Comm. in harm. evv. zu Matth. 27, 46. Olshausen z. d. St.

was sich gottverlassen fühlte, da dieser ja eben die Einheit und Unzertrenntheit des Göttlichen und Menschlichen ist. So durch den Widerspruch dieser supranaturalistischen Erklärung zu der natürlichen Ableitung jenes Ausrufs aus dem Gefühl des äusseren Leidens zurückgeworfen, und doch von der Annahme, dafs durch dieses Jesus so tief sollte gebeugt gewesen sein, abgestossen, hat man dem Ausruf einen milderen Sinn unterzulegen versucht. Da es die Anfangsworte des für diesen lezten Abschnitt im Leben Jesu classischen Ps. 22. sind, dieser Psalm aber mit klagender Schilderung tiefsten Leidens zwar beginnt, doch im Verlauf zu froher Hoffnung der Rettung sich aufschwingt: so hat man angenommen, die Worte, welche Jesus unmittelbar ausspricht, geben nicht seine ganze Empfindung, sondern, indem er den ersten Vers ausspreche, citire er damit den ganzen Psalm, namentlich auch seinen freudigen Schlufs, gleich als wollte er sagen: auch ich zwar, wie der Verfasser jenes Psalms, scheine jezt von Gott verlassen, aber an mir, wie an ihm, wird sich nur um so mehr die Hülfe Gottes verherrlichen [36]). Allein, that Jesus jenen Ausruf in Bezug auf die Umstehenden, um sie der baldigen Wendung seines Schicksals zu versichern: so hätte er es auf die zweckwidrigste Weise angegriffen, wenn er gerade diejenigen Worte des Psalms ausgesprochen hätte, welche vom tiefsten Elend handeln, und er hätte statt des ersten Verses eher einen der Verse vom 10ten bis 12ten, oder vom 20ten bis zum Ende anführen müssen; wollte er aber durch jenen Ruf nur seiner eignen Empfindung Luft machen: so würde er nicht diesen Vers gewählt haben, wenn nicht eben das in diesem, sondern das in den folgenden ausgesprochene Gefühl sein eigenes in diesem Augenblick gewesen wäre. War es aber sein

36) So Paulus, Gratz z. d. St. Schleiermachers, Glaubenslehre, 2, S. 154. Anm.

eigenes, und, nach Beseitigung übernatürlicher Erklärungsgründe, aus seiner damaligen äussern Calamität hervorgegangen: so konnte derjenige, welcher, wie die Evangelien von Jesu berichten, das Leiden und Sterben längst in seinen Messiasbegriff aufgenommen, mithin als göttliche Führung begriffen hatte, das nunmehr wirklich eingetretene schwerlich als eine Gottverlassenheit beklagen, sondern der Gedanke würde sehr nahe liegen, Jesus habe sich in früher gehegten Erwartungen durch die unglückliche Wendung seines Schicksals getäuscht gefunden, und so in Durchführung seines Plans von Gott verlassen geglaubt [37]). Doch auf solche Vermuthungen hätten wir dann erst uns einzulassen, wenn jener Ausruf Jesu historisch sicher begründet wäre. In dieser Hinsicht würde uns zwar das Stillschweigen des Lukas und Johannes nicht so sehr anfechten, dafs wir zu Erklärungen desselben unsre Zuflucht nähmen, wie die: Johannes habe den Ausruf verschwiegen, um nicht der gnostischen Ansicht Vorschub zu thun, als hätte der leidensunfähige Äon Jesum damals schon verlassen gehabt [38]); wohl aber macht das Verhältnifs der Worte Jesu zum 22ten Psalm diesen Zug verdächtig. War nämlich der Messias einmal als leidender aufgefafst, und wurde jener Psalm gleichsam als ein Programm seines Leidens benützt, wozu es keineswegs des Anlasses bedurfte, dafs Jesus am Kreuz eine Stelle desselben wirklich angeführt hatte: so mufsten die Anfangswerte des Psalms, welche das Gefühl des tiefsten Leidens aussprechen, sich ganz besonders eignen, dem gekreuzigten Messias in den Mund gelegt zu werden. In diesem Fall könnte dann auch die auf jenen Ausruf Jesu sich beziehende Spottrede [39]) der

37) So der Wolfenbüttler, vom Zweck Jesu und seiner Jünger, S. 153.

38) Schleiermacher, Beiträge, S. 66 f.

39) Nach Olshausen, S. 435, ist ein solcher Sinn der Rede mit

Umstehenden, ὅτι Ἠλίαν φωνεῖ οὗτος u. s. w., nur so entstanden sein, dafs dem Wunsch, für diese Scene dem Psalm gemäfs verschiedene Spottreden zu bekommen, der Gleichklang des ηλι in dem Jesu geliehenen Ausruf mit dem auf den Messias bezogenen Elias entgegengekommen wäre.

Über den lezten Laut, welcher von dem sterbenden Jesus vernommen wurde, differiren die Evangelisten. Nach den beiden ersten war es blofs eine φωνὴ μεγάλη, mit welcher er verschied (V. 50. 37.); nach Lukas das Gebet: πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου (V. 46.); nach Johannes das kurze τετέλεσται, worauf er das Haupt neigte und verschied (V. 30.). Hier lassen sich die zwei ersten Evangelisten mit je einem oder dem andern der folgenden durch die Annahme vereinigen: was jene unbestimmt als lauten Schrei bezeichnen, und was man nach ihrer Darstellung für einen unartikulirten Schmerzenslaut halten könnte, davon geben diese näher die Worte an. Schwerer hingegen fällt die Vereinigung der zwei lezten Evangelien miteinander. Denn soll nun Jesus zuerst seine Seele Gott befohlen, und hierauf noch: es ist vollbracht! gerufen haben, oder umgekehrt: so ist beides gleichsehr gegen die Absicht der Evangelisten, da des Lukas καὶ ταῦ-

keiner Sylbe angedeutet, vielmehr soll schon jezt sich ein heimlicher Schauder über die Gemüther ausgebreitet, und die Spötter bei dem Gedanken gebebt haben, Elias möchte im Wetter erscheinen. Allein wenn sofort unter dem Vorwand, zusehen zu wollen, εἰ ἔρχεται Ἠλίας, αὐτὸν, einer, der Jesu zu trinken geben will, davon abgemahnt wird, so ist doch hiedurch jener Vorwand deutlich genug als ein höhnischer bezeichnet, und gehört also der Schauder und das Beben nur der unwissenschaftlichen Stimmung des bibl. Commentators an, in welcher er sich namentlich der Leidensgeschichte, als einem mysterium tremendum gegenüber befindet, und welche ihn auch schon in Pilatus eine Tiefe finden liess, die ihm die Evangelisten nirgends geben.

τα εἰπὼν ἐξέπνευσεν, nicht mit Paulus durch „bald nachdem er dieses gesprochen, verschied er“ wiedergegeben werden kann, und Johannes schon dem Worte nach einen lezten, abschliefsenden Ausruf geben will, welchen aber der eine so, der andre anders dachte. Dem Lukas scheint die für das Sterben Jesu gewöhnliche Formel: παρέδωκε τὸ πνεῦμα, zu einer ausdrücklichen Übergabe des Geistes an Gott von Seiten Jesu geworden zu sein, und mit Rücksicht auf die Stelle Ps. 31, 6. (LXX): (κύριε) εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου — eine Stelle, die sich wegen der genauen Ähnlichkeit dieses Psalms mit dem 22ten leicht darbot, sich zu jenem Ruf ausgebildet zu haben. Wogegen der Verfasser des vierten Evangeliums mehr aus der Situation Jesu heraus ihm einen Ausruf geliehen zu haben scheint, indem er ihn durch das τετέλεσται die Vollendung seines Werks, oder die Erfüllung sämmtlicher Weissagungen (mit Ausnahme natürlich dessen, was sich erst noch in der Auferstehung vollenden und erfüllen sollte) aussprechen läfst.

Doch nicht blofs diese lezten, sondern auch schon die früheren Reden Jesu am Kreuz lassen sich nicht so, wie man gemeiniglich glaubt, ineinanderschieben. Man zählt gewöhnlich sieben Worte Jesu am Kreuze: allein so viele hat kein einzelner Evangelist, sondern die beiden ersten haben nur Eines: den Ruf ἠλί, ἠλί κ. τ. λ.; Lukas hat drei: die Bitte für die Feinde, die Verheifsung an den Mitgekreuzigten, und die Übergabe des Geistes in des Vaters Hände; Johannes hat gleichfalls drei, aber andere: die Anrede an Mutter und Jünger, das διψῶ, und das τετέλεσται. Hier liefsen sich die Fürbitte, die Verheifsung, und die Anempfehlung der Mutter wohl in solcher Aufeinanderfolge denken: aber das διψῶ und das ἠλί verwickeln sich bereits, indem nach beiden Ausrufungen das Gleiche, die Tränkung mit Essig durch einen auf ein Rohr gesteckten Schwamm, erfolgt sein soll. Nimmt man hiezu die

Verwicklung des τετέλεσται und des πάτερ κ. τ. λ.: so sollte man wohl einsehen und zugestehen, dafs keiner der Evangelisten bei den Worten, welche er Jesu am Kreuz in den Mund legt, auf diejenigen, welche der andre ihm leiht, gerechnet, und von denselben etwas gewufst habe; vielmehr mahlt diese Scene jeder auf seine Weise, je nachdem er oder die ihm zu Gebot stehende Sage nach dieser oder jener Weissagung oder sonstigen Rücksicht die Vorstellung von derselben ausgebildet hatte.

Eigenthümliche Schwierigkeit macht hier noch die Stundenzählung. Nach sämmtlichen Synoptikern ward ἀπὸ ἕκτης ὥρας ἕως ὥρας ἐνάτης (nach unsrer Rechnung von Mittags 12 bis Nachmittags 3 Uhr) die Finsternifs statt; nach Matthäus und Markus war es um die leztere Stunde, dafs Jesus über Gottverlassenheit klagte und bald darauf den Geist aufgab; nach Markus war es ὥρα τρίτη (Vorm. 9 Uhr) gewesen, als sie Jesum kreuzigten (V. 25.). Dagegen hat nach Johannes (19, 14.) um die sechste Stunde, wo nach Markus Jesus bereits drei Stunden am Kreuze hieng, Pilatus erst über ihn zu Gericht gesessen. Diefs ist, wenn nicht, wie zu Hiskias Zeiten, der Sonnenzeiger rückwärts gegangen sein soll, ein Widerspruch, der sich weder durch gewaltsame Änderung der Lesart, noch durch Berufung auf das ὡσεί bei Johannes, oder auf die Unfähigkeit der Jünger, unter so schmerzvollen Eindrücken die Stunde genau zu beobachten, heben läfst; höchstens vielleicht dadurch, wenn sich beweisen liefse, dafs das vierte Evangelium durchaus von einer andern Stundenzählung als die übrigen ausgehe [40]).

40) So Rettig, exegetische Analekten, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1830, 1. S. 106 ff. Vgl. über die verschiedenen Ausgleichungsversuche Lücke z. d. St. des Joh.

Viertes Kapitel.

Tod und Auferstehung Jesu.

§. 129.

Die Naturerscheinungen bei'm Tode Jesu.

Der Tod Jesu war nach den evangelischen Berichten von ausserordentlichen Erscheinungen begleitet. Schon drei Stunden vorher soll eine Finsternifs sich verbreitet, und bis zu seinem Verscheiden gedauert haben (Matth. 27, 45. parall.); im Augenblick des Todes sei der Vorhang im Tempel von oben an bis unten aus zerrissen, die Erde habe gebebt, die Felsen sich gespalten, die Gräber sich aufgethan, und viele Leiber heiliger Verstorbenen seien auferstanden, in die Stadt gekommen, und Vielen erschienen (Matth. V. 51 ff. parall.). In diese Nachrichten theilen sich übrigens die Evangelien sehr ungleich: nur das erste enthält sie alle; das zweite und dritte blofs die Finsternifs und den zerrissenen Vorhang; das vierte aber weifs von allen diesen Zeichen nichts.

Nehmen wir sie einzeln nach der Reihe vor, so kann zuerst das σκότος, welches, während Jesus am Kreuze hieng, entstanden sein soll, keine gewöhnliche, durch Dazwischenkunft des Mondes vermittelte Sonnenfinsternifs gewesen sein [1]), da es ja am Pascha, also um die Zeit des Voll-

1) Das Evang. Nicodemi lässt die Juden sehr unverständig behaupten: Ἔκλειψις ἡλίου γέγονε κατὰ τὸ εἰωθός. c. 11, p. 592 bei Thilo.

monds, war. Indem nun aber auch die Evangelien nicht bestimmt von einer ἔκλειψις τοῦ ἡλίου sprechen, sondern die beiden ersten nur überhaupt von σκότος, wozu das dritte etwas genauer: καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος setzt, was aber gleichfalls von jeder Art der Verdunkelung des Sonnenlichts gesagt werden kann: so lag es nahe, statt einer astronomischen an eine atmosphärische Ursache dieser Finsternifs zu denken, und sie von verdunkelnden Dämpfen in der Luft, wie sie zumal vor Erdbeben herzugehen pflegen, abzuleiten [2]). Dafs solche Verdunkelungen der Luft über ganze Länder sich ausbreiten können, ist richtig; aber wenn auch die ὅλη oder πᾶσα ἡ γῆ, über welche sich diese Finsternifs erstreckt haben soll, nicht mit Fritzsche als der ganze Erdkreis genommen wird, so zeigt doch der Zusammenhang, in welche sie die Evangelisten stellen, deutlich genug, dafs sie sich etwas Wunderbares dachten; wobei dann aber das Suchen nach einem denkbaren Grund und Zweck des Wunders in die Frage nach seiner historischen Realität sich verwandeln mufs. Für diese beriefen sich die Kirchenväter auf Zeugnisse heidnischer Schriftsteller, von welchen namentlich Phlegon in seinen χρονικοῖς jene Finsternifs angemerkt haben sollte [3]): allein wenn man die bei Eusebius wahrscheinlich aufbewahrte Stelle des Phlegon vergleicht, so ist in dieser nur die Olympiade, schwerlich das Jahr, in keinem Fall die Jahrszeit und der Tag dieser Finsternifs bestimmt [4]). Neuere berufen sich auf ähnliche Fälle aus der alten Geschichte, von welchen namentlich Wetstein eine reiche Sammlung angelegt hat. Er bringt aus griechischen und römischen Schriftstellern die Notizen von den Sonnenfinsternissen bei, welche bei der Wegnal-

2) So Paulus und Ruinöl, z. d. St.; Hase, L. J. §. 143.

3) Tertull. Apologet. c. 21. Orig. c. Cels. 2, 33. 59.

4) Euseb. can. chron. ad Ol. 202. ann. 4. Vgl. Paulus, S. 765 ff.

me des Romulus, bei'm Tode Cäsars [5]), und ähnlichen Ereignissen, stattgefunden; er führt Stellen an, welche die Vorstellung aussprechen, dafs Sonnenfinsternisse den Sturz von Reichen, den Tod von Königen bedeuten; endlich weist er A. T.liche (Jes. 50, 3. Joël 3, 20. Amos 8, 9. vgl. Jer. 15, 9.) und rabbinische Stellen nach, in welchen theils die Verfinsterung des Tageslichts als das göttliche Trauercostüm beschrieben [6]), theils der Tod grofser Lehrer mit dem plözlichen Untergang der Sonne am Mittag verglichen [7]), theils die Ansicht vorgetragen wird, dafs bei dem Tode hoher hierarchischen Beamten, wenn ihnen die lezte Ehre nicht erwiesen werde, die Sonne sich zu verfinstern pflege [8]). Aber statt Stützen der Glaubwürdigkeit der evangelischen Erzählung zu sein, sind diese Parallelen ebenso viele Prämissen zu dem Schlusse, dafs wir auch hier nur eine aus verbreiteten Vorstellungen entsprungene christliche Sage haben, welche den tragischen Tod des Messias von der ganzen Natur durch ihr solennes Trauercostüm mitfeiern lassen wollte [9]).

Das zweite Prodigium ist das Zerreissen des Tempelvorhangs, ohne Zweifel des inneren, vor dem Allerheiligsten, indem das diesen bezeichnende פָּרֹכֶת von der LXX. durch *καταπέτασμα* wiedergegeben zu werden pflegt. Auch dieſs Zerreissen des Vorhangs glaubte man als natürliches

---

5) Serv. ad Virgil. Georg. 1,465 ff.: Constat, occiso Caesare in Senatu pridie Idus Martiarum, solis fuisse defectum ab hora sexta usque ad noctem.

6) Echa R. 3, 23.

7) R. Bechai Cod. Hakkema: Cum insignis Rabbinus fato concederet, dixit quidam: iste dies gravis est Israëli, ut cum sol occidit ipso meridie.

8) Succa, f. 29, 1: Dixerunt doctores: quatuor de causis sol deficit: prima, ob patrem domus judicii mortuum, cui exequiae non fiunt ut decet etc.

9) s. Fritzsche, z. d. St.

Ereignifs deuten zu können, indem man es als Wirkung der Erderschütterung ansah. Allein von dieser ist, wie schon Lightfoot richtig bemerkt, eher begreiflich, wie sie feste Körper, dergleichen die nachher erwähnten πέτραι sind, als wie sie einen dehnbaren, freihängenden Vorhang zu zerreissen im Stande war. Daher soll nun nach Paulus Annahme der Vorhang im Tempel ausgespannt, unten und auf den Seiten befestigt gewesen sein. Allein theils ist diefs blofse Vermuthung, theils, wenn das Erdbeben die Wände des Tempels so stark erschütterte, dafs ein, ob auch ausgespannter, doch immer noch dehnbarer Vorhang zerrifs: so wäre von solcher Erschütterung wohl eher etwas am Gebäude eingefallen, wie nach dem Hebräerevangelium geschehen sein soll [10]): wenn man nicht mit Kuinöl die weitere Vermuthung hinzufügen will, der Vorhang sei vor Alter mürbe, und daher auch durch eine kleine Erschütterung zu zerreissen gewesen. Dafs in keinem Fall unsre Berichterstatter an einen solchen Causalzusammenhang gedacht haben, beweist des zweiten und dritten Evangelisten Schweigen von dem Erdstofs, und bei dem ersten das, dafs er desselben erst nach dem Zerreissen des Vorhangs gedenkt. Müssen wir demnach dieses Ereignifs, wenn es sich wirklich zugetragen haben soll, als wunderbares festhalten: so müfste der göttliche Zweck bei dessen Hervorbringung dieser gewesen sein, auf die jüdischen Zeitgenossen einen starken Eindruck von der Bedeutsamkeit des Todes Jesu hervorzubringen, und den ersten Verkündigern des Evangeliums etwas an die Hand zu geben, worauf sie sich in ihren Beweisführungen stützen könnten. Allein, wie auch Schleiermacher herausgehoben hat, nir-

10) Hieron. ad Hedib. ep. 149, 8. (vgl. Comm. z. d. St.): in evangelio autem, quod hebraicis literis scriptum est, legimus, non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse.

gends sonst im N. T., weder in den apostolischen Briefen, noch in der A. G., noch im Brief an die Hebräer, auf dessen Wege es fast nicht umgangen werden konnte, geschieht dieses Faktums eine Erwähnung: sondern bis auf diese trockene synoptische Notiz ist jede Spur desselben verloren, was schwerlich der Fall sein könnte, wenn es wirklich einen Stützpunkt apostolischer Beweisführung gebildet hätte. Es müfste also die göttliche Absicht bei Veranstaltung dieses Wunders durchaus verfehlt worden sein, oder, da dieſs undenkbar ist, so kann es nicht um dieses Zweckes willen, d. h. aber, da sich ein andrer nicht denken läfst, gar nicht geschehen sein. In anderer Weise kommt freilich ein eigenthümliches Verhältnifs Jesu zum jüdischen Tempelvorhang im Hebräerbrief zur Sprache. Während vor Christo nur die Priester in das Heilige, in das Allerheiligste aber nur der Hohepriester Einmal des Jahrs mit dem Sühnungsblute Zutritt gehabt habe, sei Christus als ewiger Hoherpriester mittelst seines eignen Blutes εἰς τὸ ἐσώτερον τῦ καταπετάσματος, in das Allerheiligste des Himmels, eingegangen, womit er der πρόδρομος der Christen geworden sei, upd auch ihnen den Zugang dahin eröffnet, eine αἰώνιον λύτρωσιν gestiftet habe (6, 19 f. 9, 6—12. 10, 19 f.). Diese Metaphern findet auch Paulus unsrer Erzählung so verwandt, dafs er es möglich findet, diese zu den Fabeln zu rechnen, welche nach dem Henke'schen Programm *e figurato genere dicendi* abzuleiten sind; wenigstens sei die Sache, wenn auch wirklich vorgefallen, doch den Christen vorzüglich wegen jener, den Bildern des Hebräerbriefs verwandten symbolischen Bedeutsamkeit wichtig gewesen, dafs nämlich durch Christi Tod der Vorhang des jüdischen Cultus zerrissen, der Zutritt zu Gott ohne Priester durch προσέρχεσθαι ἐν πνεύματι jedem eröffnet sei. Ist aber, wie gezeigt, die historische Wahrscheinlichkeit des fraglichen Ereignisses so schwach, dagegen die Anlässe, aus welchen die Erzählung

ohne historischen Grund sich bilden konnte, so bedeutend: so ist es folgerichtiger, mit Schleiermacher den Vorgang als geschichtlichen ganz aufzugeben, in Erwägung, dafs „sobald man anfieng, das Verdienst Christi unter den im Brief an die Hebräer herrschenden Bildern darzustellen, ja schon bei den ersten, leisesten Übergängen zu dieser Lehrweise, bei der ersten Aufnahme der Heiden, die man zum jüdischen Cultus nicht verpflichtete, und die also auch ohne Antheil an den jüdischen Sühnungen blieben, solche Darstellungen in die christlichen Hymnen [und die evangelischen Erzählungen] kommen mufsten [11])."

Über das folgende: *ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν*, kann nur im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden geurtheilt werden. Ein Erdbeben, welches Felsen zerreifst, ist als natürliche Erscheinung möglich: nicht selten aber kommt es auch als mythische Ausschmückung eines grofsen Todesfalles vor, wie Virgil bei Cäsars Tode nicht allein die Sonne sich verfinstern, sondern auch von ungewohnter Erschütterung die Alpen erzittern läfst [12]). Da wir nun die vorhergemeldeten Prodigien nur aus diesem lezteren Gesichtspunkt haben fassen können, und da überdiefs gegen die historische Begründung der jezt vorliegenden Züge ihr alleiniges Vorkommen bei Matthäus spricht: so werden wir auch sie nur so ansehen, wie Fritzsche sagt: *Messiae obitum atrocibus ostentis, quibus, quantus vir quummaxime exspirâsset, orbi terrarum indicaretur, illustrem esse oportebat.*

Das lezte, gleichfalls dem ersten Evangelium eigenthümliche Wunderzeichen bei'm Tode Jesu ist die Eröffnung der Gräber, der Hervorgang vieler Todten aus denselben, und deren Erscheinung in Jerusalem. Diesen Vorgang sich denkbar zu machen, fällt besonders schwer. An

---

11) Über den Lukas, S. 293.
12) Georg. 1, 463 ff.

sich schon ist weder klar, wie es diesen althebräischen ἅγιοις [13]) nach dieser Auferstehung ergangen sein soll [14]) noch auch ist über den Zweck einer so ausserordentlichen Veranstaltung etwas Genügendes auszumitteln [15]). Rein in den Auferweckten selbst scheint der Zweck nicht gelegen zu haben, da sich sonst kein Grund denken liesse, warum sie alle eben im Momente des Todes Jesu auferweckt wurden, und nicht jeder in dem durch den Gang seiner eigenen Entwicklung bedingten Zeitpunkte. War aber die Ueberzeugung Anderer der Zweck: so wäre dieser noch weniger erreicht worden als bei dem Wunder des zerrissenen Vorhangs, da auf die Erscheinung der Heiligen nicht nur in den apostolischen Briefen und Reden jede Berufung fehlt, sondern auch unter den Evangelisten Matthäus mit seiner Erwähnung derselben allein steht. Eine besondere Schwierigkeit erwächst aus der wunderlichen Stellung, welche zwischen den scheinbar zusammengehörigen Momenten der Begebenheit die Zeitbestimmung *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ* einnimmt. Denn wenn man diese Worte zum Vorhergehenden zieht, also die verstorbenen Frommen im Augenblick des Todes Jesu nur wiederbelebt werden, aus den Gräbern aber erst nach seiner Auferstehung gehen läfst: so wäre diefs eine Qual für Verdammte, nicht ein Lohn für Heilige gewesen; verbindet man dagegen jene

---

13) Nur an solche, nicht an sectatores Christi, wie Rosnöt. will, ist zu denken. Im evang. Nicodemi, c. 17, sind es allerdings auch Verehrer Jesu, welche bei dieser Gelegenheit auferstehen, nämlich Simeon (aus Luc. 2.) und seine beiden Söhne; die Mehrzahl aber bilden auch nach diesem Apocryphum, wie nach der *ἀναφορὰ Πιλάτου* (Tischo, p. 810.), nach Epiphanius, orat. in sepulcrum Chr. 275, Ignat. ad Magnes. 9. u. A. (vgl. Tischo, p. 780 ff.) A. T.liche Personen, wie Adam und Eva, die Patriarchen und Propheten.

14) Vgl. die verschiedenen Meinungen bei Tischo, p. 783 f.

15) Vgl. besonders Eichhorn, Einl. in d. N. T. 1, S. 446 ff.

Zeitbestimmung mit dem Folgenden, so dafs die Auferweckten zwar gleich nach ihrer bei'm Tode Jesu erfolgten Wiederbelebung auch aus den Gräbern hervorgegangen sein, aber erst nach seiner Auferstehung sollen in die Stadt haben gehen dürfen: so sucht man von dem Letzteren vergeblich irgend einen Grund. Diese Schwierigkeiten zu vermeiden, ist es eine grobe Gewalthülfe gewesen, die ganze Stelle ohne kritische Gründe für eingeschoben zu erklären [16]); feiner ist die Art, wie die rationalistischen Erklärer durch Beseitigung des Wunderbaren in dem Ereignifs auch die übrigen Schwierigkeiten wegzuräumen suchen. Wie bei'm Zerreissen des Vorhangs wird auch hier meistens an das Erdbeben angeknüpft: durch dieses sollen mehrere Grabmäler, namentlich auch von Propheten, geöffnet worden sein, in welchen man, sei es, dafs sie verschüttet, oder verwest, oder von wilden Thieren geraubt worden waren, keine Leichen mehr gefunden habe. Als nun nach Jesu Auferstehung die ihm Geneigten unter den Bewohnern Jerusalems voll von Auferstehungsgedanken gewesen, so haben diese Gedanken, zusammen mit den leergefundenen Gräbern, Träume und Visionen in ihnen erregt, in welchen sie die in jenen Gräbern beigesezt gewesenen frommen Vorfahren zu sehen geglaubt haben [17]). Allein die leergefundenen Gräber hätten auch mit der Kunde von Jesu Auferstehung zusammen schwerlich solche Träume hervorgebracht, wenn nicht schon vorher unter den Juden die Erwartung geherrscht hätte, der Messias werde die verstorbenen frommen Israëliten auferwecken. War aber diese Erwartung vorhanden, so konnte aus derselben, eher als Träume, vielmehr die Sage von

16) Strotu, von Interpolationen im Evang. Matth. In Eichhorn's Repertorium, 9, S. 139.

17) So Paulus und Rohr., z. d. St., welcher letztere diese Erklärung eine mythische nennt.

einer bei'm Tode Jesu geschehenen Auferstehung der Heiligen hervorgehen, weswegen Hase mit Recht die Voraussetzung von Träumen fallen läßt, und allein mit den leergefundenen Gräbern auf der einen und jener jüdischen Erwartung auf der andern Seite auszureichen sucht [18]). Näher angesehen indeß, wenn einmal diese Vorstellung vorhanden war, so bedurfte es keiner wirklichen Eröffnung der Gräber, um einem solchen Mythus Entstehung zu geben, und so hat Schneckenburger die leergefundenen Gräber aus seiner Rechnung weggelassen [19]). Wenn nun aber er statt dessen von visionären Erscheinungen spricht, welche, durch Jesu Auferstehung angeregt, seine Anhänger in Jerusalem gehabt haben: so ist dieß ebenso einseitig, wie wenn Hase, die Träume weglassend, an der Graböffnung festhält; da, wenn einmal das eine, dann auch das andere dieser engverbundenen Momente als historisch aufgegeben werden muß.

Freilich ist hiegegen nicht ohne Schein bemerkt worden, daß zur Erklärung des Entstehens eines solchen Mythus die angeführte jüdische Erwartung nicht ausreiche [20]). Die Erwartung war näher diese. Vom Apostel Paulus (1 Thess. 4, 16. vrgl. 1 Kor. 15, 22. f.) und bestimmter aus der Apokalypse (20, 4. f.) wissen wir, daß die ersten Christen bei der Wiederkunft Christi eine Auferstehung der Frommen erwarteten, welche mit Christo 1000 Jahre regieren sollten; erst nach dieser Zeit sollten dann auch die übrigen auferstehen, und von dieser zweiten Auferstehung wurde jene als ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη, oder τῶν δικαίων (Luc. 14, 14.) wofür Justin ἡ ἁγία ἀνάστασις hat [21]) unterschieden. Doch dieß ist schon die christianisirte Form der

18) L. J. §. 148.
19) Über den Ursprung, S. 47.
20) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 793.
21) Dial. c. Tryph. 113.

jüdischen Vorstellung; diese bezog sich nicht auf die Wiederkunft, sondern auf die erste Ankunft des Messias, und erwartete bei dieser nur die Auferstehung der Israeliten [22]). In die Zeit der ersten Parusie des Messias verlegt nun zwar auch die Nachricht bei Matthäus jene Auferweckung: aber warum sie dieselbe gerade an seinen Tod knüpft, dafür liegt allerdings in der jüdischen Erwartung an und für sich kein Grund, und in der Modification, welche die Anhänger Jesu an dieser Erwartung anbrachten, hätte, wie es scheint, eher ein Anlafs gelegen, die Auferweckung der Frommen mit seiner Auferstehung zu verbinden, zumal die Anknüpfung an seinen Tod mit der sonstigen urchristlichen Vorstellung in Widerspruch zu kommen scheint, welcher zufolge Jesus *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5), *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* (1 Kor. 15, 20.) ist. Doch wir wissen ja nicht, ob diese Vorstellung die allgemeine war, und wenn die Einen der eminenten Würde Jesu schuldig zu sein glaubten, ihn als den ersten der Auferstandenen zu betrachten, so bieten sich doch auch Gründe dar, welche Andere bewegen konnten, schon bei seinem Tod einige Fromme auferstehen zu lassen. Einmal der äussere: da unter den Prodigien bei Jesu Tod auch ein Erdbeben hervorgehoben ist, und in der Beschreibung seiner Heftigkeit dem *πέτραι ἐσχίσθησαν* sich leicht das auch sonst bei Schilderung heftiger Erdbeben vorkommende [23]) *μνημεῖα ἀνεῴχθησαν* beigesellen konnte: so war hier ein einladender Anknüpfungspunkt für die Auferstehung der Frommen gegeben. Aber auch aus dem Innern der Vorstellung vom Tode Jesu heraus, wie sie sich frühzeitig in der christlichen Gemeinde ausbildete, dafs nämlich derselbe das eigentlich erlösende

22) s. die Sammlung hiehergehöriger Stellen bei Schöttgen, 2, p. 870 ff., und in Bertholdt's Christol. §. 35.

23) s. die von Wetstein gesammelten Stellen.

Moment seiner Wirksamkeit ausmache, und namentlich durch den daran geknüpften Hinabgang zum Hades (1 Petr. 3, 19. f.) die früher Verstorbenen aus demselben befreit worden seien [24]), konnte sich ein Anlafs ergeben, gerade durch den Tod Jesu die Bande des Grabes für die alten Frommen gesprengt werden zu lassen. Ohnehin wurde durch diese Stellung noch entschiedener als durch eine Verbindung mit Jesu Wiederbelebung die Auferweckung der Gerechten nach jüdischer Vorstellung in die erste Parusie des Messias gesetzt, eine Vorstellung, welche in judaisirenden Kreisen der ersten Christenheit gar wohl noch in einer solchen Erzählung nachklingen konnte, während ein Paulus und auch der Verfasser der Apokalypse bereits auch die ἀνάστασις ἡ πρώτη in die zweite, erst zu erwartende Ankunft des Messias verlegten. Mit Rücksicht auf diese Vorstellung scheint es dann, dafs, wahrscheinlich vom Verfasser des ersten Evangeliums selbst, das μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ als Restriction angebracht wurde.

Ihre Beschreibung der Vorgänge bei dem Tode Jesu schliefsen die Synoptiker mit einer Angabe des Eindrucks, welchen dieselben, zunächst auf den wachhabenden römischen Centurio, gemacht haben. Nach Lukas (V. 47.) war dieser Eindruck durch τὸ γενόμενον, d. h., da er die Finsternifs schon früher, zuletzt aber nur das Verscheiden Jesu mit lautem Gebet gemeldet hat, durch eben dieses letztere hervorgebracht, wie denn Markus, den Lukas gleichsam auslegend, den Hauptmann dadurch, dafs Jesus οὕτω κράξας ἐξέπνευσεν, zu dem Ausruf: ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ, veranlafst werden läfst (V. 39.). Bei Lukas nun, der als die letzten Laute Jesu ein Gebet giebt, ist wohl etwa zu begreifen, wie durch dieses erbauliche Ende der Hauptmann zu einer vortheilhaften Ansicht von Jesu

24) s. diese Vorstellung weiter ausgeführt im evang. Nicod. cap. 18 ff.

gebraucht werden mochte: wie hingegen aus dem Verscheiden mit lautem Geschrei auf die Würde eines Gottessohns geschlossen werden konnte, will auf keine Weise einleuchten. Die passendste Beziehung aber giebt dem Ausruf des Centurio Matthäus, welcher denselben durch das Erdbeben und die übrigen Vorfälle bei'm Tode Jesu veranlafst sein läfst: wenn nur nicht die historische Realität dieser Rede des Hauptmanns mit der ihrer angeblichen Veranlassungen stände und fiele. In der Angabe der Worte des Centurio hingegen hat hinwiederum Lukas die historische Wahrscheinlichkeit besser, als seine beiden Vormänner, beobachtet. Denn Jesum als *υἱὸς θεοῦ* erklärt im jüdischen Sinne hat der römische Krieger schwerlich: er konnte es nur im Sinne der heidnischen Götterzeugungen; in diesem Sinne aber melden die Evangelisten wenigstens seinen Ausspruch nicht, sondern sie wollen hier selbst einen Heiden für die Messianität Jesu zeugen lassen: wogegen, dafs er, wie Lukas berichtet, Jesum als *ἄνθρωπος δίκαιος* bezeichnet hätte, an sich wohl möglich wäre, wenn nicht mit der ganzen Darstellung der Kreuzigungs- und Todesscene auch dieser Schlufsstein derselben verdächtig würde — zumal bei Lukas, der zu dem Eindruck auf den Hauptmann noch den auf die übrige Volksmenge fügt, und diese mit Zeichen der Reue und Trauer in die Stadt zurückkehren läfst, ein Zug, welcher nicht sowohl anzugeben scheint, was die Juden wirklich empfunden und gethan, als was sie nach christlicher Ansicht hätten thun und empfinden sollen.

§. 130.

Der Lanzenstich in die Seite Jesu.

Während die Synoptiker Jesum von der *ὥρα ἐνάτη*, d. h. Nachmittags 3 Uhr, wo er verschied, bis zu der *ὀψία*, d. h. wohl bis gegen 6 Uhr Abends, am Kreuze hängen lassen, ohne dafs weiter etwas mit ihm vorgienge: schiebt

der vierte Evangelist eine merkwürdige Zwischenscene ein. Nach ihm baten nämlich die Juden, um zu verhüten, daſs nicht durch das Hängenbleiben der Gekreuzigten der bevorstehende besondern heilige Sabbat entweiht würde, den Procurator, es möchte durch Zerschlagung der Beine ihr Tod beschleunigt, und sie sofort abgenommen werden. Die hiezu beauftragten Soldaten vollzogen dieſs an den beiden neben Jesu gekreuzigten Verbrechern: wie sie aber an Jesu die Zeichen des bereits eingetretenen Todes bemerkten, hielten sie bei ihm ein solches Vornehmen für überflüssig, und begnügten sich, in seine Seite einen Speerstich zu machen, worauf Blut und Wasser herausfloſs (19, 31—37.).

Diese Thatsache wird gewöhnlich als Hauptbeleg für die Wirklichkeit des Todes Jesu angesehen, und im Verhältniſs zu ihr der aus den Synoptikern zu führende Beweis für unzulänglich gehalten. Nach derjenigen Rechnung nämlich, welche den längsten Zeitraum giebt, der des Markus, hieng Jesus von der dritten bis neunten, also 6 Stunden, am Kreuze, ehe er starb; wenn, wie Manchen wahrscheinlich gewesen ist, bei den beiden andern Synoptikern die mit der sechsten Stunde eingetretene Finsterniſs zugleich den Anfang der Kreuzigung bezeichnet, so hieng nach ihnen Jesus nur drei Stunden lebend am Kreuze, und wenn wir bei Johannes die jüdische Stundenzählung voraussetzen, und ihm die gleiche Ansicht vom Zeitpunkt des Todes Jesu zuschreiben: so müſste, da er um die sechste Stunde den Pilatus erst das Urtheil sprechen läſst, Jesus noch nicht viel über zwei Stunden Kreuzigung bereits gestorben sein. So schnell aber tödtet die Kreuzigung sonst nicht: was theils aus der Natur dieser Strafe, welche nicht durch starke Verwundung ein schnelles Verbluten, sondern mehr nur durch Ausspannung der Glieder ein allmähliges Erstarren hervorbringt, sich ergiebt; theils aus den eigenen Angaben der Evangelisten erhellt, nach

welchen Jesus unmittelbar vor dem Augenblick, den sie für den lezten hielten, noch Kraft zum lauten Rufen hatte, auch die beiden Mitgekreuzigten nach jener Zeit noch am Leben waren; theils endlich durch Beispiele von solchen zu belegen ist, welche mehrere Tage lebend am Kreuz zugebracht haben, und erst durch Hunger u. dgl. allmählig getödtet worden sind [1]). Daher haben Kirchenväter und ältere Theologen die Ansicht aufgestellt, Jesu Tod, der auf natürlichem Wege noch nicht so bald erfolgt sein würde, sei auf übernatürliche Weise, entweder durch ihn selber, oder durch Gott, beschleunigt worden [2]); Ärzte und neuere Theologen haben sich auf die gehäuften körperlichen und Seelenleiden berufen, welche Jesus den Abend und die Nacht vor seiner Kreuzigung zu dulden hatte [3]): doch auch sie lassen noch die Möglichkeit offen, dafs, was den Evangelisten der Eintritt des Todes schien, nur eine durch Stockung des Blutumlaufs herbeigeführte Ohnmacht gewesen sei, und erst der Speerstich in die Seite den Tod Jesu entschieden habe.

Doch eben über diesen Speerstich, über den Ort, an welchem, das Instrument, durch welches, und die Art und Weise, wie er beigebracht worden, über seinen Zweck und seine Wirkung, waren von jeher die Meinungen sehr verschieden. Das Instrument bezeichnet der Evangelist als eine λόγχη, was ebensogut den leichteren Wurfspiefs, als die schwere Lanze bedeuten kann: so dafs wir über den Umfang der Wunde im Ungewissen bleiben. Die Art, wie die Wunde beigebracht wurde, beschreibt er durch νύσσειν: dieſs bedeutet aber bald eine tödtliche Verwundung, bald

1) Das Hiehergehörige findet sich zusammengestellt bei Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 781 ff.; Winer, bibl. Realwörterbuch 1, S. 672 ff.; und Hase, §. 144.

2) Jenes Tertullian, dieses Grotius, s. bei Paulus, S. 784, Anm.

3) so Gruner u. A. bei Paulus, S. 782 ff. Hase, a. a. O.

ein leichtes Ritzen, ja einen Stofs, der nicht einmal Blut giebt; wir wissen also nicht, wie tief die Wunde gieng: wiewohl, wenn Jesus nach der Auferstehung den Thomas in die Nägelmahle zwar den Finger, in, oder auch nur an die Seitenwunde aber die Hand legen läfst (Joh. 20, 27.), der Stich eine bedeutende Wunde gemacht zu haben scheint. Doch dabei kommt es vor Allem noch auf die Stelle der Verwundung an. Diese bestimmt Johannes als die πλευρά, wo freilich, wenn der Stich an der linken Seite zwischen den Ribben bis in das Herz drang, der Tod unausbleiblich erfolgen mufste: allein jener Ausdruck kann ebensowohl die rechte Seite als die linke, und an beiden jeden Ort von der Schulter bis zur Hüfte bedeuten. Die meisten dieser Punkte würden sich freilich von selbst bestimmen, wenn die Absicht des Kriegers mit dem Lanzenstich gewesen wäre, Jesum, sofern er noch nicht gestorben wäre, zu tödten; denn in diesem Falle würde er ohne Zweifel am tödtlichsten Platz und so tief wie möglich gestochen haben. Allein diese Absicht ist zweifelhaft, und der Zusammenhang der Stelle scheint eher dafür zu sprechen, dafs der Soldat durch den Stich vorerst nur erforschen wollte, ob der Tod wirklich schon eingetreten sei, was er aus dem Hervorfliefsen von Blut und Wasser aus der Wunde sicher abnehmen zu können glaubte.

Aber freilich über diese Folge des Speerstichs ist man am allerwenigsten einig. Die Kirchenväter haben, in Betracht, dafs aus Leichen kein Blut mehr fliefse, in dem aus Jesu Leichnam hervorgequollenen αἷμα καὶ ὕδωρ ein Wunder, ein Zeichen seiner höhern Natur, gefunden [4]).

4) Orig. c. Cels. 2, 36: τῶν μὲν ἐν ἄλλων νεκρῶν σωμάτων τὸ αἷμα πήγνυται, καὶ ὕδωρ καθαρὸν ἂν ἀποῤῥοῇ· τῷ δὲ κατὰ τὸν Ἰησοῦν νεκρῷ σώματος, τὸ παράδοξον, καὶ περὶ τὸ νεκρὸν σῶμα ἦν αἷμα καὶ ὕδωρ ἀπὸ τῶν πλευρῶν προχυθέν. Vgl. Euthymius z. d. St.: ἐν νεκρῷ γὰρ ἀνθρώπῳ, πῶν μυρίους νύξῃ τις, οὐ

Neuere, von der gleichen Erfahrung ausgehend, haben in dem Ausdruck eine Hendiadys gesehen, und denselben von noch flüssigem Blute, einem Zeichen des noch nicht, oder doch eben erst erfolgten Todes, verstanden [5]). Da jedoch das Blut für sich schon ein Flüssiges ist, so kann das zu αἷμα gesetzte ὕδωρ nicht blofs den flüssigen Zustand von jenem bedeuten, sondern mufs eine besondere Beimischung bezeichnen, welche das aus der Wunde Jesu fliefsende Blut enthielt. Um sich diese zu erklären, und zugleich die möglichst sichere Todesprobe zu bekommen, sind Andere auf den Einfall gerathen, das dem Blute beigemischte Wasser sei wohl aus dem von der Lanze getroffenen Herzbeutel gekommen, in welchem sich, namentlich bei solchen, die unter starker Beängstigung sterben, eine Quantität Flüssigkeit sammeln soll [6]). Allein ausserdem, dafs das Eindringen der Lanze in das Pericardium blofse Voraussetzung ist, so ist theils, wo keine Wassersucht stattfindet, das Quantum jener Flüssigkeit so gering, dafs der Ausflufs nicht in die Augen fiele; theils ist es nur ein einziger kleiner Fleck vorn an der Brust, wo das Pericardium so getroffen werden kann, dafs eine Entleerung nach aussen möglich ist: in allen andern Fällen würde, was ausfliefst, in das Innere der Brusthöhle sich ergiefsen [7]). Ohne Zweifel geht vielmehr der Evangelist von der bei jeder Aderlässe zu machenden Erfahrung aus, dafs das Blut, sobald es aufgehört hat, im Lebensprocesse begriffen zu sein, sich in Blutkuchen, *placenta*, und Blutwasser, *serum*, zu zersetzen anfängt, und will nun daraus, dafs am Blute Jesu sich bereits diese Scheidung gezeigt habe,

---

ἐξελήλυθεν αἷμα. ὑπερφυὲς τοῦτο τὸ πρᾶγμα, καὶ τερατῶς διδάσκον, ὅτι ὄντως ἄνθρωπον ὁ νυγείς.

5) Schuster, in Eichhorn's Bibl. 9, S. 1036 ff.

6) Gruner, Comm. de morte J. Chr. vera, p. 47.

7) Vgl. Hase, a. a. O.

dessen wirklich erfolgten Tod beweisen [8]). Ob nun aber dieses Ausfliessen von Blut und Wasser in bemerkbarer Sonderung eine mögliche Todesprobe ist, ob Haase und Winer recht haben, wenn sie behaupten, bei tieferen Einschnitten in Leichen quelle bisweilen das so zersetzte Blut heraus, oder die Kirchenväter, wenn sie dieſs für so unerhört hielten, daſs sie es bei Jesu als ein Wunder ansehen zu müssen glaubten, ist noch eine andere Frage. Mir hat ein ausgezeichneter Anatom den Stand der Sache folgendermaſsen angegeben. Für gewöhnlich pflegt binnen einer Stunde nach dem Tod das Blut in den Gefäſsen zu gerinnen, und sofort bei Einschnitten nichts mehr auszufliessen; nur ausnahmsweise, bei gewissen Todesarten, wie Nervenfieber, Erstickung, behält das Blut im Leichnam seine Flüssigkeit. Wollte man nun den Tod am Kreuz etwa unter die Kategorie der Erstickung stellen, — was jedoch wegen der langen Zeit, welche die Gekreuzigten oft noch am Leben blieben, und bei Jesu insbesondere weil er ja bis zuletzt gesprochen haben soll, unthunlich scheint, oder wollte man annehmen, so bald schon nach dem Augenblick des Todes sei der Stich in die Seite erfolgt, daſs er das Blut noch flüssig fand, — was den Berichten unangemessen ist, welchen zufolge Jesus schon Nachmittags drei Uhr gestorben war, die Leichen aber erst Abends 6 Uhr abgenommen sein mussten: so wäre, wenn der Stich ein gröſseres Blutgefäſs traf, Blut, aber ohne Wasser, ausgeflossen; war aber der Tod Jesu vor etwa einer Stunde erfolgt, und sein Leichnam im gewöhnlichen Zustand: so floſs gar nichts aus. Also entweder Blut, oder nichts: Wasser und Blut in keinem Fall, weil sich *serum* und *placenta* in den Gefäſsen des Leichnams gar nicht so sondert, wie im Geschirr nach der Aderlasse. Schwerlich also hat der Urheber dieses Zugs im vierten Evangelium das αἷμα

8) Weber, a. a. O.

καὶ ὕδωρ selbst aus der Seite Jesu als Zeichen des erfolgten Todes kommen sehen: sondern weil er bei Blutlässen schon jene Scheidung im ersterbenden Blute gesehen hatte, und ihm anlag, eine sichere Probe für den Tod Jesu zu bekommen, liefs er aus dessen verwundetem Leichnam jene geschiedenen Bestandtheile kommen.

Dafs sich diefs mit Jesu wirklich zugetragen habe, und sein Bericht davon, als auf Autopsie gegründet, zuverlässig sei, versichert übrigens der Evangelist aufs Angelegentlichste (V. 35.). Nach Einigen deswegen, um doketische Gnostiker, welche die wahre Leiblichkeit Jesu leugneten, zu widerlegen [9]): allein wozu dann die Erwähnung des ὕδωρ? Nach Andern wegen der merkwürdigen Erfüllung zweier Weissagungen durch jenes Vornehmen mit der Leiche Jesu [10]): aber, wie Lücke selber sagt, wenn allerdings auch sonst Johannes selbst in Nebenpunkten eine Erfüllung der Schrift sucht, so legt er doch nirgends ein so ausserordentliches Gewicht darauf, wie er hier nach dieser Auffassung thun würde. Daher scheint es immer noch die natürlichste Annahme zu sein, dafs Johannes durch jene Versicherungen die Wahrheit des Todes Jesu bekräftigen wolle [11]), die Hinweisung auf die Schrifterfüllung aber nur als weiteren, erläuternden Zusatz beifüge. Der Mangel einer historischen Spur, dafs schon zur Zeit der Abfassung des johanneischen Evangeliums der Verdacht eines Scheintods Jesu rege gewesen, beweist bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten, die uns über jene Zeit zu Gebote stehen, nicht, dafs ein so nahe liegender Verdacht nicht wirklich in dem Kreise, in welchem das genannte Evangelium entstand, zu bekämpfen gewesen ist, und dafs dasselbe nicht, wie zur Mittheilung von Auferstehungs-

9) Wetstein und Olshausen, z. d. St.; vgl. Hase, a. a. O.

10) Lücke, z. d. St.

11) so Lasc, Auferstehungsgeschichte, S. 95 f. Tholuck z. d. St.

proben, so auch eine Todesprobe mitzutheilen veranlaßt gewesen sein kann [12]). Ist doch auch schon im Evangelium des Markus ein ähnliches Bestreben sichtbar. Wenn dieser von Pilatus, als Joseph sich den Leichnam Jesu ausbat, sagt: ἐθαύμασεν, εἰ ἤδη τέθνηκε (V. 44.): so lautet dieß ganz, als wollte er dem Pilatus eine Verwunderung leihen, die er von manchen seiner Zeitgenossen über den so gar schnell erfolgten Tod Jesu mußte äussern hören, und wenn er sofort den Procurator von dem Centurio sichere Kundschaft einziehen läßt, daß Jesus πάλαι ἀπέθανε: so scheint er mit der Bedenklichkeit des Pilatus zugleich die seiner Zeitgenossen beschwichtigen zu wollen; wobei er aber von einem Lanzenstich nichts gewußt haben kann, sonst hätte er ihn, als die sicherste Bürgschaft des wirklich erfolgten Todes, nicht unerwähnt gelassen: so daß die Darstellung bei Johannes als weitere Ausbildung eines schon bei Markus sichtbaren Triebs der Sage erscheint.

Diese Ansicht von der johanneischen Erzählung wird auch noch durch die Anführung A. T.licher Weissagungen bestätigt, welche der Referent in diesem Vorgang erfüllt sieht. Durch den Lanzenstich sieht er Zach. 12, 10. erfüllt, wo das von Johannes richtig und besser als von der LXX. übersetzte: וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ von Jehova zu den Israëliten geredet ist, in dem Sinne, daß sie an ihn, den sie so schwer gekränkt, sich einst wieder wenden würden [13]). Ist schon das דָּקַר, durchbohren, etwas, das, eigentlich gefaßt, eher gegen einen Menschen, als gegen Jehova scheint unternommen werden zu können, und wird diese Deutung durch die abweichende Lesart: אֵלָיו, unterstützt: so mußte das Folgende in dieser Auffassung be-

12) Vgl. Reiza, bibl. Theol. 1, S. 253.

13) Rosenmüller, Schol. in V. T. 7, 4, p. 340.

stärken, da nun in der dritten Person fortgefahren wird: und sie werden um ihn klagen, wie um ein einziges Kind und um einen Erstgeborenen. Daher wurde diese Stelle von den Rabbinen auf den Messias *ben Joseph* gedeutet, welcher im Krieg vom Schwert durchbohrt werden sollte [14]), und von Christen konnte sie, wie so manche Stellen in Unglückspsalmen, auf ihren Messias bezogen werden, indem das Durchbohren zunächst vielleicht entweder tropisch, oder von dem Durchnageln der Hände (und Füße) bei der Kreuzigung verstanden wurde (vgl. Offenb. 1, 7.), bis es endlich einer, der eine zuverlässigere Todesprobe, als die Kreuzigung an sich ist, zu haben wünschte, als ein besondres Durchbohren mit der Lanze faßte.

Ist aus den zusammentreffenden Interessen, eine Todesprobe, und eine buchstäbliche Erfüllung der Weissagung zu gewinnen, der Zug mit dem Lanzenstich hervorgegangen: so gehört das Übrige nur zur Motivirung dieses Zuges. Ein Stich als Todesprobe war nur nöthig, wenn Jesus frühzeitig vom Kreuz abgenommen werden sollte, was nach jüdischem Gesez (5. Mos. 21, 22. Jos. 8, 29. 10, 26 f. — eine Ausnahme 2. Sam. 21, 6 ff.) [15]) jedenfalls vor Nacht, insbesondere aber diesmal, was Johannes allein heraushebt, vor Anbruch des Paschafestes, geschehen mußte. War Jesus ungewöhnlich schnell gestorben, und sollten doch auch die beiden mit ihm Gekreuzigten abgenommen werden, so mußte man bei diesen den Tod gewaltsam beschleunigen, was etwa durch das *crurifragium* geschehen konnte, welches sich auch sonst, theils in Verbindung mit der Kreuzigung, theils als Todesstrafe für sich findet [16]). Da dieß an dem bereits gestorbenen Jesus nicht

14) s. bei Rosenmüller, z. d. St. Schöttgen, 2, p. 221. Bertholdt, §. 17, not. 12.

15) vgl. Joseph. b. j. 4, 5. 2. Sanhedrin 6, 5. bei Lightfoot, p. 499.

16) s. Wetstein und Lücke z. d. St.

zu geschehen brauchte, so gab dieſs zur Anwendung des ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ aus dem Paschalritual, 2 Mos. 12, 42. LXX., um so mehr Veranlassung, als, wie schon früher bemerkt, der getödtete Jesus mit dem Paschalamm verglichen zu werden pflegte.

§. 131.

Begräbniss Jesu.

Während der Leichnam Jesu nach römischer Sitte am Kreuz hätte hängen bleiben müssen, bis Witterung, Vögel und Verwesung ihn verzehrten [1]; nach jüdischer aber vor Abend abgenommen auf dem unehrlichen Begräbnissplatz der Hingerichteten verscharrt worden wäre [2]) erbat sich den evangelischen Nachrichten zufolge ein angesehener Anhänger des Getödteten vom Procurator seinen Leichnam, der ihm nach römischem Gesetz [3]) nicht verweigert, sondern alsbald verabfolgt wurde (Matth. 27, 57. parall.). Dieser Mann, welchen alle Evangelien Joseph nennen und von Arimathäa stammen lassen, war nach Matthäus ein reicher Mann und Schüler Jesu, doch dieſs, wie Johannes hinzufügt, bloſs heimlich, gewesen; die beiden mittleren Evangelisten bezeichnen ihn als ein ehrenwerthes Mitglied des hohen Raths, als welches er übrigens, wie Lukas bemerkt, zu der Verurtheilung Jesu seine Stimme nicht gegeben hatte, und lassen ihn messianischen Erwartungen zugethan sein. Daſs wir hier eine allmählig in's Bestimmtere ausgearbeitete Personalbezeichnung haben, fällt in die Augen. Im ersten Evangelium ist Joseph ein Schüler Jesu — und das muſs wohl derjenige gewesen sein, der sich unter so ungünstigen Umständen nicht scheute, seines Leichnams sich anzunehmen; daſs er nach demselben Evan-

1) Vgl. Wieseler, 1, S. 392.
2) Sanhedrin, bei Lightfoot, p. 499.
3) Ulpian. 48, 24, 1 ff.

gelium ein ἄνθρωπος πλούσιος gewesen sein soll, läſst schon an Jes. 53, 9. denken, wo es heiſst: וַיִּתֵּן אֶת־רְשָׁעִים קִבְרוֹ וְאֶת־עָשִׁיר בְּמֹתָיו. was möglicherweise von einem Begräbniſs bei Reichen verstanden, und so die Quelle wenigstens von diesem Prädikat des Joseph von Arimathäa werden konnte. Daſs er messianischen Ideen ergeben war, was Lukas und Markus hinzufügen, folgte aus seinem Verhältniſs zu Jesu von selbst; daſs er ein βαλευτής gewesen, was dieselben Evangelisten versichern, ist freilich eine neue Notiz: daſs er aber als solcher nicht in die Verurtheilung Jesu eingestimmt haben konnte, ergab sich wieder von selbst; endlich, daſs er seine Anhänglichkeit an Jesum bisher geheim gehalten, was Johannes anmerkt, hängt mit der eigenthümlichen Stellung zusammen, welche dieser Evangelist gewissen vornehmen Anhängern, wie namentlich dem im Folgenden dem Joseph beigesellten Nikodemus, zu Jesu giebt: so daſs nicht eben angenommen werden muſs, was jeder folgende Evangelist weiter als der vorhergehende giebt, beruhe auf eben so vielen historischen Notizen, die er vor den übrigen voraus hatte.

Während die Synoptiker die Bestattung Jesu durch Joseph allein verrichten, und nur noch die Frauen zusehen lassen, führt Johannes als Gehülfen dabei, wie gesagt, den Nikodemus auf, eine Notiz, über deren Verläſslichkeit schon oben, wo Nikodemus zum erstenmal vorkam, gehandelt worden ist [4]). Dieser bringt zum Behuf der Einbalsamirung Jesu Specereien, nämlich eine Mischung von Myrrhen und Aloë, in der Quantität von ungefähr 100 Pfunden, herbei. Vergeblich hat man sich bemüht, dem von Johannes hier gebrauchten λίτρα die Bedeutung des lateinischen *libra* zu entziehen und die eines kleineren Gewichts unterzuschieben [5]): indeſs möge für

4) 1. Band, S. 632.

5) Michaelis, Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte, S. 68 ff.

jene auffallend grofse Quantität einstweilen die Bemerkung Olshausen's genügen, dafs das Übermafs natürlicher Ausdruck der Verehrung jener Männer für Jesum gewesen sei. Im vierten Evangelium vollziehen nun gleich nach der Kreuzabnahme die beiden Männer die Einbalsamirung nach jüdischer Sitte, indem sie den Leichnam mit den Specereien in Leintücher wickeln; bei Lukas sorgen die Frauen nach ihrer Heimkehr vom Grabe Jesu für Specereien und Salben, um nach dem Sabbat die Einbalsamirung vorzunehmen (23, 56. 24, 1.); bei Markus kaufen sie die ἀρώματα erst nach Verflufs des Sabbats (16, 1.); bei Matthäus aber ist von einer Einbalsamirung des Leichnams Jesu gar nicht, sondern nur von Einwickelung in reine Leinwand die Rede (27, 59.).

Hier hat man zuerst die Differenz zwischen Markus und Lukas in Bezug auf die Zeit des Einkaufs der Specereien dadurch ausgleichen zu können gemeint, dafs man den einen von beiden Referenten auf die Seite des andern herüberzog. Am leichtesten schien Markus nach Lukas umgedeutet werden zu können, durch die Annahme einer *enallage temporum*, indem sein vom Tag nach dem Sabbat gesagtes ἠγόρασαν, als Plusquamperfectum genommen, dasselbe zu sagen schien, wie des Lukas Angabe, dafs die Frauen schon vom Begräbnifsabend her die Specereien in Bereitschaft gehabt haben [6]). Allein gegen diese Ausgleichung ist bereits vom Wolfenbüttler Fragmentisten mit siegreichem Unwillen bemerkt worden, dafs der zwischen eine Zeitbestimmung und die Angabe eines Zwecks hineingestellte Aorist unmöglich etwas Anderes, als das um jene Zeit zu diesem Zweck Geschehene, also hier das zwischen διαγενομένου τοῦ σαββάτου und ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτὸν gestellte ἠγόρασαν ἀρώματα nur einen nach Verflufs des Sabbats vorgenommenen Einkauf bedeuten könne [7]).

6) So Grotius; Less, Auferstehungsgeschichte, S. 165.

7) s. das fünfte Fragment, in Lessing's viertem Beitrag zur Ge-

Daher hat Michaelis, welcher die Widerspruchslosigkeit der Begräbnifs- und Auferstehungsgeschichte gegen die Angriffe des Fragmentisten zu retten unternahm, sich auf die andere Seite geschlagen, und den Lukas dem Markus zu conformiren gesucht. Wenn Lukas schreibt: ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα: so soll er damit nicht sagen wollen, dafs sie unmittelbar nach der Rückkehr, also noch am Begräbnifsabend, diese Einkäufe gemacht hätten, vielmehr durch den Zusatz: καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν, gebe er selbst zu verstehen, dafs es erst nach Verflufs des Sabbats geschehen sei, da zwischen ihrer Rückkehr vom Grab und dem Anbruch des Sabbats mit 6 Uhr Abends keine Zeit zum Einkaufen mehr übrig gewesen war [8]). Allein, wenn Lukas zwischen ὑποστρέψασαι und ἡσύχασαν sein ἡτοίμασαν stellt: so kann dieſs ebensowenig etwas erst nach der Sabbatruhe Vorgefallenes bedeuten, als bei Markus das auf ähnliche Art in die Mitte gestellte ἠγόρασαν etwas, das vor dem Sabbat wäre geschehen gewesen. Man hat daher neuerlich zwar eingesehen, dafs man jedem dieser beiden Evangelisten in Betreff des Ankaufs der Specereien seinen eigenen Sinn lassen müsse: doch glaubte man den Schein des Irrthums auf der einen oder andern Seite durch die Annahme entfernen zu können, die noch vor dem Sabbat bereiteten Specereien haben nicht zugereicht, und defswegen die Frauen dem Markus zufolge wirklich nach dem Sabbat noch weitere dazugekauft [9]). Das müfste aber doch ein ungeheurer Specereiverbrauch gewesen sein, wenn zuerst der von Nikodemus herbeigebrachte Centner nicht gereicht, und defswegen die Frauen noch Abends vor dem

---

schichte und Literatur, S. 467 f. Vgl. über diese Differenzen auch Lessing's Duplik.

8) Michaelis, a. a. O. S. 102 ff.

9) Heinrichs, in Luc. p. 721.

Sabbat weitere Specereien bereit gelegt hätten, dann aber wäre auch dieſs als zu wenig befunden worden, und sie hätten am Morgen nach dem Sabbat noch etwas Weiteres dazugekauft.

So nämlich müſste man doch consequenterweise auch den zweiten Widerspruch lösen, welcher zwischen den zwei mittleren Evangelisten zusammen und dem vierten stattfindet, daſs nämlich nach diesem Jesus bei seiner Grablegung mit 100 Pfund Salben einbalsamirt worden, nach jenen dagegen die Einbalsamirung bis nach dem Sabbat vorbehalten war. Nun waren aber der Materie nach die 100 Pfund Myrrhen und Aloë mehr als genug: was fehlte, und nach dem Sabbat nachgeholt werden sollte, könnte nur etwa die Form gewesen sein, d. h. daſs die Specereien noch nicht auf die rechte Weise an dem Leichnam angebracht waren, weil hierin der Anbruch des Sabbats unterbrochen hatte [10]). Allein, wenn wir den Johannes hören, so war die Beisetzung Jesu am Abend seines Todes καθὼς ἔθος ἐστὶ τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν, d. h. *rite*, in aller Form, vorgenommen worden, indem der Leichnam μετὰ τῶν ἀρωμάτων in ὀθόνια gebunden wurde (V. 40.), was eben das Ganze der jüdischen Einbalsamirung war, welcher somit nach Johannes auch in Betreff der Form nichts mehr fehlte [11]); abgesehen davon, daſs, wenn doch die Weiber nach Markus und Lukas neue Specereien kaufen und in Bereitschaft stellen, die Einbalsamirung des Nikodemus auch materiell unvollständig gewesen sein müſste. Da somit an der Bestattung Jesu, wie sie Johannes erzählt, objektiv nichts gefehlt haben kann: so soll sie doch subjektiv für die Weiber eine nicht vorgenommene gewesen sein, d. h. sie sollen nicht gewuſst haben, daſs Jesus

---

10) So Tholuck, z. d. St.

11) s. den Fragmentisten, a. a. O., S. 469 f.

bereits durch Nikodemus und Joseph einbalsamirt war [12]). Man erstaunt über eine solche Behauptung, da man doch bei den Synoptikern ausdrücklich liest, dafs die Frauen bei der Bestattung Jesu zugegen gewesen seien, und nicht blofs den Ort (πῶ τίθεται, Markus), sondern auch die Art, wie er beigesezt wurde (ὡς ἐτέθη, Lukas) mit angesehen haben.

Die dritte diesen Punkt betreffende Abweichung, welche zwischen Matthäus und den übrigen insofern stattfindet, als jener überhaupt von keiner Einbalsamirung, weder vor noch nach dem Sabbat, weifs, hat man, weil sie blofs im Schweigen eines Referenten besteht, bisher wenig berücksichtigt, und selbst der Wolfenbüttler gab zu, dafs in der von Matthäus gemeldeten Einwickelung in reine Leinwand die jüdische Einbalsamirung bereits mitenthalten sei. Allein diefsmal möchte doch wohl *ex silentio* ein Argument sich ziehen lassen. Wenn man in der Erzählung von der Bethanischen Salbung das Wort Jesu liest, durch ihre That habe die Frau die Salbung seines Leibes zum Begräbnifs anticipirt (Matth. 26, 12. parall.): so hat diefs zwar allerdings in allen Relationen seinen Sinn, seinen ganz besonders treffenden aber doch bei Matthäus, nach dessen weiterer Erzählung beim Begräbnifs Jesu keine Salbung stattfand, und nur hieraus scheint sich auch das besondere Gewicht, welches die evangelische Tradition auf jene Handlung der Frau legte, genügend zu erklären. War dem als Messias Verehrten bei seinem Begräbnifs im Drang der ungünstigen Umstände die gebührende Ehre der Einbalsamirung nicht geworden: so mufste freilich der Blick seiner Anhänger mit besonderem Wohlgefallen auf einer Begebenheit aus dem lezten Abschnitt seines Lebens ruhen, wo eine demuthsvolle Verehrerin, wie wenn sie

12) Michaelis, a. a. O., S. 99 f., Reinös und Lücke lassen zwischen dieser Auskunft und der vorigen die Wahl.

geahnet hätte, dafs dem Todten diese Ehre versagt sein werde, sie dem Lebenden erwiesen hatte. Von hier aus würde sich dann auch die verschiedene Darstellung der lezten Salbung bei den übrigen Evangelisten in das Licht einer stufenweisen Entwickelung der Sage stellen. Bei Markus und Lukas steht es noch, wie bei Matthäus, fest, dafs der Leichnam Jesu nicht wirklich einbalsamirt worden ist: so war ihm aber doch, sagte man über das erste Evangelium hinausschreitend, die Einbalsamirung zugedacht, dem Hingang der Frauen zu seinem Grab am Morgen nach dem Sabbat lag diese Absicht zum Grunde, deren Ausführung nur seine Auferstehung zuvorkam. Im vierten Evangelium dagegen flofs jene bei dem Lebenden anticipirte, und diese dem Todten zugedachte Salbung in eine mit dem Todten vorgenommene zusammen, neben welcher übrigens, nach der Art der Sagenbildung, die Beziehung auch der früheren Salbung auf das Begräbnifs Jesu stehen blieb.

Der Leichnam Jesu wurde sofort nach sämmtlichen Referenten in einer Felsengruft beigesezt, welche mit einem grofsen Stein verschlossen wurde. Matthäus bezeichnet dieses Grabmal als *καινὸν*, was Lukas und Johannes genauer dahin bestimmen, dafs noch Niemand in demselben beigesezt gewesen sei. Beiläufig gesagt, hat man gegen diese Neuheit des Grabes ebenso Ursache, mifstrauisch zu sein, wie bei der Geschichte des Einzugs Jesu gegen den ungerittenen Esel, da hier wie dort die Versuchung unwiderstehlich nahe lag, auch ohne historischen Grund das heilige Behältnifs des Leibes Jesu als ein noch durch keine Leiche verunreinigtes vorzustellen. Auch in Bezug auf dieses Grabmal indefs zeigt sich eine Abweichung der Evangelisten. Nach Matthäus war es das Eigenthum des Joseph, welches er selbst hatte in Felsen hauen lassen, und auch die beiden andern Synoptiker, indem sie den Joseph ohne Weiteres über das Grab verfügen lassen, schei-

nen von der gleichen Voraussetzung auszugehen. Nach Johannes hingegen war nicht das Eigenthumsrecht des Joseph auf das Grab der Grund, warum man Jesum in dasselbe legte, sondern, weil die Zeit drängte, legte man ihn in die frische Gruft, welche in einem benachbarten Garten sich befand. Auch hier hat die Harmonistik auf beiden Seiten ihre Künste versucht. Matthäus sollte zur Übereinstimmung mit Johannes gebracht werden durch die Observation, dafs eine Handschrift seines Evangeliums das zu *μνημείῳ* gesezte *αὐτῷ* weglasse, eine alte Übersetzung aber statt *ὃ ἐλατόμησεν* — *ὃ ἦν λετατομημένον* gelesen habe [13]): als ob nicht diese Änderungen wahrscheinlich selbst schon dem harmonistischen Bestreben ihr Dasein zu verdanken hätten! Daher hat man, auf die andere Seite sich wendend, bemerkt, die johanneischen Worte schliefsen gar nicht aus, dafs nicht Joseph könnte der Eigenthümer der Gruft gewesen sein, da ja beide Gründe, die Nähe, und dafs das Grab dem Joseph gehörte, zusammengewirkt haben können [14]). Vielmehr aber schliefst die Nähe als herausgehobener Beweggrund das Eigenthumsverhältnifs aus: ein Haus, in welches ich bei einfallendem Regen der Nähe wegen trete, ist nicht mein eigenes, ich müfste denn Besitzer mehrerer Häuser, eines nahen und eines entfernteren, sein, von welchen das leztere meine eigentliche Wohnung wäre, und ebenso ein Grab, in welches einer einen Verwandten oder Freund, der für sich kein Grabmal hat, der Nähe wegen legt, kann nicht sein eigenes sein, er müfste denn mehrere Gräber besitzen, und den Todten bei besserer Mufse in ein anderes bringen wollen, was aber in unserm Falle, da das nahe Grab durch seine Neuheit zur Beisetzung Jesu in demselben vor allen andern sich eignete, nicht wohl denkbar ist. Bleibt so

13) Michaelis, a. a. O., S. 45 ff.
14) Ruinöl, in Matth. p. 786. Hase, §. 145.

auch hier der Widerspruch, so scheint im Innern beider entgegengesetzten Angaben kein Grund zur Entscheidung für die eine oder andere zu liegen [15]).

§. 132.

Die Wache am Grabe Jesu.

Am folgenden Tag, als am Sabbat [1]), sollen nun nach Matthäus (27, 62 ff.) die Hohenpriester und Pharisäer bei Pilatus zusammengekommen sein, und ihn, mit Rücksicht auf die Vorhersage Jesu, er werde nach dreien Tagen auferstehen, gebeten haben, eine Wache an sein Grab zu stellen, damit nicht seine Anhänger von der durch jene Voraussage erregten Erwartung Gelegenheit nehmen, seinen Leichnam zu stehlen, und ihn sofort für auferstanden auszugeben. Pilatus gewährt ihre Bitte, und so gehen sie hin, versiegeln den Stein, und stellen die Wache vor das Grab. Als nun (dieſs muſs hier anticipirt werden) die Auferstehung Jesu erfolgte, setzte die mit derselben verbundene Engelerscheinung die Wächter so in Furcht, dafs sie ὡσεὶ νεκροὶ wurden, übrigens doch sofort in die Stadt eilten, und den Hohenpriestern die Anzeige von dem Vorfall machten. Diese, nachdem sie sich in einer Versammlung darü-

---

15) Aus einer Verwechslung des dem Richtplatz benachbarten κῆπος, wo Jesus, nach Johannes, begraben wurde, und des Gartens Gethsemane, wo er gefangen worden war, scheint die Angabe des evang. Nicodemi geflossen zu sein, Jesus sei gekreuzigt worden ἐν τῷ κήπῳ, ὅπου ἐκάθητο. C. 9, p. 580. bei Tisch.

1) Τῇ ἐπαύριον, ὅπερ ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν, ist freilich eine wunderliche Umschreibung des Sabbats, da es eine Verkehrung ist, einen feierlichen Tag als den Tag nach dem Vortag zu bezeichnen: doch muss man bei dieser Deutung bleiben, so lange man derselben nicht auf natürlichere Weise, als Sonnenaufgang in seiner Chronologie der Leidenswoche, Beiträge S. 3 ff., auszuweichen weiss.

ber berathen, bestachen die Soldaten, dafs sie vorgeben sollten, die Jünger haben bei Nacht den Leichnam gestohlen; woher sich, wie der Referent hinzusetzt, dieses Gerücht verbreitete, und bis auf seine Zeit erhielt (28, 4. 11 ff.).

Bei dieser, dem ersten Evangelium eigenthümlichen Erzählung hat man allerlei Bedenken gefunden, welche der Wolfenbüttler Fragmentist und nach ihm PAULUS am scharfsinnigsten in's Licht gestellt haben [2]). Die Schwierigkeiten liegen zuvörderst darin, dafs weder die erforderlichen Bedingungen dieses Vorgangs, noch seine nothwendigen Folgen in der übrigen N. T.lichen Geschichte gegeben sind. In ersterer Hinsicht ist es nicht zu begreifen, wie die Synedristen zu der Notiz kommen konnten, dafs drei Tage nach seinem Tode Jesus wieder in das Leben zurückkehren solle: da selbst bei seinen Jüngern von einer solchen Kunde keine Spur sich findet. Sie sagen: *ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν κ. τ. λ.* Soll dieſs heifsen, sie erinnern sich, ihn selber davon reden gehört zu haben: so sprach laut der evangelischen Nachrichten Jesus seinen Feinden gegenüber nie bestimmt von seiner Auferstehung; die bildlichen Reden aber, welche seinen vertrauten Schülern unverständlich blieben, konnten die an seine Denk- und Ausdrucksweise weniger gewöhnten jüdischen Hierarchen gewifs noch weniger verstehen. Wollen aber die Synedristen blofs sagen, sie haben von Andern gehört, dafs Jesus jenes Versprechen gegeben habe: so könnte diese Nachricht nur von den Jüngern ausgegangen sein; aber diese, welche weder vor noch nach dem Tode Jesu eine Ahnung von bevorstehender Wiederbelebung hatten, konnten auch in Andern diese Vorstellung nicht erregen — abgesehen davon, dafs wir die Jesu geliehenen Vorherverkündigungen seiner Auferstehung sämmtlich als unhistorisch

2) Ersterer a. a. O. S. 437 ff., letzterer im exeg. Handb. 3, b. S. 837 ff. Vgl. Ramm, bibl. Theol. 1, S. 253.

haben von der Hand weisen müssen. Wie aber bei den Feinden Jesu diese Kenntnifs, so ist bei seinen Freunden, den Aposteln und übrigen Evangelisten ausser Matthäus, ihr Schweigen von einem ihrer Sache so günstigen Umstand nicht zu begreifen. Zwar das ist zu modern, was der Wolfenbüttler den Jüngern anmuthet, sie hätten sich darüber, dafs eine Bewachung des Grabes angeordnet worden, alsbald Brief und Siegel von Pilatus erbitten müssen: doch so viel bleibt, dafs es auffallen mufs, in der apostolischen Verkündigung nirgends eine Berufung auf eine so schlagende Thatsache zu finden, und auch in den Evangelien, ausser dem ersten, jede Spur davon zu vermissen. Man hat diefs Stillschweigen daraus zu erklären versucht, dafs ja durch die Bestechung der Wache von Seiten des Synedriums die Berufung auf sie eine fruchtlose geworden sei[3]): allein um solcher offenbaren Lüge willen giebt man die Wahrheit nicht sogleich auf, und jedenfalls in der Verantwortung der Anhänger Jesu vor dem Synedrium mufste die Erwähnung jener Thatsache eine schlagende Waffe sein. Halb verloren giebt man schon, wenn man sich dahin zurückzieht, die Jünger haben wohl von dem wahren Hergang nicht sogleich, sondern erst spät, als die Wächter anfiengen, denselben auszuschwatzen, Kenntnifs bekommen[4]). Denn brachten die Wächter im Augenblick auch blofs das Mährchen von dem Diebstahl vor, und gaben also zu, dafs sie bei'm Grabe aufgestellt gewesen: so konnten die Anhänger Jesu sich den wahren Thatbestand schon construiren, und sich dreist auf die Wächter berufen, welche von etwas ganz Anderem, als einem Leichendiebstahl, müfsten Zeugen gewesen sein. Doch damit man nicht etwa die Ungültigkeit des Arguments aus der blofs negati-

3) Michaelis, Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte, S. 206. Olshausen, 2, S. 105.

4) Michaelis, a. a. O.

ven Thatsache des Stillschweigens anrufe, so wird von einem Theil der Anhängerschaft Jesu, nämlich von den Frauen, etwas positiv erzählt, was sich mit der Wache am Grabe nicht verträgt. Nicht bloſs wollen nämlich die Frauen, welche am Morgen nach dem Sabbat zum Grabe giengen, die Salbung vollenden, was sie nicht hoffen konnten, thun zu dürfen, wenn sie wuſsten, daſs eine Wache vor das Grab gestellt, und dieses noch dazu versiegelt war[5]): sondern nach Markus besteht ihre ganze Bedenklichkeit während des Hinausgehens darin, wer ihnen wohl den Stein vom Grabe wälzen werde? zum deutlichen Beweis, daſs sie von den Wächtern nichts wuſsten, welche entweder einen auch noch so leichten Stein wegzunehmen ihnen nicht gestattet, oder, wenn dieſs, dann wohl auch den schwereren ihnen hülfreich weggewälzt, in jedem Fall also die Bedenklichkeit wegen der Schwere des Steins überflüssig gemacht haben würden. Daſs aber die Aufstellung der Wache den Weibern sollte unbekannt geblieben sein, ist bei dem Aufsehen, welches alles das Ende Jesu Betreffende in Jerusalem machte (Luc. 24, 18.), sehr unwahrscheinlich.

Doch auch innerhalb der Erzählung ist Alles voll von Schwierigkeiten, indem nach dem Ausdruck von Paulus keine einzige der in derselben auftretenden Personen ihrem Charakter gemäſs handelt. Schon daſs Pilatus den jüdischen Obern ihr Gesuch um eine Wache — ich will nicht sagen, ohne Weigerung, aber so ganz ohne Spott, gewährt haben soll, muſs nach seinem bisherigen Benehmen gegen sie auffallen[6]); obwohl dieſs von Matthäus in

5) Den letzteren Punkt übersieht Olshausen, wenn er a. a. O. sagt, die Wache habe ja nicht den Befehl gehabt, die vollständige Bestattung Jesu zu hindern.

6) Olshausen freilich ist es auch hier noch immer so schauerlich zu Muth, dass er den Pilatus bei dieser Mittheilung

seiner summarischen Darstellung auch nur übergangen sein könnte. Befremdender ist, dafs die Wächter zu der bei der Strenge römischer Kriegszucht sehr gefährlichen Lüge, sie haben ihren Dienst durch Schlafen versäumt, sich so leicht hergaben, zumal sie bei dem gespannten Verhältnifs des Synedriums zum Procurator nicht wissen konnten, wie viel ihnen die von dem ersteren zugesagte Vermittlung nützen würde. Am undenkbarsten aber ist das angebliche Benehmen der Synedristen. Zwar die Schwierigkeit, welche darin liegt, dafs sie am Sabbat zu dem heidnischen Procurator giengen, sich am Grabe verunreinigten, und eine Wache ausrücken liefsen, hat der Wolfenbüttler auf die Spitze gestellt; aber ihr Benehmen, als die vom Grab zurückgekehrte Wache die Auferstehung Jesu meldete, ist in der That ein unmögliches. Sie glauben der Aussage der Soldaten, dafs Jesus auf wundervolle Weise aus seinem Grabe auferstanden sei. Wie konnte diefs der hohe Rath, der eines guten Theils aus Sadducäern bestand, glaublich finden? Nicht einmal die Pharisäer in demselben, welche *in thesi* die Möglichkeit der Auferstehung behaupteten, konnten bei der geringen Meinung, die sie von Jesu hatten, an die seinige zu glauben geneigt sein, zumal die Aussage im Munde der weggelaufenen Wächter ganz wie eine zur Entschuldigung eines Dienstfehlers ersonnene Lüge lautete. Statt dafs somit die wirklichen Synedristen bei einer solchen Aussage der Soldaten erbittert gesagt haben würden: ihr lügt! ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen, aber das werdet ihr theuer bezahlen müssen, wenn es erst vom Procurator untersucht werden wird, — statt dessen bitten sie dieselben noch schön: lügt doch, ihr habt geschlafen und ihn stehlen lassen, bezahlen sie noch dazu theuer für diese Lüge, und versprechen, sie beim Procura-

---

der Synedristen von unbeschreiblichen Gefühlen durchschauert werden läßt, S. 505.

tor zu entschuldigen. Man sieht, dieſs ist ganz aus der christlichen Voraussetzung von der Realität der Auferstehung Jesu gesprochen, eine Voraussetzung, welche aber ganz mit Unrecht auf die Mitglieder des Synedriums übergetragen wird. Auch darin liegt eine, nicht bloſs vom Fragmentisten aufgesuchte, sondern selbst von orthodoxen Auslegern [7]) anerkannte Schwierigkeit, daſs das Synedrium in einer ordentlichen Versammlung und nach förmlicher Berathung sich entschlossen haben soll, die Soldaten zu bestechen, und ihnen eine Lüge in den Mund zu geben. Daſs auf diese Weise ein Collegium von 70 Männern ein Falsum zu begehen amtlich beschlossen haben sollte, ist, wie Olshausen richtig sagt, zu sehr gegen das Decorum, das natürliche Anstandsgefühl, einer solchen Versammlung. Die Auskunft, es sei eine bloſse Privatversammlung gewesen, da ja nur von den ἀρχιερεῖς und πρεσβύτεροι, nicht auch von den γραμματεῖς gesagt sei, sie haben die Soldaten zu bestechen den Beschluſs gefaſst [8]), liefe auf das Wunderliche hinaus, daſs bei dieser Zusammenkunft die γραμματεῖς, bei dem kurz vorher in derselben Angelegenheit gemachten Gang zum Procurator aber, wo die Schriftgelehrten durch die ihre Mehrheit bildenden Pharisäer vertreten sind, die πρεσβύτεροι gefehlt haben müſsten: woraus aber vielmehr erhellt, daſs das Synedrium, weil, es jedesmal durch vollständige Aufzählung seiner Bestandtheile zu bezeichnen, unbequem war, nicht selten durch Erwähnung nur einiger oder Eines von denselben angezeigt wurde. Bleibt es somit dabei, daſs nach Matthäus der hohe Rath in förmlicher Sitzung die Bestechung der Wächter beschlossen haben müſste: so konnte eine solche Niederträchtigkeit doch wohl nur die Erbitterung der ersten Christen, unter denen unsre Anekdote entstanden ist, dem Collegium als solchem zutrauen.

7) Olshausen, S. 506.

8) Michaelis, a. a. O. S. 138 f.

Diese Schwierigkeiten der vorliegenden Erzählung des ersten Evangeliums hat man schon so drückend gefunden, dafs man sie durch die Annahme einer Interpolation zu entfernen suchte [9]), was neuerlich dahin gemildert worden ist, dafs die Anekdote zwar nicht vom Apostel Matthäus selbst, doch auch nicht von einer unserem Evangelium sonst fremden Hand herrühren, sondern von dem griechischen Übersetzer des hebräischen Matthäus eingeschoben sein sollte [10]). Gegen das Erstere ist der Mangel jeder kritischen Begründung entscheidend; die Berufung der andern Ansicht auf den unapostolischen Charakter der Anekdote würde eine Ausscheidung derselben aus dem Context der übrigen Erzählung nur dann begründen, wenn der apostolische Ursprung des Übrigen schon bewiesen wäre; Mangel an Zusammenhang mit dem Übrigen aber findet so wenig statt, dafs vielmehr Paulus recht hat mit der Bemerkung, ein Interpolator (oder einschiebender Übersetzer) würde sich schwerlich die Mühe gegeben haben, sein Einschiebsel an drei Orte (27, 62—66. 28, 4. 11—15.) zu vertheilen, sondern er hätte es an Einer, höchstens zwei Stellen zusammengedrängt. Auch so leichten Kaufs läfst sich die Sache nicht abmachen, wie Olshausen will, dafs nämlich die ganze Erzählung apostolisch, und im Übrigen richtig sein soll, nur darin habe der Evangelist geirrt, dafs er die Bestechung im vollen Rath beschlossen werden lasse, da die Sache wahrscheinlich von Kaiphas allein unter der Hand abgemacht worden sei: als ob diese Rathsversammlung die einzige Schwierigkeit der Erzählung wäre, und als ob, wenn in Bezug auf sie, dann nicht auch in andern Beziehungen Irrthümer sich eingeschlichen haben könnten [11]).

9) Strauss, in Eichhorn's Repertorium, 9, S. 141.

10) Hase, über den Ursprung des Ev. Matth. Tüb. Zeitschrift, 1834, 2, S. 100 f. vgl. 123.

11) Hase, l. c. §. 145.

Mit Recht macht Paulus darauf aufmerksam, wie Matthäus selbst durch seine Notiz: καὶ διεφημίσθη ὁ λόγος οὗτος παρὰ Ἰουδαίοις μέχρι τῆς σήμερον, auf ein verläumderisches jüdisches Gerücht als die Quelle seiner Erzählung hinweise. Wenn nun aber Paulus der Meinung ist, die Juden selbst haben ausgesprengt, sie hätten eine Wache an Jesu Grab gestellt, diese aber seinen Leichnam stehlen lassen: so ist dieſs ebenso verkehrt, wie wenn Hase vermuthet, das bezeichnete Gerücht sei zuerst von den Freunden Jesu ausgegangen, und hernach von seinen Feinden modificirt worden. Denn was die erstere Annahme betrifft, so hat schon Kuinöl richtig darauf hingewiesen, daſs Matthäus bloſs die Aussage vom Leichendiebstahl, nicht die ganze Erzählung von Aufstellung einer Wache, als jüdisches Gerücht bezeichne; auch läſst sich kein Grund denken, warum die Juden sollten ausgesprengt haben, es sei am Grabe Jesu eine Wache aufgestellt gewesen. Wenn Paulus sagt, man habe dadurch die Behauptung, der Leib Jesu sei von seinen Jüngern gestohlen worden, den Leichtgläubigen um so glaublicher machen wollen: so müſsten das allerdings sehr Leichtgläubige gewesen sein, die nicht bemerkt hätten, daſs eben durch die aufgestellte Wache die Entfernung des Leichnams Jesu mittelst eines Diebstahls unwahrscheinlich werde. Paulus scheint sich die Sache etwa so vorzustellen: die Juden haben für die Behauptung eines Diebstahls gleichsam Zeugen stellen gewollt, und hiezu die aufgestellten Wächter fingirt. Aber daſs die Wächter mit offenen Augen ruhig zugesehen hätten, wie die Anhänger Jesu dessen Leichnam wegnahmen, konnte doch den Juden Niemand glauben; sahen sie aber nichts davon, weil sie schliefen, so gaben sie auch keine Zeugen ab, indem sie dann nur durch einen Schluſs zu dem Resultat kommen konnten, der Leichnam möge gestohlen worden sein: das aber konnte man ohne sie ebensogut. Keineswegs also kann die Wache schon zum jüdischen Grundstock der vor-

liegenden Sage gehört haben, sondern das unter den Juden verbreitete Gerücht bestand, wie auch der Text sagt, nur darin, dafs die Jünger den Leichnam gestohlen haben sollten. Indem die Christen diese Verläumdung zu widerlegen wünschten, bildete sich unter ihnen die Sage von einer am Grab Jesu aufgestellten Wache, und nun konnten sie jener Verläumdung dreist durch die Frage entgegentreten: wie kann der Leichnam entwendet worden sein, da ihr ja eine Wache am Grab aufgestellt, und den Stein versiegelt hattet? Und weil, wie wir im Verlauf der Untersuchung es selbst erprobt haben, einer Sage erst dann ihre Grundlosigkeit völlig nachgewiesen ist, wenn es gelingt, zu zeigen, wie sie auch ohne historischen Grund sich bilden konnte: so versuchte man von christlicher Seite, neben der Aufstellung des vermeintlich wahren Thatbestandes, zugleich die Genesis der falschen Sage nachzuweisen, indem man die verbreitete jüdische Lüge aus einer Anstiftung des Synedriums und seiner mit der Wache vorgenommenen Bestechung herleitete. Gerade das Umgekehrte von dem ist also wahr, was Hase sagt, die Sage sei wohl unter den Freunden Jesu entstanden, und von seinen Feinden modificirt worden: die Freunde hatten nur dann erst Veranlassung, eine Wache zu erdichten, wenn die Feinde vorher von einem Diebstahl gesprochen hatten.

§. 133.

Erste Kunde der Auferstehung.

Dafs die erste Kunde von dem eröffneten und leeren Grab Jesu am zweiten Morgen nach seinem Begräbnifs durch Frauenmund an die Jünger gekommen, darin stimmen die vier Evangelisten überein: aber in allen näheren Umständen weichen sie auf eine Weise von einander ab, welche der Polemik eines Wolfenbüttler Fragmentisten den reichsten Stoff geboten, und dagegen den Harmonisten und Apologeten vollauf zu thun gegeben hat, ohne dafs bis jezt

eine befriedigende Vermittlung zwischen beiden Parteien zu Stande gekommen wäre.

Sehen wir von der an die Abweichungen der Begräbnifsgeschichte sich anschliefsenden Differenz in Angabe des Zweckes ab, welchen die Frauen bei ihrem Gang zum Grabe hatten, indem sie nach den beiden mittleren Evangelisten eine Salbung mit dem Leichnam Jesu vorzunehmen gedachten, nach den beiden andern nur einen Besuch am Grabe machen wollten. — so findet zuerst in Bezug auf die Zahl der Frauen, welche diesen Gang machen, die mannichfachste Abweichung statt. Nach Lukas sind es unbestimmt viele, nämlich nicht allein diejenigen, welche er 23, 55. als *συνεληλυθυῖαι τῷ Ἰ. ἐκ τῆς Γαλιλαίας* bezeichnet, und von welchen er 24, 10. Maria Magdalena, Johanna und Maria Jakobi namhaft macht, sondern auch noch *τινὲς σὺν αὐταῖς* (24, 1.). Bei Markus sind es blofs drei Frauen, nämlich zwei von denen, die auch Lukas nennt, die dritte aber, statt der Johanna, Salome (16, 1.). Matthäus hat diese dritte, über welche die zwei mittleren Evangelisten differiren, gar nicht, sondern blofs die beiden Marien, über welche sie einig sind (28, 1.). Johannes endlich hat nur die Eine von diesen, die Magdalenerin (20, 1.). — Die Zeit, in welcher die Frauen zum Grabe gehen, wird gleichfalls nicht ganz gleichförmig bestimmt; denn wenn auch des Matthäus *ὀψὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων* keine Differenz macht [1]), so ist doch der Zusaz des Markus: *ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου* mit dem johanneischen *σκοτίας ἔτι οὔσης* und dem *ὄρθρου βαθέως* des Lukas im Widerspruch. — Über den Zustand, in welchem die Frauen zuerst das Grab erblickten, scheint wenigstens zwischen Matthäus und den drei übrigen eine Abweichung stattzufinden. Nach diesen sehen sie, wie sie näher kom-

1) Vgl. Fritzsche z. d. St., und Hase, Tüb. Zeitschr. 1834, 2, S. 102 f.

men, und nach dem Grabe hinblicken, den Stein bereits durch unbekannte Hand von demselben abgewälzt: wogegen die Erzählung des ersten Evangelisten ganz so lautet, als hätten sie selbst noch die Abwälzung durch einen Engel mitangesehen. — Mannichfaltiger werden die Abweichungen in Bezug auf dasjenige, was die Frauen weiter am Grabe sahen und erfuhren. Nach Lukas gehen sie in das Grab hinein, finden den Leib Jesu nicht, und indem sie hierüber betroffen sind, stehen zwei Männer in strahlenden Gewändern bei ihnen, welche ihnen seine Auferstehung verkündigen. Bei Markus, der sie gleichfalls in die Gruft hineingehen läßt, sehen sie nur Einen Jüngling in weißem Kleide auf der rechten Seite nicht stehen, sondern sitzen, der ihnen dieselbe Kunde ertheilt. Bei Matthäus bekommen sie diese Nachricht ehe sie in das Grab hineingehen von dem Engel, der nach Abwälzung des Steins sich auf denselben gesetzt hatte. Nach Johannes endlich läuft Maria Magdalena, sobald sie den Stein abgenommen sieht, ohne eine Engelerscheinung gehabt zu haben, in die Stadt zurück. — Auch das Verhältniß, in welches die Jünger Jesu zu der ersten Kunde von seiner Auferstehung gesetzt werden, ist in den verschiedenen Evangelien ein verschiedenes. Nach Markus sagen die Frauen aus Furcht Niemand etwas von der gehabten Engelerscheinung; nach Johannes weiß Maria Magdalena dem Johannes und Petrus, zu welchen sie vom Grabe hinweg eilt, nichts zu sagen, als daß Jesus daraus weggenommen sei; nach Lukas berichten die Frauen den Jüngern überhaupt, nicht bloß zweien derselben, die gehabte Erscheinung; nach Matthäus aber kam ihnen, wie sie zu den Jüngern eilen wollten, Jesus selbst noch in den Weg, und sie konnten auch dieß schon den Jüngern mittheilen. Daß einer von diesen auf die Nachricht der Frauen selbst zum Grab gegangen wäre, davon sagen die zwei ersten Evangelien nichts; nach Lukas gieng Petrus hinaus, fand es leer, und kehrte

verwundert wieder um, und aus Luc. 24, 24. ist zu ersehen, dafs noch andere Jünger ausser ihm in ähnlicher Weise dahin gegangen waren; nach dem vierten Evangelium war Petrus von Johannes begleitet, welcher sich hiebei von der Auferstehung Jesu überzeugte. Diesen Gang machte dem Lukas zufolge Petrus, nachdem er bereits durch die Weiber von der Engelerscheinung benachrichtigt war: laut des vierten Evangeliums aber giengen die beiden Jünger zum Grabe, ehe ihnen Maria Magdalena von einer solchen hatte sagen können; denn erst, als diese mit denselben Beiden den zweiten Gang zum Grabe gemacht hatte, und die Apostel wieder umgekehrt waren, sah sie nach dem vierten Evangelium, sich in das Grabmal bückend, zwei Engel in weissen Kleidern, oben und unten an der Stelle, wo Jesus gelegen hatte, sitzen, welche sie fragten, warum sie weine? und als sie sich umwendete, erblickte sie gar Jesum selbst, wovon auch bei Markus, V. 9. eine abgerissene Notiz sich findet, mit dem Beisatz, dafs sie diese Nachricht seinen ehemaligen Begleitern gebracht habe.

Die meisten von diesen Enantiophanieen glaubte man auch hier durch Auseinanderhaltung des verschieden Lautenden zu lösen, indem man statt Einer manchfaltig dargestellten, eine Manchfaltigkeit verschiedener Scenen herausbrachte; wozu dann noch die gewöhnlichen grammatischen u. a. Kunststücke der Harmonistik kamen. Damit Markus dem *σκοτίας ἔτι οὔσης* bei Johannes nicht widerspräche, entblödete man sich nicht, sein *ἀνατείλαντος τῇ ἡλίῳ* durch *orituro sole* zu übersetzen [2]); damit Matthäus nicht im Widerspruch gegen die übrigen zu sagen schiene, die Weiber haben die Abwälzung des Steins durch den Engel mitangesehen: so sollte *καὶ ἰδοὺ* eine Nachholung von etwas früher Geschehenem einleiten, und *ἀπεκύλισε* für

2) Rosenm. in Marc. p. 194 f.

das Plusquamperfektum stehen, [3]) eine Ausflucht, welche zwar Lessing noch gestatten wollte, die neueste Kritik aber nicht mehr gestatten will [4]). — In Bezug auf die Zahl und den Gang der Frauen wurde zunächst geltend gemacht, dafs auch nach Johannes, ob er gleich die Magdalena allein namhaft mache, mit dieser noch mehrere Frauen zum Grab gegangen sein müssen, da er sie ja nach ihrer Rückkehr von demselben zu den beiden Jüngern sagen läfst: οὐκ οἴδαμεν, πῦ ἔθηκαν αὐτόν, [5]) ein Plural, der allerdings auf verschwiegene weitere Personen deutet, mit welchen Magdalena, sei es am Grab selbst, oder auf dem Rückweg, ehe sie zu den Aposteln kam, über den Gegenstand verhandelt hatte. So gieng also, sagt man, Magdalena mit andern Weibern, von denen die übrigen Evangelisten, dieser mehrere, jener wenigere, namhaft machen, zum Grabe: da sie aber zurückkommt, ohne dafs sie, wie die übrigen Frauen, einen Engel gesehen hatte, so wird nun angenommen, sie sei, sobald sie den Stein weggewälzt sah, allein zurückgelaufen, was man durch ihre heftige Gemüthsart, als einer ehedem Dämonischen, motivirt [6]). Während sie zur Stadt zurückeilte, hatten nun die übrigen Frauen die Erscheinungen, von welchen die Synoptiker sprechen. — Allen, wird behauptet, erschienen die Engel innerhalb des Grabs; denn dafs einer aussen auf dem Stein gesessen, ist bei Matthäus nur Plusquamperfektum: als die Frauen kamen, hatte er sich bereits in das Grab zurückgezogen, da ja nach ihrer Unterhaltung mit ihm die

3) Michaelis, a. a. O. S. 112.

4) Schleiermachers, über den Urspr. des ersten kanon. Evang. S. 62 f. Vgl. den Wolfenbüttler Fragmentisten in Lessing's viertem Beitrag, S. 472 ff., und Lessing's Duplik, Werke, Carlsr. Ausg. 24. Thl. S. 137 f.

5) Michaelis, S. 150 ff.

6) Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 825.

Frauen als ἐξελθοῦσαι ἐκ τοῦ μνημείου bezeichnet werden [7]): wobei nur übersehen ist, dafs zwischen der ersten Anrede des Engels und dem ἐξελθοῦσαι seine Aufforderung an die Frauen steht, mit ihm (in das Grab) zu kommen, und den Ort zu betrachten, wo Jesus gelegen hatte. — Wenn nach den beiden ersten Evangelisten die Frauen nur Einen, nach dem dritten aber zwei Engel sehen: so behilft sich selbst Calvin mit der ärmlichen Auskunft der Synekdoche, so dafs zwar sämmtliche Evangelisten von zwei Engeln wissen, Matthäus und Markus aber nur desjenigen von ihnen, der das Wort führte, Erwähnung thun sollen. Andere lassen verschiedene Frauen hier Verschiedenes sehen: die einen, von welchen Matthäus und Markus sprechen, sahen nur Einen Engel, die andern, von welchen Lukas erzählt, und welche früher oder auch später als die vorgenannten kamen, sahen zwei [8]); allein Lukas läfst dieselben beiden Marien den Aposteln von einer Erscheinung zweier Engel referiren, welche nach seinen Vormännern nur Einen Engel gesehen hatten. — Auch den Rückweg sollen die Frauen in getrennten Gruppen gemacht haben, so dafs denen, von welchen Matthäus spricht, Jesus begegnen konnte, ohne von denen des Lukas gesehen zu werden, und die des Markus vor Schrecken Anfangs Niemand etwas sagen, die übrigen aber, und auch jene selbst später, die Jünger in Kenntnifs setzen konnten [9]). — Auf die durch mehrere Frauen erhaltene Nachricht hin geht dem Lukas zufolge Petrus zum Grab, findet es leer, und

7) Michaelis, S. 117.

8) Michaelis, S. 146. — Schon Celsus stiess sich an dieser die Zahl der Engel betreffenden Differenz, und Origenes verwies ihn darauf, dass die Evangelisten verschiedene Engel meinen: Matthäus und Markus den, der den Stein abgewälzt hatte, Lukas und Johannes diejenigen, welche als Berichterstatter für die Frauen aufgestellt waren. c. Cels. 5, 56.

9) Paulus, z. d. St. des Matth.

kehrt verwundert wieder um. Aber schon geraume Zeit vor den übrigen Weibern war nach dieser Hypothese Magdalena zurückgelaufen, und hatte den Petrus und Johannes mit herausgeführt. Es müfste also zuerst auf die unvollständige Kunde der Magdalena vom leeren Grabe hin Petrus mit Johannes hinausgegangen sein, hernach auf die Nachricht der Frauen von der Engelerscheinung noch einmal allein: wobei besonders auffallend wäre, dafs, während sein Begleiter gleich beim ersten Gange zum Glauben an Jesu Wiederbelebung gelangte, er selbst durch den zweiten Gang nicht weiter als bis zur Verwunderung es gebracht haben sollte. Überdiefs sind, wie der Wolfenbüttler Fragmentist schon gut herausgehoben hat, die Erzählungen des dritten Evangeliums von dem Gang des Petrus allein, und des vierten von dem des Petrus und Johannes so auffallend selbst bis auf die Worte einander ähnlich[10]), dafs die meisten Ausleger hier blofs Einen Gang, nur bei Lukas den Begleiter des Petrus verschwiegen, finden, wofür sie sich auf Luc. 24, 24. berufen können. Ist aber der durch Magdalena's Zurückkunft veranlafste Gang der

---

10) Ich setze die vom Wolfenbüttler (a. a. O. S. 477 f.) entworfene Tabelle hieher:

„1) Luc. 24, 12: Petrus lief zum Grabe, ἔδραμεν.
Joh. 20, 4: Petrus und Johannes liefen, ἔτρεχον.
2) Luc. V. 12: Petrus kuchte hinein, παρακύψας.
Joh. V. 5: Johannes kuchte hinein, παρακύψας.
3) Luc. V. 12: Petrus sahe die Tücher allein liegen, βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα.
Joh. V. 6. 7: Petrus sahe die Tücher liegen, und das Schweisstuch nicht mit den Tüchern liegen: θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ κείμενον.
4) Luc. V. 12: Petrus gieng heim, ἀπῆλθε πρὸς ἑαυτόν.
Joh. V. 10: Petrus und Johannes giengen wieder heim, ἀπῆλθον πάλιν πρὸς ἑαυτούς.“

beiden Apostel mit dem durch die Rückkehr der Weiber veranlafsten des Petrus ein und derselbe: dann ist auch die Rückkehr der Frauen keine doppelte; sind sie aber miteinander umgekehrt: so sollten sie auch das Gleiche gesehen haben, und da die Evangelisten sie Verschiedenes sehen lassen, so ist dieſs ein Widerspruch. — Nachdem nun die beiden Apostel umgekehrt sind, ohne einen Engel gesehen zu haben, erblickt die zurückgebliebene Maria, wie sie in das Grab hineinsieht, auf Einmal deren zwei. Welch wunderliches Versteckspielen der Engel nach der harmonistischen Zusammenfügung dieser Erzählungen! Zuerst zeigt sich dem einen Trupp der Weiber nur Einer; dann einem andern deren zwei; vor den Jüngern hierauf verbergen sich beide; nach deren Abgang aber kommen beide wieder zum Vorschein. Um dieſs unterbrechende Verschwinden zu entfernen, hat Paulus die der Magdalena zu Theil gewordene Erscheinung vor die Ankunft der beiden Jünger gestellt: aber durch diese gewaltsame Umstellung der vom Berichterstatter gewählten Ordnung nur ein Bekenntnifs der Unmöglichkeit abgelegt, die Erzählungen der verschiedenen Evangelisten auf diese Weise ineinander einzuschieben. — Hierauf, wie sich Magdalena vom Hineinsehen in das Grab aufrichtet und umschaut, sieht sie Jesum hinter sich stehen. Nach Matthäus erschien Jesus der Magdalena und der andern Maria, als diese bereits auf dem Rückweg in die Stadt begriffen, mithin vom Grabe entfernt waren. So wäre also Jesus zuerst der Maria Magdalena allein hart am Grabe, hierauf ihr in Gesellschaft einer andern Frau auf dem Wege erschienen. Um das Zwecklose dieser in so kurzer Frist wiederholten Erscheinung Jesu vor derselben Person zu vermeiden, hat man die obige Behauptung benützt, von den Frauen, von welchen Matthäus spreche, habe sich Magdalena schon früher getrennt gehabt [11]): allein dann wäre es, da Mat-

11) Reuss, in Matth. p. 800 f.

thäus ausser der Magdalena nur noch die andere Maria hat, nur eine einzige Frau gewesen, welcher auf dem Rückweg Jesus erschien: während doch Matthäus durchaus von mehreren spricht (ἀπελθοῦσαι ἀπὸ τ. μν. u. s. f.).

Um diesem unsteten Hinundherrennen der Jünger und Frauen, dem phantasmagorischen Erscheinen, Verschwinden und Wiedererscheinen der Engel, und der zwecklosen Häufung der Erscheinungen Jesu vor derselben Person, wie sie bei dieser harmonistischen Methode herauskommt, zu entgehen, müssen wir jeden Evangelisten für sich betrachten, dann bekommen wir von jedem ein ruhiges Bild mit einfachen, würdigen Zügen: Einen Gang der Frauen, oder nach Johannes zwei; Eine Engelerscheinung; Eine Erscheinung Jesu nach Johannes und Matthäus, und Einen Gang Eines oder zweier Jünger nach Lukas und Johannes.

Doch zu jenen materiellen Schwierigkeiten der harmonistischen Einschiebungsmethode gesellt sich noch die formelle Frage, wie es denn unter den Voraussetzungen jener Ansicht komme, dass aus der Fülle des Geschehenen jeder Referent ein andres Stück für sich herausgeschnitten, von den vielen Gängen und Erscheinungen keiner alle, und fast keiner dieselben wie sein Nachbar, sondern meistens nur jeder Eine, und jeder wieder eine andere zur Darstellung ausgewählt habe? Die plausibelste Antwort auf diese Frage hat Griesbach in einem eigenen Programm über diesen Gegenstand gegeben [12]), indem er annahm, jeder Evangelist gebe die Art und Weise wieder, wie ihm gerade zuerst die Auferstehung Jesu bekannt geworden war. „Johannes habe die erste Nachricht durch Maria Magdalena erhalten, und so erzähle er auch nur, was er von dieser er-

12) Progr. de fontibus, unde Evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint. Opusc. acad. ed. Gabler, Vol. 2, p. 241 ff.

fahren habe; dem Matthäus (denn die Jünger haben, als festbesuchende Fremde, ohne Zweifel in verschiedenen Quartieren der Stadt gewohnt) sei die erste Kunde durch diejenigen Weiber zugekommen, welchen auf dem Rückweg vom Grabe Jesus selbst erschienen war, und so theile er denn nur das von diesen Erlebte mit. Doch hier scheitert diese Erklärung bereits daran, dafs theils bei Matthäus unter den Frauen, welche auf dem Rückweg die Christophanie haben, auch Magdalena ist, theils bei Johannes Magdalena nach ihrem zweiten Gang, auf welchem ihr Jesus erschienen war, nicht mehr zu Johannes und Petrus allein, sondern zu den μαθηταῖς überhaupt gieng, und ihnen die gehabte Erscheinung und den erhaltenen Auftrag mittheilte: so dafs also Matthäus in jedem Fall auch von der Erscheinung Jesu vor Magdalena wissen mufste [15]). Wenn dann ferner nach dieser Hypothese Markus die Auferstehungsgeschichte so, wie er sie im Hause seiner zu Jerusalem lebenden Mutter (A. G. 12, 12.), Lukas, wie er sie von der bei ihm allein genannten Johanna erfahren hatte, erzählen soll: so mufs man sich über die Zähigkeit verwundern, mit welcher hienach jeder an der zufällig zuerst vernommenen Erzählung hängen geblieben wäre, da doch gerade über die Auferstehung Jesu der Austausch der Erzählungen unter seinen Anhängern der lebhafteste sein, und so die Vorstellungen über das erste Bekanntwerden derselben sich ausgleichen mufsten. Diese Schwierigkeit zu heben, hat Gruns-bach weiter angenommen, die Jünger haben wohl im Sinne gehabt, die unzusammenstimmenden Berichte der Frauen zu vergleichen und in Ordnung zu bringen, als aber der wiederbelebte Jesus selbst in ihre Mitte getreten sei, haben sie dies unterlassen, weil sie nun nicht mehr auf die Aussagen der Weiber, sondern auf die selbstgehabten Erscheinungen ihren Glauben gegründet haben: allein eben, je

15) Vgl. Schleiermacher a. a. O. S. 64 f. Anm.

mehr auf diese Weise die Nachrichten der Weiber in den Hintergrund traten, desto weniger ist zu begreifen, wie fernerhin jeder so starr an demjenigen hängen bleiben konnte, was ihm zufällig zuerst diese oder jene Frau berichtet hatte.

Es ist also die Abweichung der evangelischen Erzählungen hier von der Art, dafs immer der Urheber der einen von den in der andern gemeldeten Umständen nichts gewufst haben kann. Da aber diese Umstände den Aposteln vollständig bekannt gewesen sein müssen: so können wenigstens nicht zwei Berichte unter unsern vieren apostolischen Ursprungs sein, sondern wir müssen entweder einen als apostolisch zum Grunde legen, und nach ihm die übrigen, als sagenhaft, berichtigen, oder alle zusammen in die Kategorie schwankender Sagen verweisen [14]).

Aus der Zahl derjenigen Berichte über das erste Kundwerden der Auferstehung Jesu, welche auf den Rang autoptischer Urkunden Anspruch haben, ist der des ersten Evangeliums durch die neuere Kritik weggeräumt worden [15]), ohne dafs wir uns über diese Ungunst, wie in andern Fällen, als über eine ungerechte, beklagen könnten. Denn in mehrerlei Beziehungen zeigt sich diefsmal die Erzählung des ersten Evangeliums um eine Stelle weiter vorwärts in der Ausbildung der Tradition, als die der übrigen Evangelien. Einmal, dafs die wunderbare Eröffnung des Grabes von den Frauen noch mitangesehen worden, wofern diefs Matthäus sagen will, diefs konnte sich, wenn es wirklich der Fall gewesen war, schwerlich so, wie bei den übrigen Evangelisten, wieder verlieren, wohl aber sich nach und nach frei in der Überlieferung bilden; ferner, dafs die Abwälzung des Steins durch den Engel geschehen sei, beruht offenbar nur auf

14) So Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 254 ff.

15) Schulz, über das Abendmahl, S. 321 f. Schleiermacher a. a. O. S. 61 ff.

der Combination eines solchen, welcher die Frage, wie denn wohl der grofse Stein vom Grabe gekommen, und die Wächter bei Seite geschafft worden seien, nicht besser beantworten zu können glaubte, als wenn er zu Beidem den Engel benützte, welchen ihm die umlaufenden Erzählungen von der den Frauen zu Theil gewordenen Erscheinung boten, wozu er ferner das Erdbeben, als weitere Verherrlichung der Scene, sezte. Aber auch ausserdem ist in der Erzählung des Matthäus noch ein Zug, der nichts weniger als historisch klingen will. Nachdem den Frauen bereits der Engel die Auferstehung Jesu verkündigt, und sie mit dem Auftrag an die Jünger gesendet hatte, dafs sie nach Galiläa gehen sollen, dort werde ihnen der Auferstandene erscheinen: begegnet ihnen dieser selbst, und wiederholt den Auftrag an die Jünger. Diefs ist ein wunderlicher Überflufs. Zum Inhalt des Auftrags, den die Engel den Frauen gegeben, hatte Jesus nichts mehr hinzuzufügen; mithin müfste er denselben nur noch haben bekräftigen und glaubhafter machen wollen. Allein bei den Frauen bedurfte es weiterer Beglaubigung nicht, denn sie waren ja schon durch die Nachricht des Engels χαρᾶς μεγάλης voll, also gläubig; bei den Jüngern aber reichte auch jene Bekräftigung nicht hin, denn sie blieben selbst auf den Bericht derjenigen, welche Jesum gesehen zu haben versicherten, bis sie ihn selbst zu sehen bekamen, ungläubig. Es scheinen sich also hier zweierlei Relationen über die erste Kunde der Auferstehung in einander verwickelt zu haben, von welchen die eine die Weiber durch Engel, die andre durch Jesum selbst von seiner Wiederbelebung in Kenntnifs gesezt und an die Jünger abgeschickt werden liefs — die leztere offenbar die spätere.

Der dem Berichte des Matthäus entzogene Vorrang der Autopsie wird auch hier wie sonst dem johanneischen zuerkannt. So charakteristische Züge, sagt Lücke, wie, dafs bei'm Gang zum Grabe der ἄλλος μαθητής schneller als Pe-

trus gegangen, und vor ihm an Ort und Stelle gekommen sei, beurkunden die Ächtheit des Evangeliums auch dem Zweifelsüchtigsten. Allein hier hat Lücke, bei uns wenigstens, ganz die unrechte Saite angeschlagen. Denn eben diesen Zug haben wir oben als einen von denjenigen uns gemerkt, welche dem eigenthümlichen Bestreben des vierten Evangeliums angehören, den Johannes über den Petrus zu stellen [16]). Wir haben dieſs hier genauer zu betrachten, indem wir den Bericht des Lukas über den Gang des Petrus mit dem Berichte des vierten Evangeliums über den Gang der beiden Jünger vergleichen. Nach Lukas (24, 12.) läuft Petrus zum Grabe: nach Johannes (20, 3 ff.) Petrus und der Lieblingsjünger zusammen, doch so, daſs der leztere schneller läuft, und zuerst zum Grabe kommt. Im dritten Evangelium bückt sich Petrus in das Grab hinein, und sieht die leeren Tücher: im vierten thut Johannes dieſs, und sieht dasselbe. Nun von einem Hineingehen in die Gruft hat der dritte Evangelist gar nichts: der vierte aber läſst zuerst den Petrus hineingehen und die Tücher genauer besichtigen, dann auch den Johannes, und diesen mit dem Erfolge, daſs er an die Wiederbelebung Jesu zu glauben anfängt [17]). Daſs hier von Einem und demselben Vorfall die Rede sei, ist oben durch die genaue Analogie selbst des Ausdrucks wahrscheinlich gemacht worden. Es fragt sich also nur, welches wohl die ursprüngliche, dem Faktum nähere Erzählung gewesen sei? Wenn die des Johannes: dann müſste sich also dessen Name allmählig aus der Überlieferung verloren haben, und der Gang dem Einen Petrus zugeschrieben worden sein, was sich bei dem alle andern verdunkelnden Ansehen des Petrus gar wohl denken lieſse. Hiebei würde man, diese beiden

16) Band 1, S. 560.

17) Über diesen Sinn des ἐπίστευσεν, und daſs ihm das ὅπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν κ. τ. λ. nicht widerspricht, das Richtige bei Lücke z. d. St.

parallelen Erzählungen für sich betrachtet, sich beruhigen können: allein im Zusammenhang mit der ganzen verdächtigen Stellung, welche das vierte Evangelium dem Johannes, gegenüber von Petrus, ertheilt, mufs auch hier das umgekehrte Verhältnifs der beiden Berichte wahrscheinlicher werden. Wie bei dem Gang in den hohenpriesterlichen Palast, so wird auch bei dem zum Grabe Jesu nur allein im vierten Evangelium dem Petrus Johannes beigegeben; wie er dort den Petrus einführt, so läuft er ihm hier voran, und wirft den ersten Blick in das Grab, was wiederholt hervorgehoben wird. Dafs sofort Petrus zuerst in das Grab hineingeht, ist nur der Schein eines Vorzugs, der ihm aus Rücksicht auf die vulgäre Vorstellung von ihm eingeräumt wird; denn nach ihm geht ja auch Johannes hinein, und zwar mit einem Erfolg, wie Petrus sich dessen nicht rühmen konnte, dafs er nämlich an die Auferstehung Jesu — als der Erste — gläubig wurde. Aus diesem Bestreben, den Johannes zum Erstgeborenen der Gläubigen an Jesu Auferstehung zu machen, erklärt sich dann auch die Abweichung, dafs nach dem Bericht des einzigen vierten Evangeliums Magdalena, noch ehe sie einen Engel gesehen, zu den beiden Jüngern zurückeilt. Denn hätte sie schon vorher eine Engelerscheinung gehabt, welcher sie dann so wenig als die Frauen bei Matthäus mifstraut haben würde, so wäre ja sie die erste Gläubige gewesen, und hätte vor Johannes einen Vorzug gewonnen: was nun dadurch vermieden ist, dafs sie blofs mit der Wahrnehmung des leeren Grabs und der hiedurch erregten Unruhe zu den beiden Jüngern kommt. Auch das erklärt sich unter dieser Voraussetzung, dafs das vierte Evangelium die vom Grab zurückkehrende Frau nicht zu den Jüngern überhaupt, sondern nur zu Petrus und Johannes gehen läfst. Da nämlich die der ursprünglichen Erzählung nach an sämmtliche Jünger gebrachte Nachricht nach Lukas zunächst nur den Petrus zu einem Gang

an das Grab veranlaſste, wie denn auch nach Markus (V. 7.) die Botschaft der Frauen ganz besonders für Petrus bestimmt war: so konnte sich leicht die Vorstellung bilden, die Nachricht sei nur an diesen gekommen, welchem dann der vierte Evangelist seinen Zwecken gemäſs noch den Johannes beigesellen muſste. Daſs derselbe Evangelist statt der mehreren Frauen nur die Eine Magdalena hat, dieſs könnte freilich unter andern Umständen als das Ursprüngliche angesehen werden, woraus die synoptische Darstellung durch Generalisirung entstanden wäre: ebensogut jedoch können die übrigen Frauen als minder bekannt hinter Magdalena zurückgetreten sein. — Nun erst, nachdem die beiden Jünger bei'm Grab gewesen waren, und sein Johannes Glauben gewonnen hatte, konnte der Verfasser des vierten Evangeliums die Erscheinung der Engel und Jesu selbst einfügen, welche den Weibern zu Theil geworden sein sollte, und welche entweder er, oder schon die ihm zu Gebote stehende Tradition auf die Eine Maria Magdalena beschränkt hatte. Die Ausmalung der Scene, mit dem anfänglichen Nichterkennen u. s. f., macht der geistreichen und gefühlvollen Manier des Verfassers Ehre; indeſs findet sich auch hier ein ähnlicher unhistorischer Überfluſs, wie bei Matthäus. Denn hier haben die Engel der Magdalena nicht, wie bei den übrigen Evangelisten den Frauen, die Auferstehung Jesu zu verkündigen, und ihr einen Aufschluſs zu geben, sondern sie fragen sie nur: τί κλαίεις; worauf sie ihnen das Verschwinden des Leichnams Jesu klagt, aber, ohne weitern Aufschluſs abzuwarten, wendet sie sich sofort um, und sieht Jesum stehen. Wie also bei Matthäus die Erscheinung Jesu, welche doch noch nicht die eigentliche und rechte sein soll, eine überflüssige Zugabe zu der Engelerscheinung ist: so hier die Engelerscheinung eine müſsig prunkende Einleitung zur Erscheinung Jesu.

Sehen wir hierauf den dritten Bericht, den des Mar-

kus, darauf an, ob nicht er vielleicht der dem Faktum nächste sein möchte: so ist er auf eine Weise in sich zerrissen und aus ungefügigen Bestandtheilen zusammengesezt, dafs an ein solches Verhältnifs nicht zu denken ist. Nachdem nämlich bereits erzählt war, dafs am Frühmorgen des Tags nach dem Sabbat die Frauen zum Grabe Jesu gekommen, und durch einen Engel von seiner Auferstehung benachrichtigt worden seien, aus Furcht aber Niemand etwas von der gehabten Erscheinung gesagt haben (16, 1—8.): wird nun (V. 9.), als ob weder von der Auferstehung, noch von der Zeit derselben, die Rede gewesen wäre, fortgefahren: *ἀναστὰς δὲ πρωΐ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ.* Dieser Zug pafst auch deshalb zu der vorangegangenen Erzählung nicht, weil diese gar nicht auf eine der Magdalena besonders zugedachte Erscheinung eingerichtet ist, sondern, da sie mit zwei andern Frauen durch einen Engel von Jesu Auferstehung benachrichtigt wird, so konnte ihr vorher Jesus noch nicht erschienen sein, nachher aber, auf dem Weg zur Stadt, war sie mit den übrigen Frauen zusammen, wo sie dann wirklich nach Matthäus miteinander die Christophanie hatten. Ob man deswegen den Schlufs des Markusevangeliums, von V. 9. an, als einen späteren Zusaz ansehen darf [18]), ist zwar wegen des Mangels an hinreichenden kritischen Gründen zweifelhaft; in jedem Fall aber haben wir hier einen Bericht, welchen der Verfasser aus verschiedenartigen Elementen der umgehenden Sage, welche er nicht zu beherrschen wufste, ohne klare Anschauung von dem Hergang der Sache und der Aufeinanderfolge der Momente, eilfertig zusammengesezt hat.

In der Erzählung des Lukas wäre zwar übrigens kein besonderer Anstofs: doch aber hat sie ein verdächtiges Element, die Engelerscheinung, und zwar in der Zwei-

18) Wie z. B. Paulus und Fritzsche.

zahl, mit den übrigen gemein. Was sollten die Engel bei dieser Scene? Matthäus sagt uns: den Stein von der Gruft wälzen; wogegen schon Celsus bemerkt hat, daſs nach der orthodoxen Voraussetzung der Gottessohn hiezu keiner solchen Hülfe benöthigt sein konnte: [19]) nur etwa schicklich mochte er sie finden. Bei Markus und Lukas erscheinen die Engel mehr nur als diejenigen, welche den Weibern Nachricht und Aufträge ertheilen sollten: allein da nach Matthäus und Johannes unmittelbar darauf Jesus selber erschien und jene Aufträge wiederholte, so war die Bestellung durch Engel überflüssig. Es bleibt daher nichts übrig, als zu sagen: die Engel gehörten zur Verherrlichung der groſsen Scene, als himmlische Dienerschaft, welche dem Messias die Thür aufzuthun hatte, durch welche er ausgehen wollte; als Ehrenwache an der Stelle, welche der Getödtete so eben lebendig verlassen hatte. Hier ist nun aber eben die Frage: giebt es einen solchen Prunk in dem wirklichen Haushalt Gottes, oder nur in der kindlichen Vorstellung, welche sich die Vorzeit von demselben machte?

Man hat sich daher verschiedentlich Mühe gegeben, die Engel der Auferstehungsgeschichte in natürliche Erscheinungen zu verwandeln. Gieng man hiebei von dem Bericht des ersten Evangeliums aus, und erwog, daſs dem Engel eine ἰδέα ὡς ἀστραπή, als Wirkung die Abwälzung des Steins und die Betäubung der Hüter zugeschrieben, auch mit seiner Erscheinung eine Erderschütterung in Verbindung gesezt wird: so lag es nicht mehr fern, entweder an einen Bliz zu denken, welcher mit erschütterndem Schlage den das Grabmal schlieſsenden Stein auf die Seite geschmettert und die Hüter zu Boden geworfen habe;

---

19) Bei Orig. c. Cels. 5, 52: ὁ γὰρ τοῦ θεοῦ παῖς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐδύνατο ἀνοίξαι τὸν τάφον, ἀλλ' ἐδεήθη ἄλλο ἀποκινήσαντος τὴν πέτραν.

oder an ein Erdbeben, welches, begleitet von aus der Erde schlagenden Flammen dieselben Wirkungen hervorgebracht habe, wobei denn das Feurige und Übermächtige der Erscheinung von den wachhabenden Soldaten für einen Engel gehalten worden sei [20]). Allein theils der Umstand, daſs der Engel sich auf den abgewälzten Stein gesezt, theils und noch mehr die Notiz, daſs er mit den Weibern geredet haben soll, macht diese Hypothese unzureichend. Man hat sie deſswegen durch die Annahme zu ergänzen gesucht, der hohe Gedanke, Jesus sei auferstanden, welcher aus Veranlassung des leergefundenen Grabs in den Frauen entstand, und allmählig der anfänglichen Zweifel Meister wurde, sei von den Frauen nach orientalischer Denk- und Redeweise einem Engel zugeschrieben worden [21]). Wie aber, daſs in sämmtlichen Evangelien die Engel als gekleidet in weisse, strahlende Gewänder dargestellt werden? soll auch das orientalische Bilderrede sein? Der Orientale kann wohl etwa einen guten Gedanken, der ihm kommt, als einen bezeichnen, den ihm ein Engel zugeflüstert habe: aber nun noch die Kleidung und das Aussehen dieses Engels zu beschreiben, das geht über das Maaſs des bloſsen Bildes auch im Orient hinaus. Bei der Beschreibung im ersten Evangelium könnte man etwa den angeblichen Bliz zu Hülfe nehmen und vermuthen, was den Frauen bei'm Anblick desselben durch den Sinn fuhr, das haben sie einem Engel zugeschrieben, welchen sie mit Rücksicht auf jenen Bliz als einen glänzend gekleideten schilderten. Allein nach den übrigen Evangelisten sahen die Weiber die Abwälzung des Steins *ex hypothesi* durch den Bliz nicht mehr mit an, sondern, wie sie in das Grab giengen oder schauten, erschienen ihnen ganz

20) Schuster, in Eichhorn's allg. Biblioth. 9, S. 1054 ff. Ruinöl, in Matth. p. 799.

21) Friedrich, über die Engel in der Auferstehungsgeschichte. In Eichhorn's a. Bibl. 6, S. 700 ff. Ruinöl, a. a. O.

ruhig die weissen Gestalten. Hiernach muſs es etwas im Grabe gewesen sein, was in ihnen den Gedanken an weiſsgekleidete Engel erregte; im Grabe aber lagen nach Lukas und Johannes die weissen Leintücher, in welche der Leichnam Jesu gewickelt gewesen war: diese, welche von den ruhigeren und beherzteren Männern einfach als solche erkannt wurden, konnten, sagt man, von furchtsamen und aufgeregten Weibern in der dunkeln Gruft bei täuschender Morgendämmerung gar wohl für Engel gehalten werden [22]). Doch wie sollten die Frauen, welche doch erwarten muſsten, einen weiſseingewickelten Todten in der Gruft zu finden, durch den Anblick jener Tücher auf so ganz besondere Gedanken gekommen sein, und zwar gerade darauf, was ihnen damals am fernsten lag, dieſs mögen wohl Engel sein, welche die Auferstehung ihres hingerichteten Lehrers ihnen ankündigen wollen? — Wie sonderbar aber, muſste man von anderer Seite her denken, hier so viele künstliche Vermuthungen aufzustellen, was wohl die Engel gewesen sein mögen, da doch unter den vier Berichten zwei uns ausdrücklich sagen, was sie gewesen sind, nämlich natürliche Menschen, wenn ja Markus seinen Engel als νεανίσκον, Lukas die seinigen als ἄνδρας δύο bezeichnet [23]). Wer sollen nun aber diese Männer gewesen sein? Hier ist wieder Thür und Thor geöffnet für die Annahme von geheimen Verbündeten Jesu, welche dieſsmal selbst den Jüngern unbekannt gewesen sein müssten: es werden dieselben gewesen sein, welche bei der sogenannten Verklärungsgeschichte mit ihm zusammenkamen, vielleicht Essener, welche sich weiſs zu kleiden pflegten — und was dergleichen aus der Mode ge-

22) So eine Abhandlung in Eichhorn's a. Bibl. 8, S. 629 ff., und in Schmid's Bibl. 2, S. 345 f.; auch Bauer, hebr. Mythol. 2, S. 259.

23) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 629. 55. 60. 62.

kommene Vermuthungen eines Bahrdtisch-Venturini'schen Pragmatismus mehr sind. Oder will man lieber ein rein zufälliges Zusammentreffen postuliren; oder endlich mit Paulus die Sache in einem Dunkel lassen, aus welchem, sobald man es durch bestimmte Gedanken aufzuhellen versucht, doch immer wieder die Gestalten der geheimen Verbündeten hervortreten? Der richtige Sinn wird auch hier vielmehr die Gestalten der jüdischen Volksvorstellung erkennen, durch welche die urchristliche Tradition die Auferstehung ihres Messias verherrlichen zu müssen glaubte; eine Ansicht, durch welche sich zugleich die Differenzen in Zahl und Erscheinungsweise jener überirdischen Wesen von selbst auf die kunstloseste Weise lösen [24]). Eben hiemit ist aber auch anerkannt, daſs wir in sämmtlichen evangelischen Darstellungen dieser ersten Kunde der Auferstehung nur traditionelle Berichte vor uns haben.

§. 134.

Galiläische und judäische, paulinische und apokryphische Erscheinungen des Auferstandenen.

Wohl die bedeutendste von allen in der Auferstehungsgeschichte vorkommenden Differenzen betrifft die Frage, welches der von Jesu beabsichtigte Hauptschauplaz seiner Erscheinungen nach der Auferstehung gewesen sei? Die beiden ersten Evangelien lassen Jesum noch vor seinem

---

24) Fritzsche, in Marc. z. d. St. Nemo — quispiam primi temporis Christianis tam dignus videri poterat, qui de Messia in vitam reverso nuntium ad homines perferret, quam angelus, Dei minister, divinorumque consiliorum interpres et adjutor. — Dann über die Differenzen in Bezug auf die Anzahl der Engel u. s. f.: Nimirum insperato Jesu Messiae in vitam reditui miracula adjecere alii alia, quae Evangelistae religiose, quemadmodum ab suis auctoribus acceperant, literis mandarunt.

Tode beim Hinausgang an den Ölberg den Jüngern die Zusage machen: μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν (Matth. 26, 32. Marc. 14, 28.); dieselbe Versicherung giebt am Auferstehungsmorgen der Engel den Weibern mit dem Zusatz: ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε (Matth. 28, 7. Marc. 16, 7.), und bei Matthäus ertheilt über alles dieses Jesus in eigener Person den Weibern den Auftrag, den Jüngern zu sagen: ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται (28, 10.). Bei Matthäus wird sofort wirklich die Abreise der Jünger nach Galiläa, und die Erscheinung, welche sie dort von Jesu hatten (die einzige den Jüngern zu Theil gewordene, deren Matthäus gedenkt), gemeldet; Markus bricht, nachdem er die Bestürzung beschrieben, in welche die Engelerscheinung die Frauen versetzt habe, auf die schon erwähnte räthselhafte Art ab, hängt einige Erscheinungen Jesu an, welche, da zwischen der ersten, die als unmittelbar nach der Auferstehung erfolgt, nothwendig in Jerusalem zu denken ist, und den folgenden keine Ortsveränderung bemerkt, und der Zusammenhang mit der früheren Weisung nach Galiläa aufgehoben ist, sämmtlich als Erscheinungen in und um Jerusalem betrachtet werden müssen. Johannes weiß von einer Weisung der Jünger nach Galiläa nichts, und läßt Jesum am Abend des Auferstehungstages und acht Tage später den Jüngern in Jerusalem sich zeigen; doch wird in dem angehängten Schlußkapitel eine Erscheinung am galiläischen See beschrieben. Bei Lukas dagegen ist nicht bl[illegible] von einer galiläischen Erscheinung keine Spur, und Jer[illegible]lem mit der Umgegend zum alleinigen Schauplatz der Christophanieen, welche dieses Evangelium hat, gemacht, sondern es wird auch Jesu, wie er am Abend nach der Auferstehung den versammelten Jüngern in Jerusalem erscheint, die Weisung in den Mund gelegt: ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει (was die A. G. 1, 4. bestimmter negativ durch ἀπὸ Ἰερουσαλήμ μὴ χωρίζεσθαι ausdrückt), ἕως οὗ ἐνδύ-

σημθι δύναμιν ἐξ ὕψους (24, 49.). Hier muſs zweierlei gefragt werden: 1) wie kann Jesus die Jünger zu einer Reise nach Galiläa angewiesen, und ihnen doch zugleich geboten haben, bis Pfingsten in Jerusalem zu bleiben? und 2) wie konnte er sie darauf verweisen, in Galiläa sich ihnen zu zeigen, wenn er doch im Sinn hatte, noch am nämlichen Tag ihnen in und bei Jerusalem zu erscheinen?

Den ersteren Widerspruch, welcher zunächst zwischen Matthäus und Lukas stattfindet, hat Niemand schärfer hingestellt, als der Wolfenbüttler Fragmentist. Ist es wahr, schreibt er, was Lukas sagt, daſs Jesus gleich am ersten Tage seiner Auferstehung seinen Jüngern in Jerusalem erschienen ist, und befohlen hat, da zu bleiben, und nicht von da weg zu gehen bis Pfingsten: so ist es falsch, daſs er ihnen befohlen habe, in derselben Zeit nach dem äussersten Galiläa zu wandern, um ihnen da zu erscheinen, und umgekehrt [1]). Die Harmonisten gaben sich zwar die Miene, als wäre dieser Einwurf unbedeutend, und bemerkten nur kurz, die Anweisung, in einer Stadt zu bleiben, sei kein Stadtarrest, und schlieſse also Spaziergänge und Nebenreisen nicht aus, sondern nur die Verlegung des Wohnsitzes von Jerusalem weg und das Ausgehen in alle Welt zur Predigt des Evangeliums habe Jesus den Jüngern bis zu jenem Termin verbieten wollen [2]). Allein ein Spaziergang ist die Reise von Jerusalem nach Galiläa doch wohl nicht, sondern der weiteste Zug, den der Jude im Inland machen konnte; ebenso wenig war es für die Apostel eine Nebenreise, vielmehr eine Rückreise in ihre Heimath; was aber Jesus durch jene Weisung den Jüngern untersagen wollte, kann weder das Ausgehen in alle Welt zur Verkündigung des Evangeliums gewesen sein, wozu sie vor der Ausgieſsung des Geistes gar keinen Trieb in

1) In Lessing's Beiträgen, a. a. O. S. 443.
2) Michaelis, S. 2591. Reinöl, in Luc. p. 743.

sich verspürten; noch die Verlegung des Wohnsitzes von Jerusalem weg, wo sie nur als festbesuchende Fremde sich aufhielten: sondern eben von der Reise muſs sie Jesus haben zurückhalten wollen, welche zu machen ihnen am nächsten lag, d. h. von der Rückkehr in ihre Heimath Galiläa nach Verfluſs der Festtage. Überdieſs — worüber auch Michaelis gesteht, sich wundern zu müssen — wenn Lukas durch jenes Verbot Jesu die Reise nach Galiläa nicht ausschlieſsen will, warum erwähnt er derselben mit keinem Wort? und ebenso, wenn Matthäus sich bewuſst war, daſs seine Hinweisung nach Galiläa sich mit dem Befehl, in der Hauptstadt zu bleiben, vertrage, warum hat er diesen, sammt den jerusalemischen Erscheinungen, übergangen? gewiſs ein deutlicher Beweis, daſs jeder von beiden einer andern Grundansicht vom Schauplatz der Erscheinungen des auferstandenen Jesus gefolgt ist.

In diesem Gedränge, zwei an demselben Tag gegebene entgegengesetzte Befehle zusammenzureimen, bot die Vergleichung der Apostelgeschichte eine erwünschte Hülfe durch Unterscheidung der Zeiten dar. Hier findet sich nämlich der Befehl Jesu, Jerusalem nicht zu verlassen, in seine letzte Erscheinung, 40 Tage nach der Auferstehung, unmittelbar vor der Himmelfahrt, verlegt; am Schlusse des Lukasevangeliums ist es gleichfalls die letzte mit der Himmelfahrt schlieſsende Zusammenkunft, in welcher jener Befehl ertheilt wird, und wenn man nun gleich, die gedrängte Darstellung des Evangeliums für sich genommen, glauben müſste, das Alles sei noch am Tage der Auferstehung selbst vorgegangen: so ersehe man doch, heiſst es, aus der A. G. desselben Verfassers, daſs zwischen V. 43 und 44. im letzten Kapitel seines Evangeliums die 40 Tage von der Auferstehung bis zur Himmelfahrt mitten inne liegen. Hiemit aber verschwinde auch der scheinbare Widerspruch jener beiden Weisungen: denn gar wohl könne, wer zuerst zwar zu einer Reise nach Galiläa angewiesen

hatte, 40 Tage später, nachdem diese Reise gemacht und man in die Hauptstadt zurückgekehrt war, nunmehr jede weitere Entfernung von da verboten haben [3]). Allein so wenig der zu befahrende Widerspruch verschiedener N. T.-lichen Schriftsteller ein Grund sein darf, von der natürlichen Deutung ihrer Aussprüche abzugehen, so wenig kann man hiezu durch die Furcht berechtigt sein, es möchte sonst ein und derselbe Autor in verschiedenen Schriften sich widersprechen, da, wenn die eine etwas später als die andere geschrieben ist, der Schriftsteller in der Zwischenzeit über Manches anders berichtet worden sein kann, als er es bei Abfassung der ersten Schrift war. Dass dies in Bezug auf die Begebenheiten vor und zunächst nach der Auferstehung bei Lukas wirklich der Fall war, werden wir z. B. aus der Vergleichung von Luc. 24, 52. mit A. G. 1, 13. später noch sehen: womit denn jeder Grund verschwindet, zwischen das ἔρχεσθε V. 43. und εἶπε δὲ V. 44. gegen den Augenschein eines unmittelbaren Zusammenhangs beinahe 6 Wochen Zwischenzeit einzuschieben, ebenso aber auch die Möglichkeit, die entgegengesetzten Befehle Jesu bei Matthäus und Lukas durch Unterscheidung der Zeiten zu vereinigen.

Indess, gesetzt auch, dieser Widerspruch liesse sich auf irgend eine Weise heben, so würden dennoch, selbst ohne jenen ausdrücklichen Befehl, welchen Lukas meldet, auch die blossen Fakta, wie sie bei ihm und seinem Vormann und Nachfolger erzählt sind, mit der Weisung, welche Jesus bei Matthäus den Jüngern ertheilt, unvereinbar bleiben. Denn haben ihn, fragt der Wolfenbüttler, die sämmtlichen Jünger zu zweien Malen in Jerusalem gesehen, gesprochen, betastet und mit ihm gegessen: wie kann es sein, dass sie, um ihn zu sehen, die weite Reise nach Galiläa haben

3) Schleiermacher, über den Lukas, S. 299 f. Paulus, S. 910

thun müssen[4])? Die Harmonisten erwiedern zwar dreist, damit, dafs Jesus den Jüngern sagen lasse, in Galiläa werden sie ihn sehen, sei keineswegs gesagt, dafs sie ihn sonst nirgends, namentlich nicht in Jerusalem, sehen würden[5]). Allein, so wenig, wer zu mir sagt: geh' nach Rom, dort wirst du den Pabst sehen, meinen kann, der Pabst werde zwar zuvor noch durch meinen jetzigen Aufenthaltsort kommen, und da von mir gesehen werden können, hernach aber soll ich auch noch nach Rom gehen, um ihn dort wieder zu sehen: so wenig würde der Engel bei Matthäus und Markus, wenn er von der jerusalemischen Erscheinung noch am nämlichen Tage etwas geahnt hätte, den Jüngern gesagt haben: geht nach Galiläa, dort wird sich euch Jesus zeigen, sondern: seid nur getrost, hierselbst in Jerusalem werdet ihr ihn vor Abend noch zu sehen bekommen. Wozu die Verweisung auf das Entferntere, wenn ein gleichartiges Näheres dazwischenlag? und wozu eine Bestellung der Jünger nach Galiläa durch die Weiber, wenn Jesus vorhersah, am nämlichen Tage noch die Jünger persönlich zu sprechen? Mit Recht beharrt die neuere Kritik auf dem, was schon Lessing geltend gemacht hat[6]), dafs kein Vernünftiger seinen Freunden durch eine dritte Person eine spätere Zusammenkunft zu freudigem Wiedersehen an einem entfernten Ort anberaumen lasse, wenn er noch an demselben Tag und öfters am gegenwärtigen Orte sie zu sehen gewifs sei[7]). Kann mithin der Engel und Jesus selbst, als sie am Morgen durch die Frauen die Jünger nach Galiläa beschieden, noch nichts davon gewufst

4) a. a. O. S. 486.

5) Gratzmacher, Vorlesungen über Hermeneutik des N. T., mit Anwendung auf die Leidens- und Auferstehungsgesch. Christi, herausgegeben von Steudel, S. 314.

6) Duplik, Werke, 24. Band, S. 254.

7) Schleiermacher, über den Ursprung des ersten kanon. Evang., S. 171.

haben, dafs er am Abend desselben Tags bei und in Jerusalem sich ihnen zeigen werde: so mufs er also am Morgen noch im Sinne gehabt haben, sogleich nach Galiläa zu gehen, im Verlaufe des Tags aber auf andre Gedanken gekommen sein. Von jenem anfänglichen Vorsatz findet sich nach Paulus[8]) auch bei Lukas eine Spur, in der Wanderung Jesu nach dem in der Richtung gegen Galiläa hin gelegenen Emmaus; als Grund der Abänderung des Plans aber vermuthet derselbe Ausleger, welchem hierin Olshausen beistimmt[9]), den Unglauben der Jünger, wie er sich Jesu namentlich bei Gelegenheit des Gangs nach Emmaus zu erkennen gegeben hatte. Wie sich eine solche irrige Berechnung von Seiten Jesu mit der orthodoxen Ansicht von seiner Person vertrage, möge hiebei Olshausen zusehen; aber auch rein menschlich betrachtet, liegt kein genügender Grund jener Umstimmung vor. Namentlich seit Jesus von den beiden Emmaustischen Jüngern erkannt worden war, durfte er gewifs sein, dafs das Zeugnifs der Männer die Aussage der Weiber so beglaubigen würde, um die Jünger wenigstens mit glimmenden Funken des Glaubens und der Hoffnung nach Galiläa zu führen. Überhaupt aber, wenn eine Umstimmung, und eine Verschiedenheit des Plans Jesu vor und nach derselben stattfand: warum giebt dann kein Evangelist von einem solchen Wendepunkt Nachricht, sondern spricht Lukas so, wie wenn er von dem ursprünglichen Plan; Matthäus, wie wenn er von einer späteren Abänderung desselben nichts wüfste; Johannes, als ob der Hauptschauplatz der Erscheinungen des Auferstandenen Jerusalem gewesen, und er nur nachträglich auch einmal nach Galiläa gekommen wäre; endlich Markus so, dafs man wohl sieht, er hat die anfängliche Weisung nach Galiläa, welche er aus Matthäus, und die fol-

8) ex. Handb. 3, b, S. 835.
9) h. Comm. 2, S. 534.

genden Erscheinungen in Jerusalem und der Umgegend, welche er aus Lukas, und woher sonst noch, schöpfte, auf keine Weise zu vereinigen gewufst oder auch nur gesucht, sondern sie roh und widersprechend, wie er sie fand, zusammengestellt?

Mufs man demnach mit der neuesten Kritik des Matthäusevangeliums den Widerspruch zwischen diesem und den übrigen in Bezug auf die Lokalität der Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung anerkennen: so fragt es sich, ob man derselben auch darin beistimmen kann, dafs sie ohne Weiteres die Darstellung des ersten Evangeliums gegen die der übrigen aufgiebt? [10]) Stellen wir, abgesehen von vorausgesetztem apostolischen Ursprung des einen oder andern Evangeliums, die Frage: welche der beiden abweichenden Darstellungen eignet sich mehr dazu, als traditionelle Um- und Weiterbildung der andern angesehen zu werden? so können wir hier, ausser der allgemeinen Beschaffenheit der Erzählungen, noch auf einen einzelnen Punkt sehen, an welchem beide sich auf charakteristische Weise berühren. Dies ist die Anrede der Engel an die Frauen, in welcher nach sämmtlichen Synoptikern Galiläa's erwähnt wird, aber auf verschiedene Weise. Bei Matthäus sagt der Engel, wie schon erwähnt, von Jesu: *προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν — ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν* (28, 7.). Bei Markus sagt er dasselbe, nur dafs er statt des letzteren Zusatzes, durch welchen bei Matthäus der Engel seine eigenen Worte den Frauen einprägen will, den Zusatz hat: *καθὼς εἶπεν ὑμῖν*, mit welchem er sie auf die frühere Vorhersage Jesu über diesen Gegenstand zurückweist. Vergleichen wir zunächst diese beiden Darstellungen: so könnte leicht das bekräftigende *εἶπον ὑμῖν* überflüssig und nichtssagend erscheinen, und dagegen die Zurückweisung auf

10) Wie Strauss, über das Abendmahl, S. 321. Schleiermachers, a. a. O.

Jesu frühere Vorhersagung durch εἶπεν passender, und darauf könnte man die Vermuthung begründen, dafs hier vielleicht Markus das Richtige und Ursprüngliche, Matthäus aber ein nicht ohne Mifsverständnifs Abgeleitetes habe [11]). Ziehen wir nun aber auch den Bericht des Lukas in die Vergleichung herein: so wird auch hier, wie bei Markus, durch ein μνήσθητε, ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, λέγων κ. τ. λ. auf eine frühere Vorhersage Jesu zurückgewiesen, aber nicht auf eine nach Galiläa weisende, sondern auf eine in Galiläa gegebene. Hier fragt sich: ist es wahrscheinlicher, dafs das ursprünglich zur Bestimmung des Lokals, in welchem die Weissagung der Auferstehung gegeben wurde, hinzugesetzte Galiläa später irrig als Bestimmung desjenigen Lokals, wo der Auferstandene erscheinen wollte, umgedeutet worden ist, oder umgekehrt? Dieſs muſs sich darnach entscheiden, in welcher von beiden Stellungen die Erwähnung Galiläa's inniger in den Zusammenhang paſst. Dafs nun bei Verkündigung der Auferstehung Alles darauf ankam, ob und wo der Auferstandene zu sehen sei, erhellt von selbst; weniger lag, wenn auf eine frühere Weissagung zurückgewiesen werden sollte, daran, wo diese gegeben worden war. Hienach könnte man schon von dieser Vergleichung der Stellen aus es wahrscheinlicher finden, dafs es ursprünglich geheifsen haben möge, der Engel habe die Jünger nach Galiläa gewiesen, um dort den Auferstandenen zu sehen (Matth.); hierauf aber, als die Erzählungen von jüdäischen Erscheinungen Jesu die galiläischen verdrängt hatten, habe man das Galiläa in der Engelrede dahin umgestellt, dafs es nun hieſs, schon in Galiläa habe Jesus seine Auferstehung vorhergesagt (Lukas); worauf dann Markus vermittelnd eingetreten zu sein scheint, indem er mit

11) Weswegen Meyer, S. 118 f., auch bei Matthäus εἶπεν für die ursprüngliche Lesart hält.

Lukas das ἐκεῖ, in ἐκεῖν verwandelt, auf Jesum bezog, Galiläa aber mit Matthäus als Schauplatz nicht der früheren Vorhersagung, sondern der bevorstehenden Erscheinung Jesu beibehielt.

Ziehen wir hierauf die allgemeine Beschaffenheit der beiden Erzählungen und die Natur der Sache in Betracht, so stehen der Annahme, dafs Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern wirklich mehreremale in und bei Jerusalem erschienen sei, die Kunde hievon aber aus der Tradition, wie sie dem ersten Evangelium zum Grunde lag, sich verloren habe, dieselben Schwierigkeiten entgegen, und die entgegengesezte hat eben so viel für sich, wie wir dieſs bei einer früheren Untersuchung in Bezug auf die mehreren Festreisen und jüdäischen Aufenthalte Jesu gefunden haben [12]). Dafs die jerusalemischen Erscheinungen des Auferstandenen in Galiläa, wo dieser Voraussetzung nach die Matthäustradition sich bildete, unabsichtlich, also durch völliges Verschwinden der Kunde von denselben, in Vergessenheit gekommen wären, läfst sich bei der Wichtigkeit gerade dieser Erscheinungen, welche, wie die vor den versammelten Eilfen und vor Thomas, die sichersten Zeugnisse für die Realität der Auferstehung enthielten, und bei dem organisirenden Einfluſs der Gemeinde in Jerusalem, nicht wohl denken; dafs man aber in Galiläa von den jüdäischen Erscheinungen Jesu zwar gewufst, der Verfasser des ersten Evangeliums aber sie absichtlich verschwiegen haben sollte, um seiner Provinz allein die Ehre derselben zu erhalten, dieſs sezt einen galiläischen Particularismus, eine Opposition der dortigen Christen gegen die Gemeinde zu Jerusalem voraus, wovon uns jede geschichtliche Spur abgeht. Das andre Mögliche hingegen, dafs vielleicht, nachdem ursprünglich blofs galiläische Erscheinungen des Auferstandenen bekannt ge-

12) 1. Band, S. 440 f.

wesen waren, in der Überlieferung allmählig immer mehr judäische und jerusalemische hinzugefügt, und durch diese endlich jene ganz verdrängt worden sein mögen, läfst sich durch mancherlei Gründe zur Wahrscheinlichkeit erheben. Schon der Zeit nach war die Kunde von der Auferstehung Jesu um so schlagender, je unmittelbarer seine Erscheinungen auf Begräbniſs und Wiederbelebung gefolgt waren: sollte er aber erst in Galiläa erschienen sein, so fand eine solche unmittelbare Aufeinanderfolge nicht statt; ferner war es eine natürliche Vorstellung, daſs sich die Auferstehung Jesu an Ort und Stelle seines Todes durch Erscheinungen documentirt haben müsse; endlich aber der Vorwurf, daſs Jesus nach seiner angeblichen Wiederbelebung nur den Seinigen, und zwar in einem Winkel von Galiläa, erschienen sei, war dadurch einigermaſsen zurückgewiesen, wenn man sich darauf berufen konnte, daſs er vielmehr in der Hauptstadt, mitten unter seinen ergrimmten Feinden, aber freilich von diesen weder zu sehen noch zu greifen, als Auferstandener gewandelt habe. Hatte man aber einmal mehrere Erscheinungen Jesu nach Judäa und Jerusalem verlegt, so verloren die galiläischen ihre Wichtigkeit, und konnten hinfort entweder in der untergeordneten Weise, wie im vierten Evangelium, nachgetragen werden, oder auch, wie im dritten, ganz ausfallen. Da diesem, vom Standpunkt möglicher Sagenbildung aus sich ergebenden Resultat hier nicht wie oben in der Untersuchung über den Schauplaz der Wirksamkeit des lebenden Jesus vom Gesichtspunkt der Verhältnisse und Absichten Jesu aus ein umgekehrtes sich entgegensezt: so brauchen wir hier die Entscheidung nicht dahingestellt zu lassen, sondern dürfen im Widerspruch gegen die jetzige Kritik zu Gunsten des ersten Evangeliums entscheiden, dessen Bericht über das Erscheinen des Auferstandenen ohnehin als der einfachere und minder schwierige sich empfehlen wird.

Was nun die Erscheinungen des auferstandenen Jesus im Einzelnen betrifft, so hat deren das erste Evangelium zwei: eine am Auferstehungsmorgen vor den Frauen (28, 9. f.), und eine, unbestimmt wann, vor den Eilfen in Galiläa (28, 16. ff.). Markus hat, in übrigens bloſs summarischer Angabe, drei: die erste, welche am Morgen der Auferstehung der Maria Magdalena (16, 9. f.), eine andere, welche zwei auf's Land gehenden Jüngern (16, 12.), und eine dritte, welche den zu Tische sitzenden Eilfen, ohne Zweifel in Jerusalem, zu Theil geworden ist (16, 14.). Lukas erzählt zwar nur zwei Erscheinungen: die vor den Emmauntischen Jüngern am Auferstehungstag (24, 13. ff.) und die lezte, vor den Eilfen und andern Jüngern zu Jerusalem, nach 24, 36. ff. am Abend desselben Tags, nach A. G. 1, 4. ff. vierzig Tage später; aber wenn den Emmauntischen Wanderern bei ihrem Eintritt zu den Aposteln diese, noch ehe Jesus in ihre Mitte getreten ist, entgegenrufen: ἠγέρθη ὁ Κύριος ὄντως, καὶ ὤφθη Σίμωνι (24, 34.): so wird hier eine dritte Erscheinung vorausgesezt, welche dem Petrus allein zu Theil geworden war. Johannes hat vier dergleichen Erscheinungen: die erste, welche der Maria Magdalena am Grabe zu Theil wurde (20, 14. ff.); die zweite, welche die Jünger zu Jerusalem bei verschlossenen Thüren hatten (20, 19. ff.); die dritte, acht Tage später, ebenfalls in Jerusalem, bei welcher Thomas sich überzeugte (20, 26. ff.); die vierte, unbestimmt wann, am galiläischen See (21.). Hier ist nun aber auch eine Nachricht des Apostels Paulus zu berücksichtigen, welcher 1 Kor. 15, 5. ff., wenn man die ihm selbst zu Theil gewordene Christophanie abrechnet, fünf Erscheinungen des Auferstandenen aufzählt, ohne sie jedoch näher zu beschreiben: zuerst eine dem Kephas gewordene; dann eine vor den Zwölfen; hierauf eine vor mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal; weiter eine vor Jakobus, und endlich eine vor sämmtlichen Aposteln.

Wie fügen wir nun diese verschiedenen Erscheinungen in einander ein? Den Anspruch darauf, die erste zu sein, macht bei Johannes, und ausdrücklicher noch bei Markus, die der Maria Magdalena zu Theil gewordene. — Die zweite müsste das Zusammentreffen Jesu mit den vom Grab zurückkehrenden Weibern, bei Matthäus, gewesen sein; da aber unter diesen Magdalena gleichfalls war, und keine Spur vorhanden ist, dass sie schon vorher den Auferstandenen hätte gesehen gehabt: so können, wie bereits bemerkt, diese beiden Erscheinungen nicht auseinandergehalten werden, sondern wir haben über Eine und dieselbe eine schwankende Relation. Dass Paulus, welcher in der angeführten Stelle spricht, als wollte er alle Erscheinungen des wiederbelebten Christus aufzählen, von denen er wusste, die bezeichnete übergeht, kann man daraus erklären, dass er Weiber nicht als Zeugen aufführen wollte. Da die Ordnung, in welcher er seine Christophanien wiedergiebt, der Reihe von εἶτα und ἔπειτα und dem Schluss mit ἔσχατον nach zu urtheilen, die Zeitfolge zu sein scheint [15]): so wäre nach ihm die Erscheinung vor Kephas die erste einem Manne zu Theil gewordene gewesen. Diess würde sich mit der Darstellung des Lukas gut vertragen, bei welchem den Emmauntischen Wanderern bei ihrem Eintritt die Jünger zu Jerusalem mit der Nachricht entgegenkommen, dass Jesus wirklich auferstanden und dem Simon erschienen sei, was möglicherweise noch vor dem Zusammentreffen mit jenen beiden der Fall gewesen sein könnte. — Als die nächste Erscheinung müsste aber hierauf nach Lukas die zuletzt genannte gezählt werden, welche Paulus nicht erwähnen würde, etwa weil er nur die Aposteln zu Theil gewordenen, und von den übrigen bloss solche, welche vor grösseren Massen erfolgt waren, aufzuführen gedachte, oder wahrscheinlicher, weil er von

15) s. Baasen's Commentar z. d. St.

derselben nichts wufste. Markus 16, 12. f. meint offenbar dieselbe Erscheinung: der Widerspruch, dafs, während bei Lukas die versammelten Jünger den von Emmaus Kommenden mit dem gläubigen Ruf: ἠγέρθη ὁ Κύριος κ. τ. λ. entgegentreten, bei Markus die Jünger auch auf die Nachricht jener beiden hin noch nicht geglaubt haben sollen, rührt wohl nur von einer Übertreibung des Markus her, welcher den Contrast der überzeugendsten Erscheinungen Jesu mit dem fortdauernden Unglauben der Jünger nicht aus den Händen lassen will. — An die Emmauntische schliefst sich bei Lukas unmittelbar die Erscheinung Jesu in der Versammlung der ἕνδεκα und anderer an. Diese hält man gemeiniglich für identisch mit der paulinischen Erscheinung vor den δώδεκα, und mit dem, was Johannes berichtet, dafs am Abend nach der Auferstehung Jesus bei verschlossenen Thüren zu den Jüngern, in deren Versammlung übrigens Thomas fehlte, eingetreten sei. Hiegegen darf man zwar das ἕνδεκα des Lukas, da doch nach Johannes nur zehn Apostel dabei gewesen sind, ebenso wenig urgiren, als bei Paulus das δώδεκα, wo doch in jedem Fall Judas abgerechnet werden mufs; auch scheint die bei den beiden Evangelisten ganz gleiche Beschreibung des Herbeikommens Jesu durch ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν und ἔστη εἰς τὸ μέσον, und die Anführung des Grufses: εἰρήνη ὑμῖν, auf Identität beider Erscheinungen hinzuweisen; indefs, wenn man bedenkt, wie das Betasten des Leibes Jesu, welches bei Johannes erst in die acht Tage spätere Erscheinung fällt, und das Essen vom Bratfisch, welches Johannes erst bei der noch späteren galiläischen Erscheinung hat, von Lukas in jene jerusalemische am Tag der Auferstehung verlegt wird: so erhellt, dafs — wie man nun sagen will — entweder der dritte Evangelist hier mehrere Vorgänge in Einen zusammengezogen, oder der vierte Einen in mehrere auseinander geschlagen hat. Diese jerusalemische Erscheinung vor den Aposteln könnte aber, wie

oben bemerkt, nach Matthäus gar nicht stattgehabt haben, da dieser Evangelist die ἔνδεκα, um Jesum zu sehen, nach Galiläa wandern läfst. Markus und Lukas knüpfen an dieselbe die Himmelfahrt an, schliefsen also alle späteren Erscheinungen aus. — Der Apostel Paulus hat als die nächste Erscheinung die vor 500 Brüdern, welche man gewöhnlich mit derjenigen für identisch hält, die Matthäus auf einen Berg in Galiläa verlegt [14]): allein bei dieser sind nur die ἔνδεκα als gegenwärtig angegeben, und auch die Gespräche, welche Jesus mit ihnen führt, scheinen, als vorwiegend amtliche Instruktionen, mehr für diesen engeren Kreis zu passen. — Demnächst führt Paulus eine dem Jakobus zu Theil gewordene Erscheinung auf, von der auch im Hebräerevangelium des Hieronymus sich eine apokryphische Nachricht findet, nach welcher sie aber die erste von allen gewesen sein müfste [15]). — Hierauf wäre für jene Erscheinung Raum, bei welcher dem vierten Evangelium zufolge acht Tage nach der Auferstehung Jesu Tho-

---

14) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 897. Olshausen 2, S. 541.

15) Hieron. de viris illustr. 2: Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos, — post resurrectionem Salvatoris refert: Dominus autem, postquam dedisset sindonem servo sacerdotis (wahrscheinlich in Bezug auf die Wache am Grab, welche hier aus einer römischen zu einer priesterlichen gemacht wäre; s. Credner, Beiträge zur Einleitung in das N. T. S. 406 f.) ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus (wie undenkbar ein solches Gelübde bei der Hoffnungslosigkeit der Jünger, darüber vergl. Neander, S. 122.). Rursusque post paululum: Afferte, ait Dominus, mensam et panem. Statimque additur: Tulit panem et benedixit ac fregit, et dedit Jacobo justo et dixit ei: frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus.

mas überzeugt worden sein soll; womit Paulus genau übereinstimmen würde, wenn wirklich sein τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (V. 7.), vor welchen er seine fünfte Erscheinung vorgehen läfst, von einer Plenarversammlung der Eilfe, im Unterschied von der früheren, bei welcher Thomas gefehlt hatte, zu verstehen wäre: was aber, weil Paulus auch diese als eine Erscheinung vor τοῖς δώδεκα bezeichnet hatte, unmöglich angeht, sondern der Apostel versteht sowohl unter δώδεκα als unter οἱ ἀπόστολοι πάντες die sämmtlichen, damals übrigens um Einen Mann unvollzähligen Apostel im Gegensatz gegen die einzelnen Individuen (Kephas und Jakobus), von welchen er beidemale unmittelbar vorher als von solchen gesprochen hatte, denen eine Christophanie zu Theil geworden. Soll aber dennoch die fünfte paulinische Erscheinung Jesu mit der dritten johanneischen identisch sein: so würde nur um so deutlicher erhellen, dafs die vierte paulinische, vor den 500 Brüdern, nicht die galiläische des Matthäus sein kann. Da nämlich bei Johannes die dritte in Jerusalem statt fand, die vierte aber in Galiläa: so müfsten also Jesus und die Zwölfe nach den ersten jerusalemischen Erscheinungen nach Galiläa gegangen und auf dem Berge zusammengekommen sein; hierauf hätten sie sich wieder nach Jerusalem begeben, wo Jesus sich dem Thomas zeigte; dann wieder nach Galiläa, wo die Erscheinung am See erfolgte; endlich zur Himmelfahrt wieder nach Jerusalem. Um diefs zwecklose Hinundherwandern zu vermeiden, und doch jene beiden Erscheinungen combiniren zu können, verlegt Olshausen die Erscheinung vor Thomas nach Galiläa: ein unerlaubter Gewaltstreich, da nicht nur zwischen dieser und der vorhergehenden, eingestandnermafsen jerusalemischen, Erscheinung keiner Ortsveränderung gedacht, sondern der Versammlungsort ganz auf dieselbe Weise beschrieben ist, ja der Zusatz: τῶν θυρῶν κεκλεισμένων, nur an die Hauptstadt denken läfst, weil in dem von priesterlichem Hafs gegen

Jesum weniger inficirten Galiläa sich der Grund jenes Verschliefsens, der φόβος τῶν Ἰουδαίων, nicht ebenso denken läfst. — Erst da also, wo mit der acht Tage nach der Auferstehung erfolgten die frühern judäischen Erscheinungen zu Ende sind, bekämen wir Raum, die galiläischen des Matthäus und Johannes einzufügen. Mit diesen hat es nun aber die eigene Bewandtnifs, dafs jede von beiden die erste, und die des Matthäus noch ausserdem zugleich die lezte zu sein den Anspruch macht [16]). Durch seine ganze Darstellung nicht nur, sondern ausdrücklich durch den Zusaz: οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰ. zu dem galiläischen ὄρος, auf welches die Eilfe giengen, bezeichnet Matthäus diese Erscheinung als diejenige, auf welche Jesus am Auferstehungsmorgen, zuerst durch den Engel, dann persönlich, verwiesen hatte; nun aber verabredet man nicht eine zweite Zusammenkunft in einer Gegend, indem man die erste unbestimmt läfst: folglich mufs, da ein unvorhergesehenes früheres Zusammentreffen bei der evangelischen Vorstellung von Jesu sich nicht denken läfst, jene Zusammenkunft, weil die verabredete, auch die erste galiläische gewesen sein. Kann somit die Erscheinung am See Tiberias bei Johannes unmöglich vor die auf dem Berg bei Matthäus gesezt werden: so will die leztere jene ebensowenig nach sich dulden, da sie einen förmlichen Abschied Jesu von seinen Jüngern enthält; auch wüfste man gar nicht, wie man die johanneische Erscheinung nach der eigenen Angabe des Evangelisten als die dritte φανέρωσις des auferstandenen Christus vor seinen μαθηταῖς (21, 14.) herausbringen wollte, wenn auch noch jene des ersten Evangeliums ihr vorangegangen sein sollte. Indefs, auch wenn man jene voranstellt, bleibt die Verlegenheit mit dieser johanneischen Erzählung grofs genug. Zwar die Erscheinungen vor den Weibern dürfen wir abrechnen, weil

16) Lassen, Duplik, S. 199 ff.

Johannes selbst die der Magdalena zu Theil gewordene wohl erzählt, aber nicht zählt: nun aber, wenn wir die dem Kephas gewordene als die erste zählen, und die Emmauntische als die zweite: so würde zwischen diese und die vor den Eilfen am Abend des Auferstehungstags in Jerusalem diese galiläische als die dritte fallen, was eine ganz unmöglich schnelle Ortsveränderung voraussetzen würde; ja, wenn jene Erscheinung vor den versammelten Eilfen diejenige ist, bei welcher nach Johannes Thomas fehlte: so fiele die dritte Erscheinung bei Johannes vor seine erste. Vielleicht aber, wenn wir den Ausdruck: ἐφανερώθη τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ betrachten, dürfen wir nur solche Erscheinungen von Johannes gezählt uns denken, welche vor mehreren Jüngern zugleich sich ereigneten, so dafs also die Erscheinungen vor dem einzigen Petrus und Jakobus abzurechnen wären. Dann wäre als die erste zu zählen die den beiden Emmauntischen Jüngern gewordene, als die zweite die vor den versammelten Eilfen am Abend des Auferstehungstags: so dafs nunmehr in die acht Tage zwischen dieser und der vor Thomas die Reise nach Galiläa zwar etwas bequemer fiele, aber auch so die dritte Erscheinung bei Johannes wenigstens vor seine zweite. Es erschienen also wohl dem Verfasser des vierten Evangeliums zwei Jünger, wie die, denen Jesus auf dem Weg nach Emmaus begegnete, als eine zu geringe Zahl, um eine nur so vielen zu Theil gewordne Christophanie als ein φανερῶσθαι τοῖς μαθηταῖς zu zählen. Dann wäre also der Eintritt in die Jüngerversammlung am Abend die erste Erscheinung; hierauf wären die 500 Brüder, welchen sich Jesus auf Einmal zeigte, gewifs zahlreich genug, um in Anschlag gebracht zu werden: so dafs also nach dieser, dann aber immer wieder vor der dem Thomas und den ἀποστόλοις πᾶσι gewordenen, welche Johannes als die zweite zählt, seine dritte, die galiläische, eingeschoben werden müfste. Vielleicht aber ist jene Erscheinung Jesu vor den

Fünfhunderten später zu setzen, so dafs nach jenem Eintritt Jesu in die Jüngerversammlung zunächst die Scene mit Thomas, nach dieser die am galiläischen See, und hierauf erst der den Fünfhunderten gewährte Anblick folgen würde. Dann aber müfste, wenn doch die Erscheinung vor Thomas dieselbe sein soll mit der fünften bei m Apostel Paulus, dieser die beiden lezten Erscheinungen, welche er aufzählt, umgestellt haben, wozu doch kein Grund vorhanden war: vielmehr lag es näher, die Erscheinung vor 500 Brüdern, als die gewichtigste, zulezt zu stellen. Es bliebe also nichts übrig, als zu sagen, Johannes habe unter den μαθηταῖς immer nur eine gröfsere oder kleinere Versammlung von Aposteln verstanden, unter den Fünfhunderten aber seien keine Apostel gewesen, defswegen habe er auch diese übergangen, und so mit Recht die Erscheinung am See Tiberias als die dritte gezählt: wenn diese nämlich vor der auf dem galiläischen Berge stattgefunden haben könnte, was nach dem Obigen undenkbar ist. Es bleibt also nichts übrig, als zu bekennen, der vierte Evangelist zähle nur diejenigen Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern, welche er selbst erzählt hatte, und davon wird der Grund schwerlich gewesen sein, dafs ihm die übrigen aus irgend welchen Ursachen minder bedeutend schienen, sondern, dafs er nichts von denselben wufste. Wie denn auch wiederum Matthäus mit seiner lezten galiläischen Erscheinung nichts von den jerusalemischen des Johannes gewufst haben kann; denn wenn sich in der ersten von diesen beiden zehn Apostel, in der zweiten aber selbst Thomas von der Realität der Auferstehung Jesu überzeugt hatten: so konnten nicht bei jener späteren Erscheinung auf dem galiläischen Berge noch einige von den Eilfen Zweifel haben (οἱ δὲ ἐδίσταασαν V. 17.). Endlich aber, wenn Jesus hier seinen Jüngern schon die lezten Befehle, lehrend und taufend in alle Welt zu gehen, und die Zusage, alle Tage bis zum Ende des gegenwärtigen Äon bei ih-

nen zu sein, was ganz Worte eines Scheidenden sind, gegeben hatte: so kann er nicht später noch einmal, wie die Apostelgeschichte im Eingang meldet, bei Jerusalem ihnen die letzten Aufträge ertheilt, und Abschied von ihnen genommen haben. Nach dem Schlusse des Lukasevangeliums fällt dieser Abschied im Gegentheil viel früher, als er nach Matthäus zu denken wäre, und der Schluss des Markusevangeliums legt dem noch am Tag der Auferstehung zu Jerusalem von seinen Jüngern Scheidenden zum Theil dieselben Worte in den Mund, welche nach Matthäus in Galiläa, und jedenfalls später als am Auferstehungstag, gesprochen sind. Darauf, dass die zwei Bücher des Einen Lukas in Bezug auf den Zeitraum, während dessen Jesus nach seiner Auferstehung noch erschien, so weit von einander abgehen, dass das eine diesen Zeitraum als eintägig, das andere als vierzigtägig bestimmt, kann erst tiefer unten nähere Rücksicht genommen werden.

Wenn so die verschiedenen evangelischen Referenten der Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung nur in wenigen derselben zusammenstimmen; wenn die Lokalbezeichnung des einen die von den übrigen berichteten Erscheinungen ausschliefst; die Zeitbestimmung eines andern für die Erzählungen der übrigen keine Frist lässt; die Zählung eines Dritten ohne alle Rücksicht auf die andern angelegt ist; endlich unter mehreren von verschiedenen Referenten berichteten Erscheinungen jede die letzte sein will, und doch mit den übrigen nichts gemein hat: so müsste man absichtlich blind sein wollen, wenn man nicht anerkennen würde, dass keiner der Berichterstatter das, was der andere berichtet, kannte und voraussetzte, dass jeder die Sache wieder anders gehört hatte, dass somit über die Erscheinungen des auferstandenen Jesus frühzeitig nur schwankende und vielfach variirte Gerüchte im Umlauf waren [17]).

17) Vgl. Hasse, bibl. Theol. 1, S. 234 f.

Dadurch wird übrigens die Stelle aus dem ersten Korintherbrief nicht erschüttert, welcher, unzweifelhaft ächt, etwa um das Jahr 59 nach Christo, mithin noch keine 30 Jahre nach seiner Auferstehung, geschrieben ist [18]). Dieser Nachricht müssen wir das glauben, dafs viele zur Zeit der Abfassung des Briefs noch lebende Mitglieder der ersten Gemeinde, namentlich die Apostel, überzeugt waren, Erscheinungen des auferstandenen Christus gehabt zu haben. Da jedoch Paulus keine dieser Erscheinungen näher beschreibt, so ist aus ihm über die Abweichung der Evangelisten, namentlich in Hinsicht der Lokalität, keine Entscheidung zu entnehmen.

§. 135.

Die Qualität des Leibs und Wandels Jesu nach der Auferstehung.

Wie haben wir uns nun aber diese Fortsetzung des Lebens Jesu nach der Auferstehung, und namentlich die Beschaffenheit seines Leibes in dieser Periode, vorzustellen? Zu dem Ende müssen wir die einzelnen Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen noch einmal durchsehen. Nach Matthäus begegnet (ἀπήντησεν) Jesus am Auferstehungsmorgen den vom Grabe zurückeilenden Weibern, sie erkennen ihn, umfassen verehrungsvoll seine Füfse, worauf er zu ihnen spricht. Bei der zweiten Zusammenkunft auf dem galiläischen Berge sehen ihn die Jünger (ἰδόντες), doch zweifeln einige noch, und auch hier spricht Jesus zu ihnen. Von der Art, wie er kam und gieng, wird hier nichts Näheres gesagt. Bei Lukas gesellt sich Jesus zu zwei Jüngern, die auf dem Weg von Jerusalem in das benachbarte Dorf Emmaus waren (ἐγγίσας συνεπορεύετο αὐτοῖς); diese erkennen ihn unterwegs nicht, was Lukas einem durch höhere Einwirkung in ihnen her-

18) DE WETTE, Einl. in das N. T. §. 132.

vorgebrachten subjektiven Hindernifs (*οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο, τὸ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν*), und erst Markus, der dieses Ereignifs in wenige Worte zusammendrängt, einer objektiven Veränderung seiner Gestalt zuschreibt (*ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ*). Auf dem Weg unterhält sich Jesus mit den beiden, begleitet sie nach der Ankunft im Dorf auf ihre Einladung in ihr Quartier, setzt sich mit ihnen zu Tische und übernimmt nach seiner Gewohnheit das Brechen und Vertheilen des Brotes. In diesem Augenblick weicht von den Augen der Jünger der wunderbare Bann, und sie erkennen ihn [1]: aber in demselben Moment wird er ihnen plözlich unsichtbar (*ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' αὐτῶν*). Ebenso plözlich, wie er hier verschwand, scheint er sich unmittelbar nachher in der Versammlung der Jünger gezeigt zu haben, wenn es heifst, er sei mit Einem Male in ihrer Mitte gestanden (*ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν*), und sie, hierüber erschrocken, haben geglaubt, einen Geist zu sehen. Um ihnen diese ängstigende Meinung zu benehmen, zeigte ihnen Jesus seine Hände und Füfse, und forderte sie zum Betasten auf, damit sie durch die Wahrnehmung seines *σάρκα καὶ ὀστέα* enthaltenden Leibes sich überzeugen könnten, dafs er kein Gespenst sei; auch liefs er sich ein Stück Bratfisch und etwas von einem Honigkuchen geben, und verzehrte es vor ihren Augen, worauf sich Petrus in der A. G. einmal zu berufen scheint, wenn er sich und die übrigen Jünger Jesu als solche bezeichnet, *οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* (10, 41.). Die dem Simon zu Theil gewordene Erscheinung läfst Lukas durch *ὤφθη* bezeichnen, was auch Paulus im ersten Korintherbrief für alle dort aufgezählten

---

1) Dass es die bei'm Brotbrechen sich enthüllenden Nägelmahle in den Händen gewesen seien, an welchen hier Jesus erkannt wurde (Paulus, ex. Handb. 3. b, S. 882. Kuinöl, in Luc. p. 734.), ist ohne alle Andeutung im Text.

Christophanieen gebraucht, und sämmtliche Erscheinungen des Auferstandenen während der vierzig Tage fafst Lukas A. G. 1, 3. in dem Ausdruck ὀπτανόμενος, A. G. 10, 40. durch ἐμφανῆ γενέσθαι, zusammen; ähnlich wie Markus die Erscheinung vor Magdalena durch ἐφάνη, die vor den wandernden Jüngern und vor den Eilfen durch ἐφανερώθη, Johannes aber die Erscheinung am See Tiberias durch ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν bezeichnet, und sämmtliche Christophanieen, die er erzählt hat, unter den Ausdruck ἐφανερώθη fafst. Bei Markus und Lukas kommt hierauf als Schlufs des irdischen Wandels des Auferstandenen diefs hinzu, dafs er vor den Augen der Jünger weggenommen, und (durch eine Wolke, nach A. G. 1, 9.) zum Himmel emporgetragen wurde. — Im vierten Evangelium steht Jesus zuerst, als Maria Magdalena sich vom Grabe umwendet, hinter ihr, doch erkennt sie ihn auch auf eine Anrede hin nicht, sondern hält ihn für den Gärtner, bis er sie (mit dem ihr so wohl bekannten Tone) bei Namen nennt. Wie sie ihm hierauf ihre Verehrung bezeigen will, hält sie Jesus durch die Worte μή μου ἅπτου ab, und sendet sie mit Botschaft zu den Jüngern. Die zweite johanneische Erscheinung Jesu fiel unter besonders merkwürdigen Umständen vor. Die Jünger waren aus Furcht vor den feindlich gesinnten Juden bei verschlossenen Thüren versammelt: da kam auf einmal Jesus, stellte sich in ihre Mitte, begrüfste sie, und zeigte ihnen — wahrscheinlich blofs dem Gesicht — seine Hände und seine Seite, um sich als den Gekreuzigten kenntlich zu machen. Als Thomas, der damals nicht zugegen gewesen war, durch den Bericht seiner Mitjünger von der Realität dieser Erscheinung sich nicht überzeugen liefs, und zu dem Ende die Wundenmale Jesu selbst zu sehen und zu betasten verlangte: gewährte ihm Jesus bei einer acht Tage darauf unter denselben Umständen wiederholten Erscheinung auch diefs, indem er ihn die Nägelmale in seinen Händen und die Stichwunde in seiner Seite befüh-

lou liefs. Endlich bei der Erscheinung am galiläischen See stand Jesus in der Morgendämmerung, unerkannt von den im Schiff befindlichen Jüngern, am Ufer, fragte sie um ein Gericht Fische, und wurde hierauf an dem reichen Fischzug, den er ihnen gewährte, von Johannes erkannt, doch so, dafs die an's Land gestiegenen Jünger nicht wagten, ihn zu fragen, ob er es wirklich sei. Hierauf v ertheilte er Brot und Fische unter sie, wovon er ohne Zweifel selbst auch mitgenofs, und hatte hernach mit Johannes und Petrus eine Unterredung [2]).

---

2) Von demjenigen Theil dieser Unterredung, welcher den Johannes betrifft, ist schon oben die Rede gewesen. Den Petrus anlangend bezieht sich die dreimal wiederholte Frage Jesu: ἀγαπᾷς oder φιλεῖς με; der gewöhnlichen Ansicht nach auf seine Verleugnung; dem ὅτε ἦς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ἤθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου σὺ οὐ θέλεις (V. 18 f.) aber wird vom Evangelisten selbst die Deutung gegeben, Jesus habe es zu Petrus gesprochen, σημαίνων, ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. Diess müsste auf die Kreuzigung gehen, was der kirchlichen Sage zufolge (Tertull. de praescr. haer. 36. Euseb. H. E. 2, 25.) die Todesart des Petrus war, und auf welche im Sinne des Evangelisten auch das ἀκολούθει μοι V. 20 und 22. (d. h. folge mir in der gleichen Todesart) hinzuweisen scheint. Allein gerade der Hauptzug bei dieser Deutung, das ἐκτενεῖς τὰς χεῖρας, ist hier so gestellt, dass die Beziehung auf die Kreuzigung unmöglich wird, nämlich vor die Abführung, wohin man nicht will; umgekehrt das Gürten, was doch nur das Binden zum Behuf der Abführung bedeuten kann, sollte vor dem Ausstrecken der Hände am Kreuze stehen. Sieht man von der Deutung ab, welche der Referent, wie auch Lücke (S. 703.) zugesteht, ex eventu, den Worten Jesu giebt: so scheinen diese nichts als den Gemeinplatz von der Hülflosigkeit des Alters im Gegensatz zu der Rüstigkeit der Jugend zu enthalten, worüber auch das οἴσει ὅπου σὺ θέλεις nicht hinausgeht. Der Verf. von Joh. 21. aber, dem die Worte, sei es als Ausspruch Jesu, oder wie

Sind nun die beiden Hauptvorstellungen, die man von dem Leben Jesu nach seiner Auferstehung haben kann, die, dafs man dasselbe entweder als ein natürliches, vollkommen menschliches, demgemäfs auch seinen Leib fortwährend den physischen und organischen Gesetzen unterworfen, sich denkt, oder dafs man sein Leben bereits als ein höheres, übermenschliches, und seinen Leib als einen übernatürlichen, verklärten, sich vorstellt: so sind die zusammengestellten Berichte von der Art, dafs zunächst jede der beiden Vorstellungsweisen sich auf gewisse Züge in denselben berufen kann. Die menschliche Gestalt mit ihren natürlichen Gliedmafsen, die Möglichkeit, an derselben wieder erkannt zu werden, die Fortdauer der Wundenmale, das menschliche Reden, Gehen, Brotbrechen: das Alles scheint für ein völlig natürliches Leben Jesu auch nach der Auferstehung zu sprechen. Könnte man doch noch Zweifel hegen, und vermuthen, es möge wohl auch eine höhere, himmlische Leiblichkeit ein solches Aussehen sich geben und solche Funktionen verrichten können: so werden doch alle Bedenklichkeiten durch die zwei weiteren Züge niedergeschlagen, dafs Jesus nach der Auferstehung irdische Nahrung genossen und sich hat betasten lassen. Wenn dergleichen wohl in alten Mythen auch höheren Wesen zugeschrieben sein mag, wie das Essen den drei himmlischen Gestalten, von welchen Abraham einen Besuch erhält (1. Mos. 18, 8.), die Tastbarkeit dem mit Jakob ringenden Gott (1. Mos. 32, 24 ff.): so mufs doch darauf beharrt werden, dafs in der Wirklichkeit Beides nur bei Wesen mit materiellem, organischem Leibe vorkommen kann. Daher finden denn nicht allein die rationalistischen, sondern auch orthodoxe Ausleger in

---

sonst, bekannt waren, glaubte sie in der Weise des vierten Evangeliums als verdeckte Weissagung auf den Kreuzestod des Petrus verwenden zu können.

diesen Zügen den unumstöfslichen Beweis, dafs Leib und Leben Jesu nach der Auferstehung noch immer als natürlich menschliche gedacht werden müssen [3]). Diese Behauptung unterstützt man noch durch die Bemerkung, dafs in dem Befinden des Auferstandenen sich ganz derjenige Fortschritt zeige, welcher bei der allmähligen natürlichen Genesung eines schwer Verwundeten zu erwarten sei. In den ersten Stunden nach der Auferstehung müsse er sich noch in der Nähe des Grabes halten; am Nachmittag reichen seine Kräfte zu einem Gang nach dem benachbarten Emmaus; erst später finde er sich im Stande, die weitere Reise nach Galiläa zu unternehmen. Dann auch in dem Betastenlassen finde der bemerkenswerthe Fortschritt statt, dafs am Auferstehungsmorgen zwar Jesus der Maria Magdalena verbiete, ihn anzurühren, weil sein verwundeter Leib noch zu leidend und empfindlich war: acht Tage später aber, nachdem seine Heilung weiter fortgeschritten war, fordre er selber den Thomas zur Berührung seiner Wunden auf. Selbst auch das, dafs Jesus nach seiner Auferstehung so selten und kurz mit seinen Jüngern zusammen war, zeugt nach diesen Erklärern dafür, dafs er seinen natürlichen menschlichen Leib aus dem Grabe wiedergebracht hatte, indem eben ein solcher von der Verwundung und Qual am Kreuze her sich so schwach fühlen mufste, um nach kurzen Momenten der Thätigkeit immer wieder längere Zwischenperioden ruhiger Zurückgezogenheit nöthig zu haben.

Da indefs, wie wir gesehen haben, die N. T.lichen Erzählungen ebenso auch Züge enthalten, welche die entgegengesetzte Vorstellung von der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung begünstigen: so mufs die bisher dargelegte

---

3) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 834 ff. L. J. 1, b, S. 265 ff. Vgl. Hase, L. J. §. 149. — Michaelis, a. a. O. S. 251 f. Tholuck, S. 352.

Ansicht es über sich nehmen, auch diese, ihr scheinbar feindlichen Züge so zu deuten, dafs sie ihr nicht mehr widersprechen. Hier nun scheinen schon die Ausdrücke, durch welche die Erscheinungen Jesu eingeführt zu werden pflegen, namentlich ὤφθη, wodurch auch die Erscheinung im feurigen Busch, 2 Mos. 3, 2. LXX; ὀπτανόμενος, wie die Erscheinung des Engels Tob. 12, 19.; ἐφάνη, wie die Engelerscheinungen Matth. 1. und 2. bezeichnet sind, auf etwas Übermenschliches hinzuweisen. Bestimmter aber steht dem natürlichen Gehen und Kommen, welches bei einigen Scenen vorausgesezt werden kann, in andern ein plözliches Erscheinen und Verschwinden; der Annahme eines gewöhnlichen menschlichen Körpers das öftere Nichterkanntwerden, ja die ausdrückliche Erwähnung einer ἑτέρα μορφή, entgegen: hauptsächlich aber scheint der Betastbarkeit des Leibes Jesu die Eigenschaft zu widerstreben, welche ihm Johannes, dem ersten Eindruck seiner Worte zufolge, leiht, durch verschlossene Thüren einzugehen. Allein, dafs Maria Magdalena Jesum Anfangs für den κηπουρὸς hielt, davon glauben selbst solche Ausleger, welche sich sonst vor dem Wunderbaren keineswegs scheuen, den Grund darin suchen zu dürfen, dafs Jesus von dem Gärtner, der wohl in der Nähe der Gruft seine Wohnung gehabt haben möge, sich einen Anzug habe geben lassen; wozu sowohl hier als bei dem Gang nach Emmaus die Entstellung des Angesichts Jesu durch die Qualen der Kreuzigung beigetragen haben möge, und eben nur dieses beides soll auch durch die ἑτέρα μορφὴ bei Markus ausgedrückt werden [4]). Denselben Emmauntischen Jüngern habe sich Jesus sofort in der freudigen Bestürzung, welche das plözliche Wiedererkennen des Todtgeglaubten ver-

4) Tholuck z. d. St., vgl. Paulus, exeg. Handb. 3, b, S. 866. 881. Eine ähnliche natürliche Erklärung hat neuestens Lücke von Ilgo angenommen.

ursachte, leicht auf die natürlichste Weise unbemerkt entziehen können, was dann von ihnen, denen die ganze Sache mit Jesu Wiederbelebung ein Wunder war, für ein überirdisches Verschwinden gehalten worden sei [5]). Auch in dem ἔχῃ ἐν μέσῳ αὐτῶν oder εἰς τὸ μέσον liege, zumal bei Johannes, wo das ordentliche ἦλθεν und ἔρχεται dabeistehe, nichts Übernatürliches, sondern nur die überraschende Ankunft eines Solchen, von dem man gerade gesprochen hat, ohne ihn zu erwarten, und für ein πνεῦμα haben ihn die Versammelten gehalten, nicht weil er auf wunderbare Weise eingetreten war, sondern weil sie an die wirkliche Wiederbelebung des Gestorbenen nicht glauben konnten [6]). Selbst der Zug endlich, von welchem man meinen sollte, er sei gegen die Ansicht von dem Leben des Auferstandenen als einem natürlich menschlichen entscheidend, das ἔρχεσθαι θυρῶν κεκλεισμένων bei Johannes, ist längst sogar von orthodoxen Theologen so gedeutet worden, dafs es jener Ansicht nicht mehr entgegen ist. Abgesehen von Erklärungen, wie die Heumann'sche, die θύραι seinen nicht die des Versammlungshauses der Jünger, sondern überhaupt die Thüren in Jerusalem, und die Angabe, dafs sie verschlossen gewesen, sei eine Bezeichnung derjenigen Stunde in der Nacht, in welcher man die Thüren zu schliefsen gepflegt habe, der φόβος τῶν Ἰουδαίων aber gebe nicht den Grund des Thürschliefsens, sondern des Zusammenseins der Jünger an, — so bezeichnet selbst Calvin die Meinung, dafs der Leib des Auferstandenen *per medium ferrum et asseres* hindurchgedrungen sei, als *pueriles argutiae*, zu welchen der Text keine Veranlassung gebe, welcher nicht sage, Jesus sei *per januas clausas* eingedrungen, sondern nur, er sei plötzlich unter seine Jünger getreten, *cum clausae essent januae* [7]). Dennoch

5) Paulus, a. a. O., S. 882.

6) Paulus, a. a. O., S. 883. 93. Lücke, 2, S. 684 f.

7) Calvin, Comm. in Joh. z. d. St. p. 363 f. ed. Tholuck.

hält Calvin den Eintritt Jesu, von welchem hier Johannes spricht, als ein Wunder fest, welches dann näher dahin zu bestimmen wäre, Jesus sei eingetreten, *cum fores clausae fuissent, sed quae Domino veniente subito patuerunt ad nutum divinae majestatis ejus* [8]). Während neuere Orthodoxe nur das Unbestimmte festhalten, dafs bei diesem Eintritt Jesu etwas Wunderbares — unausgemacht, welcher Art — stattgefunden habe [9]): hat der Rationalismus aus demselben das Wunderbare vollends ganz zu verbannen gewufst. Die verschlossenen Thüren seien Jesu von Menschenhänden geöffnet worden, was Johannes nur defswegen zu berichten unterlasse, weil es sich von selbst verstehe, ja abgeschmackt gewesen wäre, wenn er gesagt hätte: sie machten ihm die Thüren auf, und er gieng hinein [10]).

Allein bei dieser Deutung des ἔρχεται τῶν θυρῶν κεκλεισμένων sind die Theologen keineswegs unbefangen gewesen. Am wenigsten Calvin; denn wenn er sagt, die Papisten behaupten ein wirkliches Durchdringen des Leibes Jesu durch geschlossene Thüren defswegen, *ut corpus Christi immensum esse nulloque loco contineri obtineant*: so sträubt er sich mithin gegen jene Auslegung der johanneischen Worte nur defswegen so, um der ihm anstöfsigen Lehre von der Ubiquität des Leibes Jesu keine Stütze zu geben. Die neueren Ausleger dagegen hatten das Interesse, dem Widerspruch auszuweichen, welcher nach unsern Einsichten darin liegt, dafs ein Körper zugleich aus fester Materie bestehen, und doch durch andre feste Materie ungehindert sollte hindurchgehen können; allein, da wir nicht wissen, ob diefs auch auf dem Stand-

---

8) So Suicer, Thes. s. v. θύρα. Vgl. Michaelis, S. 265.

9) Tholuck und Olshausen z. d. St.

10) Griesbach, Vorlesungen über Hermeneutik, S. 305. Paulus, S. 835. Vgl. Lücke, 2, S. 683 ff.

punkt der N. T.lichen Schriftsteller ein Widerspruch war, so giebt uns die Scheue vor einem solchen kein Recht, jener Deutung, sofern sie als die textgemäfse sich zeigen sollte, uns zu entziehen. Hier könnte man nun allerdings das τῶν θυρῶν κεκλεισμένων zunächst lediglich als Bezeichnung des ängstlichen Zustandes fassen, in welchen die Jünger durch die Hinrichtung Jesu versetzt waren. Doch, schon dafs diese Notiz bei der Erscheinung Jesu vor Thomas wiederholt ist, erregt Bedenken, da, wenn durch dieselbe weiter nichts, als das Angegebene, gesagt sein soll, es sich kaum verlohnte, sie zu wiederholen [11]). Wenn nun bei diesem zweiten Fall jener Grund, warum die Thüren verschlossen waren, weggelassen, dagegen mit dem τῶν θυρῶν κεκλεισμένων das ἐφέστη unmittelbar verbunden ist: so wird der Schein zur Wahrscheinlichkeit, dafs durch jene Notiz zugleich die Art des Kommens Jesu näher bestimmt werden solle [12]). Ist ferner mit der wiederholten Angabe, Jesus sei bei verschlossenen Thüren gekommen, wiederholt das ἔρχ εἰς τὸ μέσον verbunden, was, auch in Verbindung mit ἦλθεν, wozu es sich als nähere Bestimmung verhält, immer ein plötzliches Dastehen Jesu, ohne dafs man ihn hatte kommen sehen, ausdrückt: so erhellt aus diesen Zügen zusammen unleugbar wenigstens so viel, dafs hier von einem Kommen ohne die gewöhnlichen Vermittlungen, mithin von einem wunderbaren, die Rede ist. Dafs aber dieses Wunder nicht in einem Dringen durch die Dielen der Thüre bestanden habe, dafür berufen sich auch die Wunderfreunde unter den Auslegern sehr zuversichtlich darauf, dafs es ja nirgends heifse, er sei διὰ τῶν θυρῶν κεκλεισμένων hereingekommen [13]). Allein das wollen die Evangelisten auch gar nicht bestimmen,

11) s. Tholuck, z. d. St.

12) Vgl. Olshausen, 2, S. 531. Anm.

13) So, ausser Calvin, Lücke, a. a. O.; Olshausen, 530 f.

dafs Jesus, wie Michaelis sich ausdrückt, gerade durch die Poren des Holzes an der Thüre in das Zimmer gedrungen sei, sondern ihre Meinung ist nur, die Thüren seien verschlossen gewesen und geblieben, und doch habe Jesus auf Einmal im Zimmer gestanden, welchem also Wände, Thüren, kurz alle materiellen Zwischenlagen, kein Hindernifs gewesen seien, hereinzukommen. Statt ihrer unbilligen Forderung an uns also, ihnen im Texte des Johannes eine Bestimmung nachzuweisen, welche dieser gar nicht geben will, müssen wir vielmehr von ihnen verlangen, uns zu erklären, warum er das wunderbare Aufgehen der Thüren, wenn er ein solches voraussezte, nicht hervorgehoben hat? In dieser Ansicht ist es sehr unglücklich, dafs Calvin sich auf A. G. 12, 6. ff. beruft, wo von Petrus erzählt werde, er sei aus dem verschlossenen Kerker entkommen, ohne dafs jemand daran denke, die Thüren seien verschlossen geblieben, und er durch die Bretter hindurchgedrungen. Natürlich nicht, weil hier von der eisernen Gefängnifspforte, welche zur Stadt führte, ausdrücklich gesagt wird: ἥτις αὐτομάτη ἠνοίχθη αὐτοῖς (V. 10), eine Bemerkung, welche, weil sie eine schöne Anschauung des Wunders giebt, gewifs auch unser Evangelist nicht beidemale weggelassen haben würde, wenn er an ein wunderbares Aufspringen der Thüre gedacht hätte. — So wenig aber in dieser johanneischen Erzählung das Übernatürliche sich beseitigen oder vermindern läfst: so wenig will die natürliche Erklärung der Ausdrücke genügen, mit welchen Lukas das Kommen und Gehen Jesu bezeichnet. Denn wenn nach diesem Evangelisten sein Kommen ein ἔχεσθαι ἐν μέσῳ τῶν μαθητῶν, sein Gehen ein ἄφαντος γίνεσθαι ἀπ' αὐτῶν war: so läfst das Zusammentreffen dieser Züge, miteingerechnet noch der Schrecken der Jünger und ihren Wahn, er sei ein Gespenst, schwerlich an etwas Anderes, als an ein wunderbares Erscheinen denken. Ohnehin, wenn man sich das zwar etwa noch vorstel-

len könnte, wie Jesus in ein von Menschen erfülltes Zimmer auf natürliche Weise unbemerkt hineinkommen konnte: so läfst sich doch das auf keine Weise anschaulich machen, wie es ihm sollte möglich gewesen sein, den zwei Emmauntischen Jüngern, mit welchen er, wie es scheint, allein zu Tische safs, unbemerkt und ohne dafs sie ihm nachgehen konnten sich zu entziehen [14]).

Dafs Markus unter der ἑτέρα μορφῇ eine wunderbar veränderte Gestalt verstehe, hätte man niemals leugnen sollen [15]); doch hat dieſs weniger Gewicht, weil es nur des Referenten eigene Erklärung des Umstandes ist, welchen Lukas, aber anders erklärt, an die Hand gab, dafs die beiden Wanderer Jesum nicht erkannt haben. Dafs Maria Magdalena Jesum für den Gärtner hielt, war nach der Ansicht des Evangelisten schwerlich Folge entlehnter Gärtnerkleider: sondern, dafs sie ihn nicht kannte, wird man sich dem Geist der Erzählung gemäfs entweder durch ein κρατεῖσθαι der Augen Magdalena's, oder aus einer ἑτέρα μορφῇ Jesu erklären müssen; dafs sie ihn aber für den Gärtner ansah, kam dann einfach daher, dafs sie ihn im Garten traf. Auch eine Entstellung Jesu durch die Qualen der Kreuzigung, und ein allmähliges Heilen seiner Wunden anzunehmen, sind wir durch die evangelischen Nachrichten nicht berechtigt. Das johanneische μή μου ἅπτου, wenn es Abwehr einer schmerzlichen Berührung sein sollte, stünde im Widerspruch nicht blofs mit Matthäus, nach welchem Jesus an demselben Auferstehungsmorgen durch die Frauen seine Füfse umfassen liefs, sondern auch mit Lukas, welchem zufolge er noch am nämlichen Tage die Jünger auffordert, ihn zu betasten, und es früge sich alsdann, welche Darstellung die richtige wäre? Aber es liegt ja im Zusammenhang gar nichts, was darauf hin-

14) Olshausen, a. a. O. S. 530.

15) vgl. Fritzsche, in Marc., p. 723.

wiese, dafs Jesus sich das ἅπτεσθαι eben als etwas Schmerzhaftes verbitte, sondern dieſs kann aus verschiedenen Gründen geschehen sein: aus welchem, ist bei der Dunkelheit der Stelle bis jezt nicht zur Entscheidung gebracht [16]).

Die wunderlichste Verkehrung aber ist es, wenn gesagt wird, die seltenen und kurzen Zusammenkünfte Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung beweisen, dafs er für längere und häufigere Anstrengungen noch zu schwach, also ein natürlich Genesender, gewesen sei. Eben wenn er auf diese Weise körperlicher Pflege bedürftig war, so sollte er nicht selten, sondern immer bei seinen Jüngern gewesen sein, welche die nächsten waren, von denen er eine solche Pflege zu erwarten hatte. Denn wo soll er nun in den langen Zwischenzeiten zwischen seinen Erscheinungen sich aufgehalten haben? in der Einsamkeit? im Freien? in der Wüste und auf Bergen? Das war kein Aufenthalt für einen Kranken, und es bleibt nichts übrig, als er müfste bei geheimen Verbündeten, von welchen selbst seine Jünger nichts wufsten, verborgen gewesen sein. Ein solches Geheimhalten seines eigentlichen Aufenthalts aber selbst vor seinen Schülern, denen er nur selten, und mit Absicht plözlich sich einstellend und wieder entfernend, sich zeigte, wäre ein Spielen unter der Decke, ein falscher Schein des Übernatürlichen gewesen, welchen er ihnen vorgemacht hätte, der uns Jesum und seine ganze Sache in einem Lichte erscheinen lieſse, welches dem Gegenstand selbst, wie er in den Quellen vor uns liegt, fremd, nur durch die Blendlaterne moderner, übrigens bereits wieder verschollener Vorstellungen auf denselben geworfen ist. Die Ansicht der Evangelisten ist keine andere, als dafs der Auferstandene nach jenen kur-

16) Die verschiedenen Erklärungen s. bei Tholuck und Lücke, welcher leztere eine Änderung der Lesart nöthig findet.

nen Erscheinungen unter den Seinigen sich wie ein höheres Wesen in die Unsichtbarkeit zurückgezogen habe, und aus dieser wieder, wo und wann er es zweckmäfsig fand, hervorgetreten sei.

Endlich, wie will man sich bei der Voraussetzung, dafs Jesus durch die Auferstehung in ein rein natürliches Leben zurückgekehrt sei, das Ende desselben denken? Consequenterweise mufs man ihn, sei es längere [17]) oder kürzere Zeit nach seiner Wiederbelebung eines natürlichen Todes sterben lassen, wie auch Paulus andeutet, dafs der allzu heftig afficirte Leib Jesu, unerachtet er sich von der todtähnlichen Erstarrung am Kreuz wieder erholt hatte, doch durch natürliches Kränkeln und verzehrendes Fieber vollends aufgerieben worden sei [18]). Dafs dieſs wenigstens die Ansicht der Evangelisten vom Ende ihres Christus nicht sei, ist offenbar, da ihn die einen von ihnen wie einen Unsterblichen von den Jüngern Abschied nehmen, die andern ihn sichtbar in den Himmel sich erheben lassen. Vor der Himmelfahrt also spätestens müfste, wenn bis dahin Jesus einen natürlich menschlichen Leib beibehalten hatte eine Veränderung mit demselben vorgegangen sein, welche ihn zum Aufenthalt in den himmlischen Regionen befähigte, es müfste die Schlacke der groben Leiblichkeit niedergefallen, und nur etwa der feinste Extrakt derselben mitemporgestiegen sein. Davon aber, dafs von dem zum Himmel sich erhebenden Jesus irgend ein materieller Überrest zurückgeblieben, melden die Evangelisten nichts, und da es die zuschauenden Jünger doch bemerkt haben müfsten, so bleibt für diese Ansicht am Ende nichts, als die Auskunft jenes Theologen aus der Tübinger Schule, das Resi-

17) Bahrdt, biblischer Beweis, dass Jesus nach seiner Auferstehung noch 27 Jahre leibhaftig auf Erden gelebt, und zum Wohle der Menschheit in der Stille fortgewirkt habe. 1819.

18) a. a. O. S. 793. 925.

dann von Jesu Leiblichkeit sei jene Wolke gewesen, die ihn bei der Himmelfahrt umhüllte, in welche sich, was materiell an ihm war, aufgelöst hatte und gleichsam verpufft sei [19]). Sie somit die Evangelisten das Ende des irdischen Wandels Jesu nach der Auferstehung weder als einen natürlichen Tod sich vorstellen, noch bei der Himmelfahrt irgend einer mit seinem Körper vorgegangenen Veränderung gedenken, überdiefs aus der Zeit zwischen der Auferstehung und Himmelfahrt Dinge von Jesu berichten, welche von einem natürlichen Leib undenkbar sind: so können sie sich sein Leben seit der Auferstehung nicht als ein natürliches, sondern nur als ein übernatürliches, und seinen Leib nicht als einen organisch-materiellen, sondern nur als einen verklärten vorgestellt haben.

Dieser Vorstellung widersprechen auf dem Standpunkt der Evangelisten auch diejenigen Züge nicht, welche die Freunde der rein natürlichen Ansicht vom Leben des Auferstandenen für sich geltend zu machen pflegen. Dafs Jesus afs und trank, das sezte in dem bezeichneten Vorstellungskreise so wenig ein wirkliches Bedürfnifs bei ihm voraus, als das Mahl, welches Jehova mit zwei Engeln bei Abraham einnahm: Essenkönnen ist hier kein Beweis für Essenmüssen. Dafs er sich betasten liefs, war der einzig mögliche Beweis gegen die Vermuthung, ein körperloses Gespenst möge den Jüngern erschienen sein; auch Götterwesen erschienen in alterthümlicher, nicht blofs griechischer, sondern (nach der oben angeführten Stelle, 1 Mos. 32, 24.) auch hebräischer Vorstellung, bisweilen betastbar, im Unterschied von wesenlosen Schatten, unerachtet sie sonst an die Gesetze der Materialität so we-

19) Noch etwas über die Frage: warum haben die Apostel Matthäus und Johannes nicht ebenso wie die zwei Evangelien Markus und Lukas die Himmelfahrt ausdrücklich erzählt? In Süskind's Magazin, 17. S. 165 ff.

nig gebunden sich zeigten, als der betastbare Jesus, wenn er doch plözlich verschwinden, und in verschlossene Zimmer ohne Hindernifs eindringen konnte [20]).

Eine ganz andere Frage ist, ob auch auf unserem, durch genauere Naturkenntnifs gebildeten Standpunkt jene beiderlei Züge sich vertragen? Und da werden wir freilich sagen müssen: ein Leib, der sichtbare Speise geniefst, mufs auch selbst ein sichtbarer sein; der Genufs der Speise sezt einen Organismus voraus, der Organismus aber ist organisirte Materie, und diese hat die Eigenschaft nicht, in beliebigem Wechsel verschwinden und wieder sichtbar werden zu können. Ganz besonders aber, wenn der Leib Jesu sich betasten liefs, und Fleisch und Knochen zu fühlen gab, so zeigte er damit die Widerstandskraft der Materie, und zwar wie sie ihr als fester eigenthümlich ist: wenn er dagegen in verschlossene Häuser und Zimmer, ungehindert durch dazwischenliegende Wände und Thüren, einzugehen im Stande war, so bewies er hiedurch, dafs eben diese Widerstandskraft der festen Materie ihm nicht zukam; indem er also nach den evangelischen Berichten dieselbe Eigenschaft um dieselbe Zeit gehabt und nicht gehabt haben müfste: so zeigt sich die evangelische Darstellung der Leiblichkeit Jesu nach der Auferstehung als eine in sich widersprechende. Und zwar ist dieser Wiederspruch nicht etwa von der Art, dafs er sich unter die verschiedenen Berichterstatter vertheilte, sondern der Bericht Eines und desselben Evangelisten schliefst jene widersprechenden Züge in sich. Der kurze Bericht des Matthäus zwar enthält in dem ἐκράτησαν αὐτοῦ τὸς πόδας (V. 9.)

---

20) Das Unbestimmte der hier zum Grunde liegenden Vorstellung drückt Origenes gut aus, wenn er, c. Cels. 2, 62. von Jesu sagt: καὶ ἦν γε μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ ὥσπερεὶ ἐν μεθορίῳ τινὶ τῆς παχύτητος τοῦ πρὸ τοῦ πάθος σώματος, καὶ τοῦ γυμνὴν τοιούτου σώματος φαίνεσθαι ψυχήν.

nur das Moment der Bestimmtheit, ohne dass ebenso ein entgegengesetztes hervorgehoben wäre; bei Markus umgekehrt spricht sein ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ (V. 12.) für etwas Übernatürliches, ohne dass andererseits auch wieder das Gegentheil bestimmt vorausgesezt würde: dagegen spricht bei Lukas das Sichbetastenlassen und Essen ebenso bestimmt für organische Materialität, als das plözliche Erscheinen und Verschwinden gegen eine solche; ganz besonders hart aber stossen die Glieder dieses Widerspruchs im vierten Evangelium zusammen, wo Jesus, unmittelbar nachdem er in das verschlossene Gemach unberührt durch Wände und Thüren eingedrungen ist[21]), sich von dem zweifelnden Thomas berühren lässt.

§. 136.

Die Debatte über die Realität des Todes und der Auferstehung Jesu.

Der Saz: ein Todter ist wiederbelebt worden, ist aus zwei so widersprechenden Bestandtheilen zusammengesezt, dass immer, wenn man den einen festhalten will, der andere zu verschwinden droht. Ist er wirklich wieder zum Leben gekommen, so liegt es nahe, zu denken, er werde nicht ganz todt gewesen sein; war er aber wirklich todt, so hält es schwer, zu glauben, dass er wieder lebendig geworden sei.

Bei einer richtigen Ansicht über das Verhältniss von Seele und Leib, welche diese beiden nicht abstrakt auseinander

21) Mit der Fähigkeit Jesu, durch verschlossene Thüren zu dringen, fanden manche Kirchenväter und orthodoxe Theologen das nicht recht vereinbar, dass zum Behuf der Auferstehung Jesu vorher der Stein vom Grabe gewendet worden sein sollte, und behaupteten daher: resurrexit Christus clauso sepulcro, sive nondum ab ostio sepulcri revoluto per angelum lapide. Quenstedt, theol. didact. polem. 3, p. 542.

enthält, sondern sie zugleich in ihrer Identität, die Seele als die Innerlichkeit des Leibs, den Leib als die Äusserlichkeit der Seele begreift, weiss man schon gar nicht, wie man sich die Wiederbelebung eines Todten nur vorstellen, geschweige denn sie verstehen solle. Haben die Kräfte und Thätigkeiten des Leibes einmal aufgehört, in denjenigen regierenden Mittelpunkt zusammenzulaufen, welchen wir die Seele nennen, deren Thätigkeit, oder vielmehr sie selbst, in der ununterbrochenen Niederhaltung aller andern im Körper möglichen Processe unter der höheren Einheit des organischen Lebensprocesses, welche beim Menschen zugleich die Basis des Geistigen ist, besteht: so treten in den verschiedenen Theilen des Körpers jene andern, niedrigern Principien als herrschend auf, deren Geschäft in seiner Fortsetzung die Verwesung ist. Haben diese einmal die Herrschaft angetreten: so werden sie nicht geneigt sein, sie an den vorigen Herrn, die Seele, zurückzugeben; oder vielmehr ist dieß deßwegen unmöglich, weil, ganz abgesehen von der Frage über die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes, mit ihrer Herrschaft und Thätigkeit, welche ihre Existenz ist, die Seele als solche zu sein aufhört, mithin bei einer Wiederbelebung, selbst wenn man sich auf ein Wunder berufen wollte, dieß geradezu in der Erschaffung einer neuen Seele bestehen müßte.

Nur der populärgewordene Dualismus in Bezug auf das Verhältniß von Leib und Seele begünstigt die Meinung von der Möglichkeit einer eigentlichen Wiederbelebung. Da wird die Seele in ihrem Verhältniß zum Körper wie der Vogel vorgestellt, welcher, wenn auch eine Weile aus dem Käfig entflogen, doch wieder eingefangen und in denselben zurückgebracht werden kann, und an dergleichen Bilder hält sich ein imaginirendes Denken, um die Vorstellung der Wiederbelebung festzuhalten. Doch selbst auf dem Standpunkte dieses Dualismus versteckt sich die Undenkbarkeit eines solchen Vorgangs mehr, als daß sie

sich eigentlich verringerte. Denn so gleichgültig und unbedeutend, wie bei einer Schachtel und deren Inhalt, darf man sich doch das Zusammensein des Leibs und der Seele auch bei der abstraktesten Trennung nicht denken, sondern die Gegenwart der Seele bringt im Körper Wirkungen hervor, welche hinwiederum die Möglichkeit jener Gegenwart der Seele in ihm bedingen. Sobald also die Seele den Körper verlassen hat, werden in diesem diejenigen Thätigkeiten stille stehen, welche nach der dualistischen Vorstellungsweise die unmittelbarsten Äusserungen des Einflusses der Seele waren, ebendamit werden die Organe dieser Thätigkeiten, Gehirn, Blut u. s. f., zu stocken und starr zu werden beginnen, und zwar wird diese Veränderung mit dem Augenblick des wirklichen Todes ihren Anfang nehmen. Könnte es also auch der entflohenen Seele einfallen, oder sie durch einen Andern dazu genöthigt werden, ihren vorigen Wohnsiz, den Körper, wieder aufzusuchen: so würde sie ihn doch nach den ersten Augenblicken schon in seinen edelsten Theilen unbewohnbar und für ihren Dienst untauglich finden. Wiederherstellen aber, wie ein krankes Glied, könnte sie die unbrauchbar gewordenen unmittelbarsten Organe ihrer Wirksamkeit auf keine Weise, da sie, um irgend etwas im Körper zu wirken, des Dienstes eben dieser Organe bedarf: sie müfste also, ob auch wieder in den Leib zurückgebannt, denselben doch geradezu vermodern lassen, weil sie keinen Einfluis auf ihn auszuüben im Stande wäre; oder es müfste zu dem Wunder ihrer Zurückführung in den Körper das zweite einer Restaurirung ihrer abgestorbenen körperlichen Organe hinzukommen — ein unmittelbares Eingreifen Gottes in den gesezlichen Verlauf des Naturlebens, wie es geläuterten Ansichten von dem Verhältnifs Gottes zur Welt widerspricht.

Sehr bestimmt hat daher die neuere Bildung in Bezug auf Jesum das Dilemma aufgestellt, dafs er entweder

nichtwirklich gestorben, oder nicht wirklich auferstanden sei.

Der Rationalismus hat sich vorwiegend der ersteren Annahme zugewendet. Die kurze Zeit, welche Jesus am Kreuze hieng, zusammengenommen mit der sonst bekannten Langsamkeit des Kreuzestodes, die ungewisse Beschaffenheit und Wirkung des Lanzenstichs (welchen wir nicht einmal für historisch halten konnten), schienen die Wirklichkeit des Todes zweifelhaft zu machen. Daſs die Vollstrecker der Kreuzigung, wie die Jünger selbst, keinem solchen Zweifel Raum geben, würde sich ausser der allgemeinen Schwierigkeit, tiefe Ohnmachten und synkoptische Erstarrungen vom wirklichen Tode zu unterscheiden, aus dem niedrigen Stande der medicinischen Kenntnisse in jener Zeit erklären; wogegen wenigstens Ein Beispiel, daſs ein vom Kreuz Abgenommener wieder genas, ein erfolgtes Wiederaufleben auch bei Jesu denkbar zu machen schien. Dieses Beispiel findet sich bei Josephus, welcher berichtet, daſs von drei gekreuzigten Bekannten, die er von Titus losgebeten habe, nach der Abnahme vom Kreuze zwei gestorben, einer aber mit dem Leben davongekommen sei. [1]). Wie lange diese Leute am Kreuz gehangen hatten, bemerkt Josephus nicht; doch da er sie mit seiner Expedition nach Thekoa in der Art in Verbindung bringt, daſs er sie bei seiner Rückkehr von da erblickt

1) Joseph. vita, 75: *πεμφθεὶς δὲ ὑπὸ Τίτου Καίσαρος σὺν Κερεαλίῳ καὶ χιλίοις ἱππεῦσιν εἰς κώμην τινὰ Θεκώαν λεγομένην, πρὸς κατανόησιν, εἰ τόπος ἐπιτήδειός ἐστι χάρακα δέξασθαι, ὡς ἐκεῖθεν ὑποστρέφων εἶδον πολλὰς αἰχμαλώτους ἀνεσταυρωμένους, καὶ τρεῖς γνωρίσας συνήθεις μοι γενομένους, ἤλγησα τὴν ψυχὴν, καὶ μετὰ δακρύων προσελθὼν Τίτῳ εἶπον. Ὁ δ' εὐθὺς ἐκέλευσεν καθαιρεθέντας αὐτὰς θεραπείας ἐπιμελεστάτης τυχεῖν. καὶ οἱ μὲν δύο τελευτῶσιν θεραπευόμενοι, ὁ δὲ τρίτος ἔζησεν.* Aus dieser Stelle argumentirt besonders Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 786, und im Anhang, S. 929 ff.

habe, so müssen sie wohl eben während dieser Expedition gekreuzigt worden sein, und da diese, vermöge der geringen Entfernung des genannten Orts von Jerusalem, möglicherweise in Einem Tage beendigt sein konnte, so hatten sie wohl nicht über Einen Tag, vielleicht noch kürzer, am Kreuz gehangen. Wenn nun von drei Gekreuzigten, welche schwerlich viel länger gehangen hatten, als Jesus, der nach Markus von Morgens 9 Uhr bis Abends gegen 6 Uhr am Kreuze sich befand, und welche, wie es scheint, noch mit den Zeichen des Lebens herabgenommen wurden, bei der sorgfältigsten ärztlichen Pflege nur Einer davon kam: wie unwahrscheinlich muſs es werden, daſs Jesus, welcher bereits mit allen Zeichen des Todes vom Kreuze genommen worden war, ohne Anwendung ärztlicher Mittel ganz von selbst wieder zum Leben gekommen sei? [2])

Diese beiden Momente: ein Rest des bewuſsten Lebens, und sorgfältige ärztliche Behandlung, haben indeſs nach einer gewissen Ansicht auch bei Jesus nicht gefehlt, wenn sie gleich von den Evangelisten verschwiegen werden. Hienach hat Jesus, weil er keinen andern Weg sah, die herrschende Messiasidee von ihren sinnlich-politischen Beimischungen zu reinigen, sich der Kreuzigung ausgesezt, dabei aber sich darauf verlassen, durch ein frühzeitiges Neigen des Hauptes seine baldige Abnahme vom Kreuz zu bewirken, und hernach von heilkundigen Männern unter seinen geheimen Verbündeten wiederhergestellt zu werden, um zugleich durch den Schein einer Wiederbelebung das Volk zu begeistern [3]). Von dieser Absichtlichkeit haben Andere wenigstens Jesum freigesprochen,

2) Bahrdt, über den angeblichen Scheintod Jesu am Kreuze, in Ullmann's und Umbreit's Studien, 1832, 3, S. 625 ff. Hug, Beiträge zur Geschichte des Verfahrens bei der Todesstrafe der Kreuzigung, Freiburger Zeitschr. 7, S. 144 ff.

3) Bahrdt, Ausführung des Plans und Zwecks Jesu. Vgl. dagegen Paulus, ex. Handb. 3, b, 793 f.

und ihn wirklich in todähnlichen Schlummer versinken lassen, seinen Anhängern aber von vorn herein den Plan zugeschrieben, den durch einen Trank scheintodt gemachten und frühe vom Kreuz abgenommenen in das Leben zurückzurufen [4]). Allein von allem dem deuten die Quellen nichts an, und es zu vermuthen, haben wir keinen Grund. Verständige Freunde der natürlichen Erklärung, welchen dergleichen Ausgeburten eines zügellosen Pragmatisirens zuwider sind, haben daher zur Erklärung von Jesu Wiederbelebung, statt eines Rests von bewufstem Leben in ihm, mit der Lebenskraft sich begnügt, welche auch nach dem Schwinden des Bewufstseins im Innersten des jugendkräftigen Körpers Jesu zurückgeblieben war, und statt absichtlicher Pflege durch Menschenhände auf den wohlthätigen Einflufs aufmerksam gemacht, welchen die um seinen Leib gelegten zum Theil wohl öligten Substanzen auf Heilung seiner Wunden, und, zusammengenommen mit der von dem Dufte der Specereien geschwängerten Luft in der Höhle, auf Wiedererweckung des Gefühls und Bewufstseins Jesu gehabt haben müssen [5]); wozu man wohl auch noch als entscheidendes Moment die Erschütterung und den Blizstrahl fügte, welcher am Auferstehungsmorgen das Grabmal Jesu eröffnet habe [6]). Hiegegen haben jedoch Andere darauf aufmerksam gemacht, wie die kalte Luft in einer Höhle am wenigsten etwas Belebendes haben konnte; wie starke Arome in einem verschlossenen Raume vielmehr betäubend und erstickend wirken [7]); die gleiche Wirkung müfste ein in die Gruft schlagender Blizstrahl

4) Xenodoxien (nicht Xenodochien, wie Winer und Hase citiren), in der Abh.: Joseph und Nikodemus. Vgl. dagegen Klaiber's Studien der würtemb. Geistlichkeit, 2, 2, S. 84 ff.

5) Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 785 ff. L. J. 1, b, S. 231 ff.

6) Schuttes, in Eichhorn's a. Bibl. 9, S. 1053.

7) Winer, b. Realw. 1, S. 674.

gehabt haben, wenn dieser nicht blofse Erdichtung rationalistischer Ausleger wäre.

Unerachtet aller dieser Unwahrscheinlichkeiten jedoch, welche die Ansicht gegen sich hat, dafs Jesus aus einem blofsen Scheintode durch natürliche Ursachen wieder zum Leben gekommen sei, bleibt sie doch insoweit möglich, dafs, wenn uns die Wiederbelebung Jesu sicher verbürgt wäre, wir aus der Entschiedenheit des Erfolgs die Lücken der Berichte über den Hergang der Sache ergänzen, und der bisher vorgetragenen Ansicht, mit Abweisung jedoch aller bestimmten Vermuthungen, beitreten könnten. Verbürgt wäre uns die Auferstehung Jesu, wenn sie von unparteiischen Zeugen auf bestimmte und zusammenstimmende Weise beurkundet wäre. Aber eben die Unparteilichkeit der angeblichen Zeugen für die Auferstehung Jesu haben die Gegner des Christenthums von Celsus bis auf den Wolfenbüttler Fragmentisten herab in Anspruch genommen. Nur seinen Anhängern habe sich Jesus gezeigt: warum nicht auch seinen Feinden, um auch sie zu überzeugen, und durch ihr Zeugnifs der Nachwelt jede Vermuthung einer absichtlichen Täuschung von Seiten seiner Jünger zu benehmen? [8]) So wenig ich nun auch von den Erwiederungen der Apologeten auf diesen Einwand halten kann, von dem Origeneischen *ἐφείδετο γὰρ καὶ τῶ καταδικάσαντος καὶ τῶν ἐπιχειρούντων ὁ χριστὸς, ἵνα μὴ παραχθῶσιν ἀφορμαίς* [9]) an, bis auf die Meinungen der Neueren,

---

8) Orig. c. Cels. 2, 63: *Μετὰ ταῦτα ὁ Κέλσος ὡς εὐκαταφρονήτως τὰ γεγραμμένα κακολογῶν, φησὶν, ὅτι ἐχρῆν, εἴπερ ὄντως θείαν δύναμιν ἐνῆγκεν ἤθελεν ὁ Ἰ., αὐτοῖς τοῖς ἐπηρεάσασι καὶ τῷ καταδικάσαντι καὶ ὅλως πᾶσιν ὀφθῆναι.* — 67: *ἀ γὰρ — ἐπὶ τοῦτ' ἐπέμφθη τὴν ἀρχὴν, ἵνα λάθῃ.* Vgl. den Wolfenbüttler, bei Lessing, S. 450. 60. 92 ff. Woolston, Disc. 6. Spinoza, ep. 23. ad Oldenburg. p. 558 f. ed. Gfrörer.

9) a. a. O. 67.

welche durch das Schwanken zwischen der Behauptung, durch eine solche Erscheinung wären die Feinde Jesu zum Glauben gezwungen worden, und der andern, sie würden auch auf eine solche hin nicht geglaubt haben, sich selbst widerlegen [10]): so kann doch jenem Einwurf das entgegengehalten werden, dafs die Anhänger Jesu durch ihre Hoffnungslosigkeit, welche, wie sie aus der Zusammenstimmung der Berichte erhellt, so der Natur der Sache vollkommen angemessen ist, hier zum Range unparteiischer Zeugen sich erheben. Hätten sie eine Auferstehung Jesu erwartet, und sollten wir diese nun allein auf ihr Zeugnifs hin glauben: so wäre allerdings die Möglichkeit, und vielleicht Wahrscheinlichkeit, wenn nicht eines absichtlichen Betrugs, doch unwillkührlicher Selbsttäuschung von ihrer Seite vorhanden; diese verschwindet aber in dem Grade, als die Jünger Jesu nach seinem Tode alle Hoffnung verloren hatten. Zwar rührt nun nach den Ergebnissen unsrer bisherigen Untersuchungen keines der Evangelien unmittelbar von einem Jünger Jesu her: doch, da aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte gewifs ist, dafs die Apostel selbst die Überzeugung hatten, den Auferstandenen gesehen zu haben, so könnten wir uns an den N. T.lichen Zeugnissen für die Auferstehung immerhin genügen lassen, wenn nur diese Zeugnisse theils bestimmt genug wären, theils unter einander, und jedes mit sich selbst, zusammenstimmten. Nun aber ist das in sich einstimmige und auch sonst gewichtigste Zeugnifs des Paulus so allgemein und unbestimmt, dafs es für sich uns über die subjektive Thatsache, die Jünger seien von der Auferstehung Jesu überzeugt gewesen, nicht hinausführt; die bestimmteren Erzählungen der Evangelien dagegen, in welchen die

10) Vgl. Mosheim, in seiner Übersetzung der Schrift des Origenes gegen den Celsus, z. d. angef. St. Michaelis, Anm. zum fünften Fragment, S. 407.

Auferstehung Jesu als objektive Thatsache erscheint, sind ihrer aufgezeigten Widersprüche wegen nicht als Zeugnisse zu gebrauchen, überhaupt ist ihr Bericht über den Wandel Jesu nach seiner Auferstehung kein in sich zusammenhängender, der uns eine klare historische Anschauung der Sache gäbe, sondern ein fragmentarischer [11], der uns mehr eine Reihe von Visionen, als eine fortlaufende Geschichte zur Anschauung bringt.

Vergleicht man mit diesem Bericht über die Wiederbelebung Jesu den bestimmten in sich einstimmigen über seinen Tod: so muſs man in dem oben gestellten Dilemma auf die andre Seite sich neigen, und eher die Realität der Auferstehung, als die des Todes in Anspruch zu nehmen sich veranlaſst finden. Auf diese Seite ist daher schon Celsus getreten, indem er die angeblichen Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung entweder aus Selbsttäuschung seiner Anhänger, namentlich der Weiber, im Traum oder Wachen, oder was ihm noch wahrscheinlicher war, aus absichtlichem Betrug ableitete [12], und Neuere, wie namentlich der Wolfenbüttler Fragmentist, haben sich an die jüdische Beschuldigung bei Matthäus angeschlossen, daſs die Jünger den Leichnam Jesu gestohlen, und hernach die Erzählungen von seiner Auferstehung und den Erscheinungen nach derselben auf übel zusammenstimmende Weise

---

11) Hase, L. J. §. 149.

12) Bei Orig. c. Cels. 2, 55: τίς τοῦτο εἶδε; (die durchbohrten Hände Jesu, und überhaupt seine Erscheinungen nach der Auferstehung) γυνὴ πάροιστρος, ὡς φασὶ, καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν ἐκ τῆς αὐτῆς γοητείας, ἤτοι κατά τινα διάθεσιν ὀνειρώξας, ἢ κατὰ τὴν αὐτὴ βάλιστον δόξῃ πεπλανημένη φαντασιωθείς, ὅπερ δὴ μυρίοις συμβέβηκεν· ἢ, ὅπερ μᾶλλον, ἐπελθόντα τὰς λοιπὰς τῇ τερατείᾳ ταύτῃ θελήσαι, καὶ διὰ τὸ τοιοῦτο ψεύσματος ἀφορμὴν ἄλλοι, ἀγύρται παρασχεῖν.

fingirt haben [13]). Dieser Verdacht ist schon durch die Bemerkung des Origenes niedergeschlagen, dafs eine selbsterfundene Lüge die Jünger unmöglich zu einer so standhaften Verkündigung der Auferstehung Jesu unter den gröfsten Gefahren hätte begeistern können [14]), und mit Recht bestehen noch jezt die Apologeten darauf, dafs der ungeheure Umschwung von der tiefen Niedergeschlagenheit und gänzlichen Hoffnungslosigkeit der Jünger bei dem Tode Jesu zu der Glaubenskraft und Begeisterung, mit welcher sie am folgenden Pfingstfest ihn als Messias verkündigten, sich nicht erklären liefse, wenn nicht in der Zwischenzeit etwas ganz ausserordentlich Ermuthigendes vorgefallen wäre, und zwar näher etwas, das sie von der Wiederbelebung des gekreuzigten Jesus überzeugte [15]). Dafs aber dieses Überzeugende gerade eine wirkliche Erscheinung des Auferstandenen, dafs es überhaupt ein äusserer Vorgang gewesen sein müsse, ist damit noch keineswegs bewiesen. Man könnte, wenn man auf supranaturalem Boden bleiben wollte, etwa mit Spinoza eine im Innern der Jünger auf wunderbare Weise bewirkte Vision annehmen, welche den Zweck gehabt hätte, ihnen nach ihrer Fassungskraft und der Vorstellungsweise ihrer Zeit anschaulich zu machen, dafs Jesus durch sein tugendhaftes Leben vom geistigen Tode auferstanden sei, und denen, welche seinem Beispiel folgen, eine ähnliche Auferstehung verleihe [16]). Um aus dem Zauberkreis des Supranatura-

---

13) Das 5te Fragment, in Lessing's 4tem Beitrag. Woolston, Disc. 8.

14) a. a. O. 56.

15) Ullmann, was setzt die Stiftung der christlichen Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? In s. Studien, 1832, 3, S. 589 f. (Röhr) Briefe über den Rationalismus, S. 23. 236. Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 826 f. Hase, §. 146.

16) Spinoza, a. a. O.: Apostolos omnes omnino credidisse, quod Christus a morte resurrexerit, et ad coelum revera ascende-

lismus in Betreff dieser Erscheinungen herauszukommen, haben Andere nach natürlichen äusseren Veranlassungen gesucht, welche die Meinung erregen konnten, Jesus sei auferstanden und als Auferstandener gesehen worden. Den ersten Anstofs, vermuthete man, habe das gegeben, dafs am zweiten Morgen nach dem Begräbnifs sein Grab leer gefunden wurde, dessen Leintücher zuerst für Engel, dann für eine Erscheinung des Auferstandenen selbst gehalten worden seien [17]): allein, wenn der Leib Jesu nicht neubelebt aus dem Grabe hervorgegangen ist, wie soll er denn herausgekommen sein? Da müfste man ja wieder an Diebstahl denken: wenn man nicht aus der Andeutung bei Johannes, dafs Jesus der Eile wegen in ein fremdes Grab gelegt worden, die Vermuthung herleiten will, dafs vielleicht der Eigenthümer der Gruft den Leichnam habe entfernen lassen, was aber die Jünger nachträglich hätten erfahren müssen, und was in jedem Fall an der vereinzelten Angabe des vierten Evangeliums eine zu schwache Grundlage hat.

Ungleich fruchtbarer ist die Hinweisung auf die paulinische Stelle 1. Kor. 15, 5 ff, als den geeignetsten Aus-

---

rit — ego non nego. Nam ipse etiam Abrahamus credidit, quod Deus apud ipsum pransus fuerit — cum tamen haec et plura alia hujusmodi apparitiones seu revelationes fuerint, captui et opinionibus eorum hominum accommodatae, quibus Deus mentem suam iisdem revelare voluit. Concludo itaque Christi a mortuis resurrectionem revera spiritualem, et solis fidelibus ad eorum captum revelatam fuisse, nempe quod Christus aeternitate donatus fuit, et a mortuis (mortuos hic intelligo eo sensu, quo Christus dixit: sinite mortuos sepelire mortuos suos) surrexit, simulatque vita et morte singularis sanctitatis exemplum dedit, et eatenus discipulos suos a mortuis suscitat, quatenus ipsi hoc vitae ejus et mortis exemplum sequuntur.

17) Versuch über die Auferstehung Jesu, in Schmid's Bibliothek, 2, 4, S. 545 ff.

gangspunkt in dieser Sache, und den Schlüssel zur Verständigung über alle Erscheinungen Jesu nach seiner Auferstehung [18]). Wenn nämlich Paulus dort die ihm zu Theil gewordene Christophanie mit den Erscheinungen Jesu in den Tagen nach seiner Auferstehung in Eine Reihe stellt, so berechtigt dieſs, sofern sonst nichts im Wege steht, zu dem Schlusse, daſs, so viel der Apostel wuſste, jene früheren Erscheinungen von derselben Art, wie die ihm gewordene, gewesen seien. Von dieser letzteren nun aber, wie sie uns die Apostelgeschichte (9, 1 ff. 22, 3 ff. 26, 12 ff.) erzählt, ist es nach den Analysen von Eichhorn [19]) und Ammon [20]) nicht wohl mehr möglich, sie als äussere, objektive Erscheinung des wirklichen Christus festzuhalten, und selbst Neander [21]) getraut sich bloſs, eine innere Einwirkung Christi auf das Gemüth des Paulus sicher zu behaupten, die Annahme einer äusseren Erscheinung aber hängt er nur sehr bittweise hinten an, und auch jene innere Einwirkung macht er dadurch selbst überflüssig, daſs er die Momente namhaft macht, welche auf natürliche Weise eine solche Revolution in der Gesinnung des Mannes hervorbringen könnten: die günstigen Eindrücke, welche er da und dort vom Christenthum, von der Lehre, dem Leben und Benehmen seiner Anhänger, namentlich auch durch den Märtyrertod des Stephanus, bekommen hatte, und welche sein Gemüth in eine Spannung und in einen innern Kampf versetzten, den er wohl einige Zeit gewaltsam, und vielleicht selbst durch verdoppeltes Eifern gegen die neue Sekte, unterdrücken konnte, der sich aber zuletzt in einer

18) S. die angeführte Abhandlung in Schmidt's Bibl., S. 537. Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 238 f.

19) In seiner allg. Bibliothek, 6, 1, S. 1 ff.

20) Comm. exeg. de repentina Sauli — conversione. In s. opusc. theol.

21) Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel, 1, S. 75 ff.

entscheidenden geistigen Krisis entladen mufste, von welcher es uns bei einem Orientalen nur gar nicht wundern darf, dafs sie die Gestalt einer Christophanie annahm. Haben wir hiemit an dem Apostel Paulus ein Beispiel, dafs starke Eindrücke von der jungen Christengemeinde ein feuriges Gemüth, das ihr längere Zeit entgegengestrebt hatte, bis zur Christophanie und völligen Sinnesänderung steigern konnten: so wird wohl auch der gewaltige Eindruck der grofsartigen Persönlichkeit Jesu im Stande gewesen sein, seine unmittelbaren Schüler im Kampfe mit den Zweifeln an seiner Messianität, welche sein Tod in ihnen erregt hatte, zu ähnlichen Gesichten zu begeistern. Wer zur Erklärung der paulinischen Christophanie noch ein äusseres Naturphänomen, wie Blix und Donnerschlag, zu Hülfe nehmen zu müssen und zu dürfen glaubt, der mag auch die Erklärung der Erscheinungen, welche früher die unmittelbaren Schüler Jesu von dem Auferstandenen zu haben glaubten, durch Voraussetzung ähnlicher Ereignisse sich zu erleichtern suchen [22]). Nur, wie die Eichhorn'sche Erklärung des Vorgangs mit Paulus daran scheiterte, dafs sie alle und jede Züge der N. T.lichen Erzählung, wie die Blindheit des Paulus und deren Heilung, die Vision des Ananias u. s. f., als historische festhielt, und diese begreiflich nur sehr gezwungen in natürliche Erfolge umdeuten konnte: so würde freilich derjenige die psychologische Erklärung der Erscheinungen des auferstandenen Jesus selbst sich unmöglich machen, welcher alle evangelischen Erzählungen von denselben, namentlich von den Proben, welche Thomas durch Betastung angestellt, und der Auferstandene selbst durch Genufs von Nahrung abgelegt haben soll, als historische anerkennen wollte, worauf aber diese Erzählungen ihrer aufgezeigten Widersprüche wegen nicht den min-

22) So die Abhandlung in Schmidt's Bibliothek, und Hasse, a. a. O.

desten Anspruch haben. Die zwei ersten Evangelien, und der Hauptgewährsmann in dieser Sache, der Apostel Paulus, erzählen uns von dergleichen Proben nichts, und es ist ganz natürlich, daſs die Christophanieen, welche, so wie sie den Frauen und Aposteln wirklich vorgeschwebt hatten, mehr das visionäre Gepräge derjenigen gehabt haben mögen, welche Paulus auf dem Wege nach Damaskus hatte, einmal in die Tradition aufgenommen, sich vermöge des apologetischen Bestrebens, alle Zweifel an der Realität derselben abzuschneiden, immer mehr consolidirten, von stummen Erscheinungen zu redenden, von geisterhaften zu essenden, von sichtbaren zu handgreiflichen wurden.

Hier kehrt sich jedoch ein Unterschied heraus, welcher den Vorgang mit Paulus zur Erklärung jener früheren Erscheinungen mit Einem Male unbrauchbar zu machen scheint. Dem Apostel Paulus nämlich war die Vorstellung, daſs Jesus auferstanden und mehreren Personen erschienen sei, als Glaube der Sekte, die er verfolgte, gegeben, er hatte sie nur noch in seine Überzeugung aufzunehmen, und durch die Phantasie bis zur eigenen Erfahrung zu beleben: die älteren Jünger hingegen hatten lediglich den Tod ihres Messias als Faktum vor sich, die Ansicht einer Auferstehung desselben konnten sie nirgendsher nehmen, sondern muſsten dieselbe, nach unserer Vorstellung von der Sache, erst produciren; eine Aufgabe, welche über alle Vergleichung hinaus schwieriger zu sein scheint, als die, welche sich später dem Apostel Paulus stellte. Um hierüber richtig urtheilen zu können, müssen wir uns noch genauer in die Lage und Stimmung der Jünger Jesu nach seinem Tode hineindenken. Er hatte während seines mehrjährigen Zusammenseins mit ihnen immer mehr und entschiedener den Eindruck des Messias auf sie gemacht: sein Tod aber, den sie mit ihren Messiasbegriffen nicht reimen konnten, hatte diesen Eindruck für den Augenblick wieder vernichtet. Wie sich nun, nach-

dem der erste Schrecken vorüber war, der frühere Eindruck wieder zu regen begann: entstand in ihnen von selbst das psychologische Bedürfnifs, den Widerspruch der letzten Schicksale Jesu mit ihrer früheren Ansicht von ihm aufzulösen, in ihren Begriff vom Messias das Merkmal des Leidens und Todes mitaufzunehmen. Da aber Begreifen bei den Juden jener Zeit eben nur hiefs, etwas aus den heiligen Schriften ableiten: so waren sie an diese gewiesen, ob nicht in ihnen vielleicht Andeutungen eines leidenden und sterbenden Messias sich fänden. Dergleichen Andeutungen mufsten sich den Jüngern Jesu, welche sie zu finden wünschten, so fremd auch die Idee eines solchen Messias dem A. T. ist, dennoch in allen denjenigen poëtischen und prophetischen Stellen darbieten, welche, wie Jes. 53, Ps. 22, die Männer Gottes als geplagt und gebeugt bis zum Tode darstellten. Das ist es auch, was Lukas als das Hauptgeschäft des auferstandenen Jesus bei seinen Zusammenkünften mit den Jüngern heraushebt, dafs er ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν, διηρμήνευεν αὐτοῖς ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ αὐτοῦ, dafs nämlich ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν (24, 26 f. 44 ff.). Hatten sie auf diese Weise Schmach, Leiden und Tod in ihre Messiasidee aufgenommen: so war ihnen der schmachvoll getödtete Jesus nicht verloren, sondern geblieben, er war durch den Tod nur in seine messianische δόξα eingegangen (Luc. 24, 26.), in welcher er unsichtbar mit ihnen war πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Matth. 28, 20.). Aus dieser Herrlichkeit aber, in welcher er lebte, wie konnte er es unterlassen, den Seinigen Kunde von sich zu geben? und wie konnten sie, wenn ihnen der Sinn für die bisher verborgene Lehre der Schrift vom sterbenden Messias aufgieng, und in ungewohnter Begeisterung ihre καρδία καιομένη war (Luc. 24, 32.), umhin, dieſs als Einwirkung ihres verherrlichten Christus auf sie, als ein von ihm ausgehendes διανοίγειν τὸν νοῦν (V. 45.), ja

als ein Reden mit ihnen aufzufassen? wie denkbar endlich ist es, dafs diese Eindrücke bisweilen bei Einzelnen, namentlich Frauen, und bei ganzen Versammlungen bis zur wirklichen Vision sich steigerten, eine Höhe des frommen Enthusiasmus, welche auch sonst bei religiösen Gesellschaften, besonders gedrückten und verfolgten, vorzukommen pflegt. Sollte aber der gekreuzigte Messias wahrhaft in die höchste Form des seligen Lebens eingegangen sein: so durfte er seinen Leib nicht im Grabe gelassen haben, und wenn nun gerade in solchen A. T. lichen Stellen, welche eine vorbildliche Beziehung auf das Leiden des Messias zuliefsen, zugleich die Hoffnung sich ausgesprochen fand: *ὅτι οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδου, οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν* (Ps. 16, 10. A. G. 2, 27.); wenn Jes. 53, 10. dem zur Schlachtbank Geführten, Getödteten und Begrabenen nachher noch ein langes Leben verheifsen war: was lag den Jüngern näher, als ihre frühere jüdische Vorstellung, *ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα* (Joh. 12, 34.), die ihnen im Tode Jesu untergegangen war, durch Vermittlung des Gedankens einer wirklichen Wiederbelebung des Getödteten wiederherzustellen, und zwar, da es messianisches Attribut war, einst die Todten leiblich zu erwecken, ihn gleichfalls in Form der *ἀνάστασις* in das Leben zurückkehren zu lassen?

Indefs, wenn doch der Leichnam Jesu an einem bekannten Platze beigesezt war, und an diesem (sofern wir weder einen Diebstahl, noch eine zufällige Entfernung desselben postuliren mögen) aufgesucht und nachgewiesen werden konnte, ist es schwer zu begreifen, wie die Jünger in Jerusalem selbst, und nicht volle zwei Tage nach der Beerdigung, meinen und aussagen konnten, Jesus sei auferstanden, ohne durch den Augenschein am Grabe sich selbst zu widerlegen, und von ihren Widersachern (denen sie freilich erst an Pfingsten etwas von der Auferstehung ihres Messias eröffnet zu haben scheinen), widerlegt

zu werden [23]). Hier ist es nun, wo der mit Unrecht zurückgesezte Bericht des ersten Evangeliums lösend und befriedigend eintritt. Auch nach diesem Evangelium erscheint zwar der Auferstandene einmal noch in Jerusalem, aber nur den Weibern, und so sehr blofs auf eine folgende Zusammenkunft, und zwar auf überflüssige Weise, vorbereitend, dafs schon oben diese Erscheinung bezweifelt, und nur als eine spätere Umgestaltung der Sage von der Engelserscheinung, welche Matthäus neben ihr noch aufnahm, hingestellt wurde [24]). Die Eine Haupterscheinung Jesu nach der Auferstehung fällt bei Matthäus nach Galiläa, wohin ein Engel und Jesus selbst am lezten Abend seines Lebens und am Auferstehungsmorgen aufs Angelegentlichste verweisen, und wohin auch das vierte Evangelium im Nachtrag eine *φανέρωσις* des Wiederbelebten verlegt. Dafs sich die durch den Schrecken über die Hinrichtung ihres Messias versprengten Jünger in ihre Heimath Galiläa zurückzogen, wo sie nicht, wie in der Hauptstadt Judäa's, dem Siz der Feinde ihres gekreuzigten Christus, nöthig hatten, *διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων* die Thüren zu verschliefsen, war natürlich; hier war der Ort, wo sie allmählig wieder freier aufathmen, und ihr darniedergeschlagener Glaube an Jesum sich wieder in den ersten Regungen erheben konnte; hier aber auch, wo kein im Grabe nachzuweisender Leichnam die kühnen Voraussetzungen widerlegte, konnte sich allmählig die Vorstellung von der Auferstehung Jesu bilden, und bis diese Überzeugung den Muth und die Begeisterung seiner Anhänger so weit gehoben hatte, dafs sie es wagten, in der Hauptstadt mit derselben aufzutreten, war es nicht mehr möglich, durch den Leichnam Jesu sich selbst zu überführen, oder von Andern überführt zu werden.

---

23) Vgl. Fritzsche, in Eichhorn's Bibliothek, 7, S. 223.

24) Vgl. Schmidt's Bibl. 2, S. 548.

Nach der Apostelgeschichte zwar sind die Jünger schon am nächsten Pfingstfest, sieben Wochen nach dem Tode Jesu, mit der Verkündigung seiner Auferstehung in Jerusalem hervorgetreten, und auf die eigene Überzeugung von derselben bereits am zweiten Morgen nach seiner Grablegung, durch Erscheinungen, die sie hatten, gekommen. Allein wie lange wird es noch anstehen, bis die Art, wie die A. G. den ersten Hervortritt der Jünger Jesu mit Verkündigung der neuen Lehre gerade auf das Fest der Verkündigung des alten Gesetzes verlegt, als eine solche erkannt wird, welche lediglich auf dogmatischem Grunde ruht, mithin historisch werthlos, uns auf keine Weise bindet, jene Zeit der stillen Vorbereitung in Galiläa so kurz zu setzen? Was aber das Andere betrifft — wenn sich auch die Stimmung der Jünger erst nach Verfluss einiger Zeit bis zu der Höhe erhoben hatte, welche dazu gehörte, dass dieser oder jener Einzelne und ganze begeisterte Versammlungen den erstandenen Christus sich auf visionäre Weise vergegenwärtigten: so musste man sich doch denken, dass er, *καθότι ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῆ θανάτου* (A. G. 2, 24.), nur kurze Zeit im Grabe zugebracht habe. Zur näheren Bestimmung dieses Zeitraums, wenn man sich nicht damit begnügen will, dass die solenne Dreizahl von Tagen am nächsten lag, mochte sich, mag es nun historisch sein oder nicht, dass Jesus am Abend vor einem Sabbat begraben worden, die Vorstellung bieten, dass er im Grab nur eine Sabbatruhe gehalten habe, also *τοῦ πρώτη σαββάτων* auferstanden sei, was mit der runden Zahl von drei Tagen durch die beliebte Zählung vereinigt werden konnte [35]).

35) Ist etwa auch der dreitägige Aufenthalt des Jonas im Wallfisch von Einfluss auf diese Zeitbestimmung gewesen, welcher freilich nur in Einem Evangelium in Beziehung mit derselben gesetzt wird? und die, übrigens im N. T. gar nicht

Hatte sich auf diese Weise die Vorstellung einer Auferstehung Jesu gebildet, so konnte diese nicht so einfach vor sich gegangen sein, sondern mußte mit allem Gepränge, welches die jüdische Vorstellungsweise bot, umgeben und verherrlicht werden. Der Hauptzierrath, welcher zu diesem Behuf zu Gebote stand, waren Engel: diese mußten daher das Grab Jesu eröffnet, nachdem er hervorgestiegen war, an der leeren Stätte Wache gehalten, und den Weibern, welche, gleichsam als der beweglichere Vortrab der Anhängerschaft Jesu, und weil ohne Zweifel Weiber die ersten Visionen gehabt hatten, zuerst zum Grabe gehen mußten, von dem Vorgefallenen Nachricht gegeben haben. Da es Galiläa war, wo ihnen später Jesus erschien, so wurde die Reise der Jünger dahin, welche nichts Anderes, als ihre durch Furcht beschleunigte Rückkehr in die Heimath war, von der Weisung eines Engels abgeleitet, ja Jesus selbst mußte schon vor seinem Tode, und, wie Matthäus gar zu eifrig hinzufügt, auch nach der Auferstehung noch einmal, die Jünger dahin gewiesen haben. Je weiter sich aber diese Erzählungen in der Überlieferung fortpflanzten, desto mehr mußte die Verschiedenheit der Lokalität der Auferstehung selbst und der Erscheinungen des Auferstandenen als unbequem verschwinden, und, da die Örtlichkeit des Todes und der Auferstehung feststand, die Erscheinungen allmählig in dieselbe Lokalität mit der Auferstehung, nach Jerusalem, verlegt werden, welches als der glänzendere Schauplatz und als Sitz der ersten christlichen Gemeinde besonders dazu geeignet war.

---

benützte, Stelle, Hos. 6, 2. LXX: ὑγιάσει ἡμᾶς μετὰ δύο ἡμέρας· ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα, καὶ ζησόμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ -?

Fünftes Kapitel.

Die Himmelfahrt.

§. 137.

Die lezten Anordnungen und Verheissungen Jesu.

Bei der lezten Zusammenkunft mit seinen Jüngern, welche nach Markus und Lukas mit der Himmelfahrt schloſs, lassen die drei ersten Evangelisten (der vierte hat etwas Ähnliches schon bei der ersten Zusammenkunft) Jesum leztwillige Verordnungen und Verheissungen geben, welche sich auf die Stiftung und Verbreitung des messianischen Reichs auf Erden bezogen. — Was die Verordnungen betrifft, so ernennt bei Lukas, 24, 47. f. A. G. 1, 8.) Jesus scheidend seine Jünger zu Zeugen seiner Messianität, und beauftragt sie, von Jerusalem an bis an die Enden der Erde in seinem Namen *μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* zu verkündigen. Bei Markus (16, 15. f.) weist er sie an, in alle Welt auszugehen, und die frohe Botschaft des durch ihn gestifteten Messiasreichs aller Creatur zu bringen; wer glaube und sich taufen lasse, werde gerettet, wer aber nicht glaube, (im bevorstehenden messianischen Gericht) verurtheilt werden. Bei Matthäus (28, 19. f.) werden die Jünger ebenfalls beauftragt, *πάντα τὰ ἔθνη* zu Schülern Jesu zu machen, und dabei wird die Taufe nicht bloſs beiläufig, wie bei Markus, erwähnt, sondern als ausdrückliche Verordnung Jesu hervorgehoben, und noch dazu als Taufe *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* näher bestimmt.

Was hiebei der universellen Tendenz, welche Jesus seiner Taufe und seinem Reiche gegeben haben soll, im

Wege steht, und wie sie limitirt werden muſs, ist schon früher bemerklich gemacht worden [1]). Aber auch der zuletzt angegebenen näheren Bestimmung der Taufe steht das entgegen, daſs sie im ganzen N. T. einzig in der angeführten Stelle des ersten Evangeliums anzutreffen ist, während in den apostolischen Briefen und der A. G. die Taufe nur als βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν oder εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ und auf ähnliche Weise bezeichnet wird (A. G. 2, 38. 8, 16. 10, 48. 19, 5. Röm. 6, 3. Gal. 3, 27.), und erst bei Kirchenschriftstellern, wie Justin [2]), dieselbe dreifache Beziehung auf Gott, Jesum und den Geist sich findet. Auch lautet die Formel bei Matthäus schon so ganz wie aus dem kirchlichen Ritual, daſs es nicht wenig Wahrscheinlichkeit hat, sie aus diesem in Jesu Mund übergetragen zu denken. Deſswegen aber diese Stelle als Interpolation aus dem Text zu werfen [3]), ist man nicht berechtigt, da, wenn man Alles dasjenige in den Evangelien, was Jesu nicht begegnet, von ihm nicht so gethan und gesprochen sein kann, für eingeschoben erklären wollte, der Interpolationen leicht zu viele werden dürften. Insofern ist mit Recht von Anderen die Ächtheit der Taufformel vertheidigt worden [4]); aber indem ihre Gründe für die Behauptung, dieselbe sei schon von Jesu selbst auf diese Weise vorgetragen worden, nicht ausreichen: vereinigen sich beide Ansichten in der dritten, daſs diese nähere Bestimmung der Taufe zwar dem ursprünglichen Context des ersten Evangeliums angehöre, ohne jedoch schon von Jesu so vorgetragen worden zu sein. Überhaupt, sei

---

1) Bd. 1. §. 64.

2) Apol. I, 61.

3) Wie Thilen, im excurs. 2. ad Burneti l. de fide et offic. Christ. p. 262.

4) Die Schrift von Bechmann, über die Ächtheit der sog. Taufformel, 1794, fand allgemeine Zustimmung.

es, dafs laut des vierten Evangeliums die Jünger schon zu Lebzeiten Jesu tauften, oder dafs sie erst nach seinem Tod diesen Ritus zum Zeichen der Aufnahme in die neue messianische Gesellschaft machten: jedenfalls war es ganz in der Art der Sage, die Anweisung dazu, wie zum Ausgang in alle Welt, dem scheidenden Christus als letzte Willenserklärung in den Mund zu legen.

Die Verheissungen, welche Jesus scheidend den Seinigen giebt, beschränken sich bei Matthäus, wo sie ausschliefslich an die Eilfe gerichtet sind, einfach darauf, dafs er, dem als Messias alle Gewalt im Himmel und auf Erden übertragen worden, auch während des gegenwärtigen αἰὼν immer unsichtbar bei ihnen sei, bis er mit der συντέλεια desselben in beständige sichtbare Gemeinschaft mit ihnen treten werde: ganz der Ausdruck des Bewufstseins, wie es sich nach Ausgleichung der Schwankungen, welche der Tod Jesu erregt hatte, in der ersten Gemeinde bildete. — Bei Markus erscheinen die letzten Verheissungen Jesu aus der Volksmeinung genommen, wie sie zur Zeit der Abfassung dieses Evangeliums über die wunderbaren Gaben der Christen gangbar war. Von den σημεῖα, welche den Gläubigen überhaupt hier verheifsen sind, mag das λαλεῖν γλώσσαις καιναῖς im Sinne von 1 Kor. 14., nur nicht in dem bereits mythischen von A. G. 2. [5]), in der ersten Gemeinde wirklich vorgekommen sein, ebenso das δαιμόνια ἐκβάλλειν, und auch dafs Kranke durch den Glauben an die Kraft der ἐπίθεσις χειρῶν eines Christen genesen, läfst sich auf natürliche Weise denken: dagegen hat das ὄφεις αἴρειν (vgl. Luc. 10, 19.) und der Genufs tödtlicher Getränke, ohne Schaden zu nehmen, wohl immer nur in der abergläubischen Volksmeinung eine Stelle gehabt, und am wenigsten hätte Jesus auf dergleichen Dinge als

5) Vgl. Baur, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrgang 1830, 2, S. 75 ff.

Zeichen seiner Jüngerschaft einen Werth gelegt. — Bei Lukas ist der Gegenstand der letzten Verheissung Jesu die δύναμις ἐξ ὕψους, welche er, gemäfs der ἐπαγγελία τοῦ πατρός, den Aposteln schicken, und deren Mittheilung sie in Jerusalem abwarten sollten (24, 49.), und A. G. 1. 5. ff. bestimmt Jesus diese Kraftmittheilung näher als eine Taufe mit dem πνεῦμα ἅγιον, welche nach wenigen Tagen den Jüngern zu Theil werden, und sie zur Verkündigung des Evangeliums befähigen werde. — Mit diesen Stellen des Lukas, welche die Mittheilung des heiligen Geistes in die Tage nach der Himmelfahrt setzen, scheint die Nachricht des vierten Evangeliums im Widerspruch zu stehen, dafs Jesus schon in den Tagen seiner Auferstehung, und zwar bei der ersten Erscheinung im Kreise der Eilfe, ihnen den heiligen Geist mitgetheilt habe. Joh. 20, 22. f. lesen wir nämlich, dafs Jesus, bei verschlossenen Thüren erscheinend, die Jünger angeblasen und gesprochen habe: λάβετε πνεῦμα ἅγιον, womit er die Befugnifs, Sünden zu erlassen und zu behalten, verbunden habe.

Hätte man über die Mittheilung des πνεῦμα blofs diese Stelle, so würde jedermann glauben, die Jünger haben es schon damals von dem persönlich gegenwärtigen Jesus, und nicht erst später nach seiner Erhebung zum Himmel, mitgetheilt bekommen. Aber in harmonistischem Interesse hat schon Theodor von Mopsvestia, wie jetzt Tholuck, geschlossen, das λάβετε bei Johannes müsse in der Bedeutung von λήψεσθε genommen werden, weil ja nach Lukas der heilige Geist den Jüngern erst später, am Pfingstfest, mitgetheilt worden sei. Allein, wie wenn er einer solchen Verdrehung vorbeugen wollte, fügt der johanneische Jesus seinen Worten die sinnbildliche Handlung des Anhauchens hinzu, welche aufs Unverkennbarste das λαμβάνειν des πνεῦμα als ein gegenwärtiges darstellt [6]). Die Ausleger

6) Lücke, Comm. z. Joh. 2, S. 686.

freilich wissen auch dieses Anblasen zu eludiren, indem sie ihm den Sinn unterlegen: so gewiſs sie Jesus jezt anhauche, so gewiſs sollen sie künftig den heiligen Geist bekommen [7]). Allein das Anblasen ist eben so entschiedenes Symbol einer gegenwärtigen Mittheilung, als die Handauflegung, und wie also diejenigen, auf welche die Apostel die Hände legten, auf der Stelle vom πνεῦμα erfüllt wurden: so muſs sich dieser Stelle zufolge der Verfasser des vierten Evangeliums gedacht haben, die Apostel haben eben damals von Jesu den Geist mitgetheilt bekommen. Um nun weder gegen den klaren Sinn des Johannes leugnen zu müssen, daſs wirklich schon nach der Auferstehung eine Geistesmittheilung an die Jünger stattgefunden, noch auch mit Lukas in Widerspruch zu kommen, welcher die Ausgiessung des Geistes später sezt, nehmen jezt die Ausleger gewöhnlich Beides an, daſs sowohl damals als später den Aposteln πνεῦμα verliehen, die frühere Mittheilung am Pfingstfest nur vermehrt und vollendet worden sei. [8]) Oder näher, indem schon Matth. 10, 20. von dem πνεῦμα τοῦ πατρὸς die Rede ist, welches die Apostel bei ihrer ersten Missionsreise unterstützen sollte: so wird angenommen, einige höhere Kraft haben sie schon vor jener Reise, bei Lebzeiten Jesu, bekommen; hier, nach der Auferstehung, habe er ihnen diese Kraft erhöht; die ganze Fülle des Geistes aber sei erst am Pfingstfest über sie ausgegossen worden [9]). Aber was nun die Unterschiede dieser Stufen gewesen seien, und worin namentlich die diesmalige Vermehrung der Geistesgaben bestanden haben solle, ist, wie schon Michaelis bemerkt hat, nicht abzusehen. War den Aposteln das erstemal die Wunderkraft (Matth. 10, 1. 8.) nebst der Gabe der Parrhesie vor Gericht (V. 20.) mitgetheilt worden, so

7) Lange, Auferstehungsgeschichte, S. 281; Kuinöl, z. d. St.

8) Lücke, S. 687.

9) s. bei Michaelis, Begräbniss- und Auferstehungsgeschichte, S. 268. Olshausen, 2.

könnte es nur etwa noch die richtigere Einsicht in die Geistigkeit seines Reichs gewesen sein, was ihnen Jesus durch das Anblasen verlieh: allein diese hatten sie ja unmittelbar vor der Himmelfahrt noch nicht, wo sie nach A. G. 1, 6. fragten, ob mit der Geistesmittheilung in den nächsten Tagen die Wiederherstellung des Reichs Israël verbunden sein werde? Nimmt man aber an, nicht neue Vermögen seien den Jüngern bei jeder folgenden Geistesmittheilung verliehen, sondern das mit allen Vermögen schon in ihnen Vorhandene nur erhöht worden: so mufs es doch auffallen, dafs kein Evangelist neben einer früheren Mittheilung noch einer späteren Vermehrung gedenkt, sondern, ausser einer beiläufigen Erwähnung des apologetischen πνεῦμα bei Lukas (12, 12.), welche, weil sie hier nicht, wie bei Matthäus, mit einer Aussendung zusammenhängt, nur als Hinweisung auf die Zeit nach der späteren Ausgiefsung des Geistes erscheinen kann, gedenkt jeder blofs Einer solchen, und läfst diese die erste und letzte sein: zum deutlichen Beweis, dafs jene Zusammenstellung dreier derselben, als verschiedener Stufen, nur durch das harmonistische Bestreben in die Urkunden hineingetragen ist.

Drei verschiedene Ansichten also über die Mittheilung des πνεῦμα an die Jünger Jesu finden sich im N. T., welche in zweifacher Hinsicht einen Klimax bilden. Der Zeit nach nämlich setzt Matthäus die Mittheilung am frühsten: noch in die Periode des natürlichen Lebens Jesu; Lukas am spätesten, in die Zeit nach seinem völligen Abschied von der Erde; Johannes in eine mittlere Zeit: in die Tage der Auferstehung. Die Fassung des Faktums dieser Mittheilung aber ist bei Matthäus die einfachste, am wenigsten sinnliche, indem er keinen besondern und äusserlich anschaulichen Mittheilungsakt hat; Johannes hat bereits einen solchen in der Handlung des Anblasens; bei Lukas in der A. G. ist das sanfte Anhauchen zum heftigen Sturme geworden, der das Haus bewegt, und mit welchem

sich noch andere wunderbare Erscheinungen verbinden. Von diesen beiden Stufenreihen steht die eine zur historischen Wahrscheinlichkeit in umgekehrtem Verhältnifs als die andere. Dafs so früh, wie Matthäus berichtet, das πνεῦμα, welches, übernatürlich oder natürlich gefafst, doch immer die begeisternde Kraft des christlich modificirten Messianismus ist, den Anhängern Jesu zu Theil geworden sei, wird durch seine eigene weitere Darstellung widerlegt, laut welcher sie eben jene christliche Modification, das Moment des Leidens und Todes im Begriff des Messias, noch lange nach jener Aussendung Matth. 10. nicht begriffen hatten, und da jene Instruktionsrede auch sonst Bestandtheile enthält, welche erst auf spätere Zeiten und Verhältnisse passen, so kann leicht auch die fragliche Verheifsung aus dem späteren Erfolg in jene frühe Zeit zurückgetragen sein. Erst nach dem Tod und der Auferstehung Jesu läfst sich die Entwicklung dessen, was das N. T. das πνεῦμα ἅγιον nennt, in den Jüngern denken, und insofern steht die johanneische Darstellung der Wahrheit näher, als die des Matthäus; doch, da gewifs nicht schon zwei Tage nach dem Kreuzestode Jesu der im vorigen §. beschriebene Umschwung in der Stimmung seiner Anhänger erfolgt war, so trifft auch der Bericht des Johannes die Wahrheit nicht so nahe, wie der des Lukas, welcher doch wenigstens 50 Tage zur Ausbildung der neuen Ansichten in den Jüngern Frist giebt. – Umgekehrt stellen sich die Erzählungen zur geschichtlichen Wahrheit durch den andern Klimax. Denn je sinnlicher uns die Mittheilung einer geistigen Kraft, je mirakulöser die Ausbildung einer Stimmung, welche auf natürliche Weise entstehen konnte, je momentaner endlich die Entstehung einer Tüchtigkeit, welche nur allmählig sich ausgebildet haben kann, dargestellt ist: desto weiter liegt eine solche Darstellung von der Wahrheit ab, und in dieser Hinsicht stünde ihr also Matthäus am nächsten, Lukas am entfern-

testen. Erkennen wir somit in der Darstellung des lezteren die am weitesten fortgeschrittene Tradition, so kann es Wunder nehmen, wie hienach die Überlieferung in entgegengesezter Weise gewirkt haben müſste: in Bezug auf die Bestimmung der Art und Form jener Mittheilung von der Wahrheit entfernend, in Betreff der Zeitbestimmung aber dem Richtigen annähernd. Doch dieſs erklärt sich, sobald man bemerkt, daſs auch zu den Änderungen in der Zeitbestimmung die Tradition nicht durch kritisches Forschen nach Wahrheit, welches freilich an ihr befremden müſste, sondern durch dieselbe Tendenz, jene Mittheilung als einzelnen Wunderakt hinzustellen, verleitet wurde, wie zu der andern Abänderung. Sollte nämlich Jesus durch einen besondern Akt seinen Jüngern das πνεῦμα verliehen haben: so muſste es angemessen erscheinen, diesen Akt in den Stand seiner Verherrlichung, d. h. also entweder mit Johannes in die Zeit nach der Auferstehung, oder noch besser mit Lukas auch noch nach der Himmelfahrt zu versetzen, wie ja das vierte Evangelium ausdrücklich bemerkt, zu Jesu Lebzeiten habe es noch kein πνεῦμα ἅγιον gegeben, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη (7, 39).

Diese Fassung der Ansicht des vierten Evangeliums über die Mittheilung des Geistes an die Jünger bewährt sich als die richtige noch dadurch, daſs sie auf eine früher unentschieden gelassene Dunkelheit in diesem Evangelium ein unerwartetes Licht zurückwirft. In den Abschiedsreden Jesu nämlich konnte der Streit nicht geschlichtet werden, ob das, was Jesus dort von seiner Wiederkunft sagt, auf die Tage seiner Auferstehung, oder auf die Ausgieſsung des Geistes zu beziehen sei, weil für das Erstere die Beschreibung jener Wiederkunft als eines Wiedersehens, für das Leztere die Bemerkung, daſs sie in jener Zeit ihn nichts mehr fragen, ihn ganz verstehen würden, gleich entscheidend zu sprechen schien: ein Zwiespalt, der aufs Erwünschteste geschlichtet ist, wenn nach der Ansicht des

Referenten die Geistesmittheilung in die Tage der Auferstehung fiel. Zunächst zwar sollte man freilich denken, diese Mittheilung, zumal mit derselben bei Johannes die förmliche Ernennung der Jünger zu seinen Abgesandten und die Ertheilung der Vollmacht zur Vergebung und Behaltung der Sünden verbunden ist (vgl. Matth. 18, 18.), möge sich eher an den Schluss, als für den Anfang der Erscheinungen des Auferstandenen, und in eine Plenarversammlung der Apostel eher, als in eine, wo Thomas fehlte, geeignet haben; allein deswegen mit Olshausen anzunehmen, der Evangelist hänge nur der Kürze wegen die Geistesmittheilung gleich der ersten Erscheinung an, während sie eigentlich in eine spätere Zusammenkunft gehöre, bleibt immer eine unerlaubte Willkühr, statt deren man vielmehr anerkennen muss, dass der Verfasser des vierten Evangeliums diese erste Erscheinung Jesu als die Haupterscheinung, die nach acht Tagen nur als eine Nachholung zu Gunsten des Thomas angesehen hat. Die Erscheinung Kap. 21. ist ohnehin ein Nachtrag, der dem Verfasser, als er das Evangelium schrieb, entweder noch nicht bekannt, oder doch nicht gegenwärtig war.

§. 138.

Die sogenannte Himmelfahrt als übernatürliches und als natürliches Ereigniss.

Über die Himmelfahrt Jesu haben wir im N. T. drei Berichte, welche in Hinsicht der Ausführlichkeit und Anschaulichkeit eine Stufenreihe bilden. Markus, in seinem letzten Abschnitt überhaupt sehr kurz und abgebrochen, sagt nur, nachdem Jesus zum letztenmal mit seinen Jüngern gesprochen hatte, sei er in den Himmel aufgehoben worden (ἀνελήφθη) und habe sich zur Rechten Gottes gesetzt (16, 19.). Kaum anschaulicher heisst es im Lukasevangelium: Jesus habe seine Jünger ἔξω ἕως εἰς Βηθανίαν hinausgeführt, und während er hier mit aufgehobenen

Händen ihnen den Segen ertheilte, habe er sich von ihnen entfernt (διέστη), und sei zum Himmel erhoben worden (ἀνεφέρετο), worauf die Jünger anbetend niedergefallen, und sofort mit Freuden nach Jerusalem umgekehrt seien (24, 50 ff.). Im Eingang der Apostelgeschichte führt dieſs Lukas weiter aus. Auf dem Ölberg, wo Jesus seinen Jüngern die lezten Befehle und Verheifsungen gab, wurde er vor ihren Augen aufgehoben (ἐπήρθη), und eine Wolke nahm ihn auf, die ihn ihren Blicken entzog. Die Jünger schauten ihm nach, wie er auf der Wolke in den Himmel hinein sich entfernte: da standen plözlich zwei Männer in weifsen Gewändern bei ihnen, und brachten sie von ihrem Nachsehen durch die Versicherung ab, dafs der ihnen entnommene Jesus auf dieselbe Weise, wie er so eben in den Himmel sich erhoben, wieder vom Himmel kommen werde; worauf sie befriedigt nach Jerusalem umkehrten (1, 1—12.).

Der erste Eindruck dieser Erzählung ist offenbar, dafs sie einen wunderbaren Vorgang, eine wirkliche Erhebung Jesu in den Himmel, als den Wohnsiz Gottes, und eine Bestätigung desselben durch Engel berichten wolle, wie ältere und neuere Orthodoxe mit Recht behaupten. Es fragt sich nur, ob sie uns auch über die Schwierigkeiten hinüberhelfen können, welche es hat, einen solchen Vorgang sich denkbar zu machen. Die eine Hauptschwierigkeit ist, wie ein tastbarer Leib, welcher noch σάρκα καὶ ὀστέα hat, und materielle Nahrung geniefst, für einen überirdischen Aufenthalt tauge, wie er sich auch nur dem Gesez der Schwere so weit zu entziehen vermöge, um eines Aufsteigens durch die Lüfte fähig zu sein? und wie Gott eine so widernatürliche Fähigkeit dem Leib Jesu durch ein Wunder habe geben mögen [1]? Das Einzige, was man

1) Gfrörer, im neuesten theol. Journal 3, S. 417, und in der Vorrede zu Griesbach's opusc. acad. p. XCVI. Vgl. Bunsen. in Marc. p. 222.

hier etwa noch sagen kann, ist, die gröberen Theile, welche der Leib Jesu auch nach der Auferstehung noch hatte, seien vor der Himmelfahrt noch entfernt worden, und nur das feinste Extrakt seiner Körperlichkeit als Hülle der Seele mit gen Himmel gefahren[2]). Allein da die Jünger, welche bei der Himmelfahrt Jesu zugegen waren, nichts davon bemerkten, daſs von seinem Leib ein Residuum zurückgeblieben wäre: so führt dieſs entweder auf die oben erwähnte *Absurdität einer Verdunstung des Leibs* Jesu in Form der Wolke, oder auf den Olshausen'schen Läuterungsproceſs, welcher auch nach der Auferstehung noch nicht, sondern erst im Augenblick der Himmelfahrt vollendet gewesen sei; ein Proceſs, welcher nur wunderlich schnell in dieser lezten Zeit mit retrograden Bewegungen gewechselt haben müſste, wenn doch Jesus bei'm Eindringen in das verschlossene Versammlungszimmer der Jünger einen immateriellen, unmittelbar hierauf, als Thomas ihn befühlte, einen materiellen, endlich bei der Himmelfahrt wieder einen immateriellen Leib gehabt haben sollte. — Die andere Schwierigkeit liegt darin, daſs nach richtiger Weltvorstellung der Siz Gottes und der Seligen, zu welchem Jesus sich erhoben haben soll, keineswegs im oberen Luftraum, überhaupt an keinem bestimmten Orte zu suchen ist, sondern dieſs gehört nur zur kindlich beschränkten Vorstellungsweise der alten Welt. Wer zu Gott und in den Bezirk der Seligen kommen will, der, das wissen wir, macht einen überflüssigen Umweg, wenn er zu diesem Behuf in die höheren Luftschichten sich emporschwingen zu müssen meint, und diesen wird Jesus, je vertrauter er mit Gott und göttlichen Dingen war, gewiſs nicht gemacht haben, noch Gott ihn denselben haben machen lassen[3]). Man müſste also nur etwa eine göttliche

2) Seiler, bei Ruinöl, a. a. O., S. 223.

3) Vgl. Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 921. de Wette, Religion und Theologie, S. 161.

Accommodation an die damalige Weltvorstellung annehmen, und sagen, um die Jünger von dem Zurückgang Jesu in die höhere Welt zu überzeugen, habe Gott, obgleich diese Welt der Wirklichkeit nach keineswegs im oberen Luftraum zu suchen sei, doch das Spectakel einer solchen Erhebung veranstaltet: was aber Gott zum täuschenden Schauspieler machen heifst.

Als einen Versuch, solchen Schwierigkeiten und Ungereimtheiten uns zu entheben, müssen wir die natürliche Erklärung dieses Faktums willkommen heifsen [4]). Sie unterscheidet in den evangelischen Erzählungen von der Himmelfahrt das Angeschaute von dem durch Raisonnement Erschlossenen. Freilich, indem es in der A. G. heifst: βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη: so scheint hier eben die Erhebung in den Himmel als angeschautes Faktum dargestellt zu werden. Hier soll nun aber ἐπήρθη nicht eine Erhebung über den Boden, sondern nur dieſs bedeuten, dafs Jesus, um die Jünger zu segnen, sich hoch aufgerichtet habe, und ihnen dadurch erhabener erschienen sei. Sofort wird aus dem Schlufs des Lukasevangeliums das διέστη herübergeholt, in der Bedeutung, dafs Jesus, indem er sich von seinen Jüngern verabschiedete, sich entfernter von ihnen gestellt habe. Hierauf sei in ähnlicher Weise, wie auf dem Verklärungsberg, ein Gewölk zwischen Jesum und die Jünger getreten, und habe ihn, in Verbindung mit den zahlreichen Ölbäumen des Bergs, ihren Blicken entzogen, was sie dann auf die Versicherung zweier unbekannten Männer hin für eine Aufnahme Jesu in den Himmel gehalten haben. Allein, wenn Lukas in der A. G. das ἐπήρθη unmittelbar mit der Angabe verbindet: καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτόν: so soll doch wohl jene Erhebung die Einleitung zu dem Aufgenommenwerden durch die Wolke sein, was

4) Wie sie namentlich Paulus giebt, a. a. O. S. 910 ff. L. J. I. b. S. 318 ff.

sie nicht ist, wenn sie nur ein Sichaufrichten, sondern nur, wenn sie eine Erhebung über den Boden war, da nur in diesem Falle eine Wolke sich ihm tragend und verhüllend unterschieben konnte, was in ἐπήρθη enthalten ist. Ebenso, wenn im Lukasevangelium das διέστη ἀπ' αὐτῶν als etwas ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτὸς Vorgegangenes dargestellt wird, so wird doch Niemand, während er einem Andern den Segen ertheilt, von ihm weggehen: wogegen es sehr passend erscheint, dass Jesus während der Ertheilung des Segens an die Jünger in die Höhe gehoben wurde, und so noch von oben herab die segnenden Hände über sie breitete. Die natürliche Erklärung des Verschwindens in der Wolke fällt hiemit von selbst hinweg; in der Voraussetzung aber, dass die zwei Weissgekleideten natürliche Menschen gewesen seien, tritt schliesslich noch einmal besonders stark die Bahrdtisch-Venturinische, von Paulus nur verdeckte, Ansicht hervor, dass mehrere Hauptepochen im Leben Jesu, besonders seit seiner Kreuzigung, durch geheime Verbündete bewirkt gewesen seien. Und Jesus selbst, wie soll es ihm denn dieser Vorstellung gemäss nach jener letzten Entfernung von seinen Jüngern weiter ergangen sein? Wollen wir mit Bahrdt eine Essenerloge träumen, in welche er sich nach vollbrachtem Werk zurückgezogen habe? und mit Brennecke dafür, dass Jesus noch längere Zeit im Stillen zum Besten der Menschheit fortgewirkt habe, auf seine Erscheinung zum Behuf der Bekehrung des Paulus uns berufen, welche doch, die Erzählung der A. G. geschichtlich genommen, mit Umständen und Wirkungen verbunden war, die kein natürlicher Mensch, wenn auch Mitglied eines geheimen Ordens, hervorbringen konnte. Oder will man mit Paulus annehmen, bald nach dieser letzten Zusammenkunft sei der angegriffene Leib Jesu den erhaltenen Verletzungen erlegen: so kann dies doch nicht wohl in den nächsten Augenblicken, nachdem er so eben noch rüstig mit seinen

Jüngern zusammen gewesen war, geschehen sein, so dafs die zwei hinzutretenden Männer Zeugen seines Verscheidens gewesen wären, welche übrigens auch in diesem Fall gar nicht der Wahrheit gemäfs gesprochen hätten; lebte er aber noch längere Zeit, so müfste er die Absicht gehabt haben, von jenem Zeitpunkt an bis zu seinem Ende in der Verborgenheit einer geheimen Gesellschaft zu leben, der dann wohl auch die zwei Weifsgekleideten angehörten, welche den Jüngern, ohne Zweifel mit seinem Vorwissen, seine Erhebung zum Himmel einredeten, — eine Vorstellung, von welcher sich auch hier, wie immer, der gesunde Sinn mit Widerwillen abwendet.

§. 139.

Das Ungenügende der Nachrichten über Jesu Himmelfahrt. Deren mythische Auffassung.

Am wenigsten unter allen N. T. lichen Wundergeschichten war bei der Himmelfahrt ein solcher Aufwand unnatürlichen Scharfsinns nöthig, da die historische Geltung dieser Erzählung so besonders schwach verbürgt ist. Matthäus und Johannes, der gewöhnlichen Vorstellung nach die beiden Augenzeugen unter den Evangelisten, erwähnen ihrer nicht; nur Markus und Lukas berichten dieselbe; während auch in den übrigen N. T. lichen Schriften bestimmte Hinweisungen auf sie fehlen. Doch eben dieses Fehlen der Himmelfahrt im übrigen N. T. leugnen die orthodoxen Ausleger. Wenn Jesus bei Matthäus (26, 64.) vor Gericht versichere, von jetzt an werde man des Menschen Sohn zur Rechten der Kraft Gottes sitzen sehen: so sei hiebei doch wohl auch eine Erhebung dahin, mithin eine Himmelfahrt, vorausgesetzt; wenn er bei Johannes (3, 13.) sage, keiner sei in den Himmel gestiegen, ausser dem vom Himmel gekommenen Menschensohn, und ein andermal (6, 62.) die Jünger darauf verweise, dafs sie ihn einst dahin würden aufsteigen sehen, wo er vorher gewesen sei?

ferner, wenn er am Morgen nach der Auferstehung erkläre, noch nicht zu seinem Vater aufgestiegen zu sein, aber demnächst sich dahin zu erheben (20, 17.): so könne es deutlichere Hinweisungen auf die Himmelfahrt nicht wohl geben; ebenso, wenn die Apostel in den Akten so oft von Erhöhung Jesu zur Rechten Gottes sprechen (2, 33. 5, 31. vgl. 7, 56.), und Paulus ihn als ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν (Eph. 4, 10.), Petrus als πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν darstelle (1 Petr. 3, 22.): so könne kein Zweifel sein, daſs sie nicht alle von seiner Himmelfahrt gewuſst haben[5]). Alle diese Stellen jedoch, mit Ausnahme etwa der einzigen Joh. 6, 62., welche von einem θεωρεῖν ἀναβαίνοντα τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου spricht, enthalten nur überhaupt eine Erhebung in den Himmel, ohne Andeutung, daſs sie ein äusseres, sichtbares, und zwar von den Jüngern mitangeschautes Faktum gewesen. Vielmehr, wenn wir 1 Kor. 15, 5 ff. finden, wie Paulus die ihm zu Theil gewordene Erscheinung Jesu, welche lange nach der voraussezlichen Himmelfahrt stattfand, mit den Christophanieen vor dieser Epoche so ohne alle Unterbrechung oder Andeutung irgend eines Unterschieds zusammenstellt: so muſs man zweifeln, nicht bloſs, ob alle Erscheinungen, die er ausser der seinigen aufzählt, vor die Himmelfahrt fallen[6]), sondern, ob der Apostel überhaupt von einer Himmelfahrt als äusserem, den irdischen Wandel des Auferstandenen beschlieſsenden Faktum etwas gewuſst haben könne? In Bezug auf den Verfasser des vierten Evangeliums aber zwingt uns bei seiner Bildersprache das θεωρῆτε schwerlich, ihm ein Wissen um die sichtbare Himmelfahrt Jesu

---

5) Seiler, bei Huinöl, a. a. O., S. 221. Olshausen, S. 591 f. Vgl. Griesbach, locorum N. T. ad ascensionem Christi in coelum spectantium sylloge. In s. opusc. acad. ed. Gabler, Vol. 2, S. 484 ff.

6) Schneckenburger, über den Urspr. u. s. f. S. 19.

zuzuschreiben, da er von einer solchen am Schlusse seines Evangeliums nichts erzählt.

Die Ausleger freilich haben sich alle erdenkliche Mühe gegeben, das Fehlen einer Erzählung von der Himmelfahrt im ersten und vierten Evangelium auf eine, der Autorität dieser Schriften, wie der historischen Geltung jenes Faktums, unschädliche Weise zu erklären. Die Himmelfahrt Jesu zu erzählen, soll den Evangelisten, welche sie verschweigen, theils als unnöthig, theils als unmöglich erschienen sein. Als unnöthig entweder an und für sich, wegen der minderen Wichtigkeit des Ereignisses [7]), oder mit Rücksicht auf die evangelische Überlieferung, durch welche sie allgemein bekannt war [8]); Johannes insbesondere soll sie aus Markus und Lukas voraussetzen [9]); oder endlich sollen sie dieselbe, als nicht mehr zum irdischen Leben Jesu gehörig, in ihren Schriften, die nur der Beschreibung dieses Lebens gewidmet waren, übergangen haben [10]). Allein zum Leben Jesu, und zwar namentlich zu dem räthselhaften, wie er es nach der Rückkehr aus dem Grabe geführt haben soll, gehörte die Himmelfahrt so nothwendig als Schlußpunkt, daß dieselbe, gleichviel, ob allgemein bekannt oder nicht, ob wichtig oder unwichtig, schon um des ästhetischen Interesses willen, das auch der ungebildete Schriftsteller hat, seiner Erzählung einen Schluß zu geben, von jedem Evangelienschreiber, der von derselben wußte, am Ende seines Berichts, wenn auch noch so summarisch, erwähnt werden mußte, um den sonderbaren Ein-

7) Olshausen, S. 593 f.

8) Selbst Paulus, ermattet am Schlusse seines Geschäfts, schreibt in Matth. p. 855: Matthaeus Jesu in coelum abitum non commemoravit, quippe nemini ignotum.

9) Meyer, a. a. O. S. 552.

10) Die Abhandlung: Warum haben nicht alle Evangelisten die Himmelfahrt Jesu ausdrücklich miterzählt? in Flatt's Magazin, 8, S. 67.

druck zu vermeiden, welchen das erste, und noch mehr das vierte Evangelium, als in's Unbestimmte auslaufende Erzählungen, machen. Daher sollen nun der erste und der vierte Evangelist einen Bericht über die Himmelfahrt Jesu auch gar nicht für möglich gehalten haben, indem die Augenzeugen, so lange sie ihm auch nachsahen, doch nur sein Emporschweben auf der Wolke, nicht aber seinen Eingang in den Himmel und sein Platznehmen zur Rechten Gottes haben mit ansehen können [11]). Allein in der Vorstellungsweise der alten Welt, welcher der Himmel näher war als uns, galt ein Auffahren in die Wolken schon für eine wirkliche Himmelfahrt, wie wir an Romulus und Elias sehen.

Das hienach unleugbare Nichtwissen der genannten Evangelien um die Himmelfahrt nun aber mit der neueren Kritik des ersten Evangeliums diesem als Zeichen nicht apostolischen Ursprungs zum Vorwurf zu machen [12]), ist hier um so weniger am Ort, da das fragliche Ereignifs nicht blofs durch das Stillschweigen zweier Evangelisten, sondern auch durch die Nichtübereinstimmung derer, die es berichten, verdächtig wird. Markus stimmt nicht mit Lukas, ja dieser nicht mit sich selbst überein. Nach dem Bericht des ersteren hat es den Anschein, als hätte Jesus unmittelbar von dem Mahle, bei welchem er den Elfen erschien, also von einem Hause in Jerusalem aus, sich in den Himmel erhoben; denn das ἀνακειμένοις — ἐφανερώθη καὶ ὠνείδισε — καὶ εἶπεν —, ὁ μὲν οὖν Κύριος, μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, ἀνελήφθη κ. τ. λ. hängt unmittelbar zusammen, und es läfst sich hier nur mit Gewalt eine Ortsveränderung und Zwischenzeit einschieben [13]). Freilich ist eine Himmelfahrt vom Zimmer aus nicht gut sich

---

11) Die zuletzt angeführte Abh. des Paulus'schen Magazins.

12) Schleiermacher, a. a. O. S. 19 f.

13) Wie z. B. Reuss thut, p. 208 f. 217.

vorzustellen, daher läßt sie Lukas im Freien vor sich gehen. Die Differenz in der Ortsangabe, daß er im Evangelium Jesum mit den Jüngern ἕως εἰς Βηθανίαν hinausgehen läßt, in den Akten aber die Scene auf das ὄρος τὸ καλούμενον Ἐλαιῶνα verlegt, kann dem Lukas nicht als Widerspruch angerechnet werden, da Bethanien am Ölberg lag; wohl aber die bedeutende Abweichung in der Zeitangabe, daß in seinem Evangelium, wie bei Markus, es den Anschein hat, als wäre die Himmelfahrt noch am nämlichen Tag mit der Auferstehung erfolgt: wogegen in der A. G. ausdrücklich bemerkt ist, daß beide Erfolge durch eine Frist von 40 Tagen getrennt gewesen. Es ist schon angemerkt worden, daß die leztere Zeitbestimmung dem Lukas in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des Evangeliums und der A. G. zugekommen sein muß. Von je mehreren Erscheinungen des Auferstandenen man sich erzählte, und an je verschiedenere Orte man sie verlegte, desto weniger reichte fernerhin die kurze Frist eines Tags für den irdischen Wandel des Auferstandenen zu: daß aber die nothwendig gewordene längere Zeit gerade auf 40 Tage festgesezt wurde, hatte in der Rolle seinen Grund, welche bekanntlich diese Zahl in der jüdischen und bereits auch in der christlichen Sage spielte. Wie das Volk Israël 40 Jahre in der Wüste, Moses 40 Tage auf dem Sinai gewesen war, er und Elias 40 Tage gefastet, und Jesus selbst vor der Versuchung so lange in der Wüste ohne Nahrung sich aufgehalten hatte, wie alle diese geheimnißvollen Mittelzustände und Durchgangsperioden durch die Zahl 40 bestimmt waren: so bot sie sich ganz besonders auch zur Bestimmung der mysteriösen Zwischenzeit zwischen Jesu Auferstehung und Himmelfahrt dar [11].

---

11) Die Rücksicht auf eine Danielische Rechnung bei Paulus, ex. Handb. 3, b, S. 925. scheint mir zu künstlich.

Was die Schilderung des Vorgangs selber betrifft, so könnte man das Schweigen des Markus und Lukas im Evangelium von Wolke und Engeln lediglich der Kürze ihrer Erzählungen zuschreiben wollen; doch da Lukas am Schlusse seines Evangeliums das Verhalten der Jünger, wie sie dem in den Himmel entrückten Jesus fussfällige Verehrung gebracht und mit grosser Freude sich nach der Stadt zurückbegeben haben, umständlich genug erzählt: so würde er ohne Zweifel die ihnen durch Engel zu Theil gewordne Kunde als nächsten Grund ihrer Freude bemerklich gemacht haben, wenn er schon bei Abfassung seiner ersten Schrift etwas von derselben gewusst hätte, welche sich hiernach vielmehr allmählig in der Überlieferung ausgebildet zu haben scheint, um auch diesem lezten Punkt des Lebens Jesu seine Ehre anzuthun, und das unzulängliche menschliche Zeugniss über seine Erhebung in den Himmel durch zweier himmlischen Zeugen Mund bekräftigt werden zu lassen. Endlich auch in der Angabe über die Rückkehr der Jünger und was sie nach derselben vorgenommen, findet eine Discrepanz der Berichte statt. Ungerechnet nämlich, dass man nach dem Schlusse des Markus: *ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν κ. τ. λ.*, glauben könnte, die Jünger seien unmittelbar von dem Schauspiel der Himmelfahrt zur Verkündigung in alle Welt ausgegangen, was doch vielleicht nur ein Schein ist, der aus der Kürze und Abgebrochenheit des Schlusses am zweiten Evangelium entsteht: bestimmt Lukas den Aufenthalt der Jünger von der Himmelfahrt bis zum Pfingstfest in seinen beiden Schriften auf verschiedene Weise. Nach dem Schluss des Evangeliums nämlich waren die zurückgekehrten Jünger *διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν*: nach dem Eingang der A. G. dagegen *ἀνέβησαν εἰς ὑπερῷον, οὗ ἦσαν καταμένοντες*. Diese Abweichung könnte man durch die Bemerkung ausgleichen wollen, dass ja der Aufenthalt im Tempel den im oberen Stockwerk eines

Hauses nicht ausschliefse: aber, die meiste Zeit im Tempel sein (diefs sagt doch wohl das διαπαντὸς), und, gewöhnlich im oberen Stockwerk sich aufhalten (καταμένοντες) schliefst einander aus. Man kann in dieser Differenz ein Fortschreiten der christlichen Selbstständigkeit erblicken. Zunächst fand man kein Arges darin, die Jünger nach der Rückkehr von Jesu Himmelfahrt im alten Nationalheiligthum ihre andächtigen Zusammenkünfte halten zu lassen; bald aber erschien diefs zu jüdisch, und sie mufsten zu dem Ende ein eigenes ὑπερῷον beziehen: von dem jüdischen Tempel trennte sich der christliche Versammlungssaal.

Wie hienach diejenigen, welche von einer Himmelfahrt Jesu wufsten, diese in Bezug auf die näheren Umstände sich keineswegs auf dieselbe Weise vorstellten: so mufs es überhaupt vom lezten Schlufs des Lebens Jesu zweierlei Vorstellungsweisen gegeben haben, indem die Einen diesen Schlufs als eine sichtbare Himmelfahrt dachten, die Andern nicht [15]). Wenn Matthäus Jesum vor Gericht seine Erhebung zur Rechten der göttlichen Kraft vorhersagen (26, 64.), und nach seiner Auferstehung ihn versichern läfst, dafs ihm nun πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς gegeben sei (28, 18.), dennoch aber von einer sichtbaren Himmelfahrt nichts hat, vielmehr Jesu die Versicherung in den Mund legt: ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (V. 20.): so liegt hier offenbar die Vorstellung zu Grunde, dafs Jesus, ohne Zweifel schon bei der Auferstehung, unsichtbar zum Vater aufgestiegen, zugleich unsichtbar immer um die Seinigen sei, und aus dieser Verborgenheit heraus sich, so oft er es nöthig finde, in Christophanien offenbare; auch der Verfas-

15) Hierüber vgl. besonders Ammon, Ascensus J. C. in coelum historia biblica. In s. opusc. nov. p. 43 ff.; auch Kaiser, bibl. Theol. 1, S. 83 ff.

ser des vierten Evangeliums und die übrigen N. T.lichen Schriftsteller setzen nur das voraus, was nach dem messianischen κάθου ἐκ δεξιῶν μου, Ps. 110, 1. vorausgesetzt werden mufste, dafs Jesus sich zur Rechten Gottes erhoben habe, ohne über das Wie etwas zu bestimmen, oder sich die Auffahrt dahin als eine sichtbare vorzustellen. Doch mufste es der urchristlichen Phantasie sehr nahe liegen, diese Erhebung auch zum glänzenden Schauspiele auszumalen. Liefs man den Messias Jesus an einem so erhabenen Ziele angekommen sein: so wollte man ihm auch auf dem Wege dahin gleichsam nachsehen. Erwartete man seine einstige Wiederkunft vom Himmel nach Daniel als sichtbares Herabkommen in den Wolken: so ergab es sich von selbst, seinen Hingang zum Himmel als sichtbares Aufsteigen auf einer Wolke vorzustellen, und wenn Lukas die beiden Weifsgekleideten, welche nach der Wegnahme Jesu zu den Jüngern traten, sagen läfst: οὗτος ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν, οὕτως ἐλεύσεται, ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν (A. G. 1, 11.): so darf man dies nur umkehren, um die Genesis der Vorstellung von der Himmelfahrt Jesu zu haben, indem nämlich geschlossen wurde: wie Jesus dereinst vom Himmel wiederkommen wird: so wird er wohl auch dahin gegangen sein [16]).

Neben diesem Hauptmoment treten die A. T.lichen Vorgänge, welche die Himmelfahrt Jesu an der Hinwegnahme des Henoch (1. Mos. 5, 24. vgl. Sir. 44, 16. 49, 16. Hebr. 11, 5.) und besonders an der Himmelfahrt des Elia (2. Kön. 2, 11. vgl. Sir. 48, 9. 1. Macc. 2, 58.) hat, sammt den griechischen und römischen Apotheosen eines Herakles und Romulus, in den Hintergrund zurück. Ob von den letzteren die Verfasser des zweiten und dritten Evangeliums Kunde hatten, steht dahin; die Notiz von

16) So auch Hase, L. J. §. 130.

Henoch ist zu unbestimmt; bei Elia aber eignete sich der Flammenwagen mit den Feuerrossen für den milderen Geist Christi nicht, statt dessen die Wolke aus der späteren Darstellung der Wegnahme des Moses genommen zu sein scheinen könnte, wenn diese nur sonst nicht zu verschieden wäre [17]). Nur Ein Zug in der Erzählung der A. G. erklärt sich vielleicht aus der Geschichte des Elias. Als nämlich dieser vor seiner Hinwegnahme von seinem Diener Elisa gebeten wurde, ihm sein πνεῦμα in verdoppeltem Maafse zurückzulassen: knüpfte der Prophet die Gewährung dieses Wunsches an die Bedingung: ἐὰν ἴδῃς με ἀναλαμβανόμενον ἀπό σου, καὶ ἔσται σοι οὕτως· καὶ ἐὰν μή, οὐ μὴ γένηται (V. 9. f. LXX.), woraus erhellen könnte, warum Lukas (A. G. 1, 9.) auf das βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη Gewicht legt, weil nämlich gemäfs dem Vorgang mit Elia dieſs erfordert zu werden schien, wenn die Schüler den Geist des Meisters bekommen sollten.

---

17) Joseph. Antiq. 4, 8, 48. heisst es von Moses: νέφος αἰφνίδιον ἐπὶ αὐτῷ φάντος ἀφανίζεται κατά τινος φάραγγος, er habe aber absichtlich geschrieben, er sei gestorben, damit man nicht seiner Trefflichkeit wegen behaupten möchte, er habe sich πρὸς τὸ θεῖον begeben. Philo aber, de Vita Mosis, Opp. ed. Mangey, Vol. 2, p. 179, lässt bloss die Seele des Moses sich in den Himmel erheben.

Schlussabhandlung.

Die dogmatische Bedeutung des Lebens Jesu.

§. 140.

Nothwendiger Übergang der Kritik in das Dogma.

Durch die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung ist nun, wie es scheint, Alles, was der Christ von seinem Jesus glaubt, vernichtet, alle Ermunterungen, die er aus diesem Glauben schöpft, sind ihm entzogen, alle Tröstungen geraubt. Der unendliche Schaz von Wahrheit und Leben, an welchem seit achtzehn Jahrhunderten die Menschheit sich grosgenährt, scheint hiemit verwüstet, das Erhabenste in den Staub gestürzt, Gott seine Gnade, dem Menschen seine Würde genommen, das Band zwischen Himmel und Erde zerrissen zu sein [1]). Mit Abscheu wendet sich von so ungeheurem Frevel die Frömmigkeit ab, und aus der unendlichen Selbstgewifsheit ihres Glaubens heraus thut sie den Machtspruch: eine freche Kritik möge versuchen, was sie wolle, dennoch bleibe Alles, was von Christo die Schrift aussage und die Kirche glaube, ewig wahr, und dürfe kein Jota davon fallen gelassen werden. So ergiebt sich am Schlusse der Kritik von Jesu Lebensgeschichte die Aufgabe, das kritisch Vernichtete dogmatisch wiederherzustellen.

---

1) Theologen, welche etwa ähnliche Wendungen gegen mich in Bereitschaft haben, sehen hier, dass ich das selber weiss, und nicht erst durch sie daran erinnert zu werden brauche.

Diese Aufgabe scheint zunächst nur eine Forderung des Gläubigen an den Kritiker zu sein, jedem dieser beiden für sich aber sich nicht zu stellen: der Gläubige als solcher, scheint es, bedarf keiner Wiederherstellung des Glaubens, weil dieser in ihm durch keine Kritik vernichtet worden ist; der Kritiker als solcher nicht, weil er diese Vernichtung ertragen kann. So gewinnt es das Ansehen, als ob der Kritiker, wenn er aus dem Brande, den seine Kritik angerichtet, doch das Dogma noch retten will, für seinen Standpunkt etwas Unwahres unternähme, sofern er, was ihm selbst kein Kleinod ist, aus Accommodation an den Glauben als solches behandelt; in Bezug auf den Standpunkt des Gläubigen aber etwas Überflüssiges, indem er sich mit der Rettung von etwas bemüht, was für den, welchem es angehört, gar nicht gefährdet ist.

Dennoch verhält es sich bei näherer Betrachtung anders. Wenn gleich nicht entwickelt, so ist doch an sich in jedem Glauben, der noch nicht Wissen ist, der Zweifel mitgesezt; der gläubigste Christ hat doch die Kritik als verborgenen Rest des Unglaubens, oder besser als negativen Keim des Wissens, in sich, und nur aus dessen beständiger Niederhaltung geht ihm der Glaube hervor, der also auch in ihm wesentlich ein wiederhergestellter ist. Ebenso aber wie der Gläubige an sich Zweifler oder Kritiker, ist auch umgekehrt der Kritiker an sich der Gläubige. Sofern er sich nämlich vom Naturalisten und Freigeist unterscheidet, sofern seine Kritik im Geiste des neunzehnten Jahrhunderts wurzelt und nicht in früheren, ist er mit Achtung vor jeder Religion erfüllt, und namentlich des Inhalts der höchsten Religion, der christlichen, als identisch mit der höchsten philosophischen Wahrheit sich bewusst, und wird also, nachdem er im Verlauf der Kritik durchaus nur die Seite des Unterschieds seiner Überzeugung vom christlichen Geschichtsglauben hervorgekehrt hat,

das Bedürfnifs fühlen, nun ebenso auch die Seite der Identität zu ihrem Rechte zu bringen.

Zunächst, indem unsre Kritik zwar in aller Ausführlichkeit vollzogen worden, aber nunmehr an dem Bewufstsein vorübergegangen ist, fällt sie demselben wieder zur Einfachheit des unentwickelten Zweifels zusammen, gegen welchen sich das glaubige Bewufstsein mit einem ebenso einfachen Veto kehrt, und nach Zurückweisung desselben das Geglaubte in unverkümmerter Fülle wieder ausbreitet. Indem aber hiemit die Kritik nur beseitigt, nicht überwunden ist, wird das Geglaubte nicht wahrhaft vermittelt, sondern bleibt in seiner Unmittelbarkeit. Scheint so, indem gegen diese Unmittelbarkeit abermals die Kritik sich kehren mufs, der eben vollendete Proceſs sich zu wiederholen, und wir zum Anfang der Untersuchung zurückgeworfen zu sein: so thut sich doch zugleich eine Differenz hervor, welche die Sache weiter führt. Bisher war Gegenstand der Kritik der christliche Inhalt, wie er in den evangelischen Urkunden als Geschichte Jesu vorliegt: nun dieser durch den Zweifel in Anspruch genommen ist, reflectirt er sich in sich, sucht eine Freistätte im Innern der Glaubigen, wo er aber nicht als bloſse Geschichte, sondern als in sich reflectirte Geschichte, d. h. als Bekenntnifs und Dogma, vorhanden ist. Erwacht daher allerdings auch gegen das in seiner Unmittelbarkeit auftretende Dogma, wie gegen jede Unmittelbarkeit, die Kritik als Negativität und Streben nach Vermittlung: so ist diese doch nicht mehr, wie bisher, historische, sondern dogmatische Kritik, und erst durch beide hindurchgegangen, ist der Glaube wahrhaft vermittelt, oder zum Wissen geworden.

Dieses zweite Stadium, welches der Glaube zu durchlaufen hat, müſste eigentlich ebenso wie das erste Gegenstand eines eigenen Werkes sein: hier soll es nur in seinen Grundzügen verzeichnet werden, um die historische

Kritik nicht ohne Aussicht auf ihr leztes Ziel abzubrechen, welches erst jenseits der dogmatischen liegt.

§. 141.

Die Christologie des orthodoxen Systems.

Der dogmatische Gehalt des Lebens Jesu in seiner Unmittelbarkeit festgehalten und auf diesem Boden ausgebildet, ist die orthodoxe Lehre von Christo.

Ihren Grundzügen nach findet sie sich schon im N. T. Die Wurzel des Glaubens an Jesum war die Überzeugung von seiner Auferstehung. Der Getödtete, schien es, wenn auch noch so grofs einst im Leben, könne der Messias nicht gewesen sein: die wundervolle Wiederbelebung bewies um so stärker, dafs er es war. Durch die Auferweckung aus dem Schattenreich befreit, und zugleich über die Sphäre irdischer Menschheit hinausgehoben, war er nun in die himmlischen Regionen versezt, hatte seinen messianischen Siz zur Rechten Gottes eingenommen (A. G. 2, 32. ff. 3, 15. ff. 5, 30. ff. und sonst). Nun erschien sein Tod als Hauptheil seiner messianischen Bestimmung: nach Jes. 53. hatte er ihn für die Sünden des Volks und der Menschheit erlitten (A. G. 8, 32. ff. vgl. Matth. 20, 28. Joh. 1, 29. 36. 1 Joh. 2, 2.); sein am Kreuz vergossenes Blut wirkte, wie dasjenige, welches am Versöhnungsfest der Hohepriester gegen den Deckel der Bundeslade sprengte (Röm. 3, 25.); er war das reine Lamm, durch dessen Blut die Gläubigen losgekauft sind (1 Petr. 1, 18. f.); der ewige, sündlose Hohepriester, der durch Darbringung seines eigenen Leibes mit Einemmale bewirkt hat, was die jüdischen Priester durch unendlich wiederholte Thieropfer nicht auszurichten im Stande waren (Hebr. 10, 10. ff. u. s.). Aber auch von jeher schon konnte der jezt zur Rechten Gottes erhöhte Messias kein gewöhnlicher Mensch gewesen sein: nicht blofs war er mit dem göttlichen Geiste in höherem Maafs, als je ein Prophet, gesalbt (A. G. 4, 27.

10, 38.), und hatte durch Wunder und Zeichen sich als göttlichen Gesandten erwiesen (A. G. 2, 22.), sondern, wie man es sich nun vorstellen mochte, war er entweder übernatürlich durch den heiligen Geist erzeugt (Matth. u. Luc. 1.), oder als Gottes Weisheit und Wort in einen irdischen Leib herabgekommen (Joh. 1.). Da er schon vor seinem menschlichen Auftreten im Schoofs des Vaters, in göttlicher Majestät, gewesen war (Joh. 17, 5.): so war sein Herabkommen in die Menschenwelt und besonders seine Hingabe in den schmachvollen Tod eine Erniedrigung, die er aus freiem Triebe zum Besten der Menschen auf sich nahm (Phil. 2, 5 ff.). Der Auferstandene und zum Himmel Gefahrene, wie er einst zur Auferweckung der Todten und zum Gerichte wiederkehren wird (A. G. 1, 11. 17, 31.): so nimmt er auch jezt schon als Theilhaber an der Weltregierung (Matth. 28, 18.) der Gemeinde sich an (Röm. 8, 34. 1 Joh. 2, 1.), und wie jezt an der Weltregierung, so hat er auch schon an der Weltschöpfung Theil genommen (Joh. 1, 3, 10. Kol. 1, 16.).

Welche Fülle von beseligenden und erhabenen, ermunternden und tröstlichen Gedanken flofs der ersten Gemeinde aus diesen Vorstellungen über ihren Christus! Durch die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt, durch seine Hingabe für die Welt in den Tod, sind Himmel und Erde versöhnt (2 Kor. 5, 18 ff. Eph. 1, 10. Kol. 1, 20.); durch diese höchste Aufopferung ist den Menschen die Liebe Gottes sicher verbürgt (Röm. 5, 8 ff. 8, 31 ff. 1 Joh. 4, 9.), und die freudigste Hoffnung ihnen eröffnet. Ist der Sohn Gottes Mensch geworden: so sind die Menschen seine Brüder, als solche gleichfalls Kinder Gottes, und Miterben Christi an dem Schatze göttlicher Seligkeit (Röm. 8, 16 f. 29.). Das knechtische Verhältnifs der Menschen zu Gott, wie es unter dem Gesez stattfand, hat aufgehört, an die Stelle der Furcht vor den Strafen, mit welchen das Gesez drohte, ist Liebe getreten (Röm. 8, 15. Gal. 4,

1 ff.). Vom Fluch des Gesetzes sind die Gläubigen dadurch losgekauft, dafs Christus sich für sie demselben hingab, indem er eine Todesart erduldete, auf welche das Gesez den Fluch gelegt hat (Gal. 3, 13.). Nun haben wir nicht mehr das Unmögliche zu leisten, dafs wir alle Forderungen des Gesetzes erfüllen müfsten (Gal. 3, 10 f.) — eine Aufgabe, welche der Erfahrung zufolge kein Mensch löst (Röm. 1, 18—3, 20.), seiner sündigen Natur nach keiner lösen kann (Röm. 5, 12 ff.), und welche den, der sie zu lösen strebt, nur immer tiefer in den unseligsten Kampf mit sich selbst verwickelt (Röm. 7, 7 ff.): sondern wer an Christum glaubt, der versöhnenden Kraft seines Todes vertraut, der ist von Gott begnadigt; nicht durch Werke und eigene Leistungen, sondern umsonst durch die freie Gnade Gottes wird der Mensch, der sich ihr hingiebt, vor Gott gerecht, wodurch zugleich alle Selbsterhebung ausgeschlossen ist (Röm. 3, 31 ff.). Indem das mosaische Gesez, dem er mit Christo gestorben ist, den Gläubigen nicht mehr verbinden kann (Röm. 7, 1 ff.), indem namentlich durch das ewige und vollgültige Opfer Christi der jüdische Opfer- und Priesterdienst aufgehoben ist (Hebr.), ist die Scheidewand gefallen, welche Juden und Heiden trennte: diese, sonst fern und fremd der Theokratie, gottverlassen und hoffnungslos in der Welt, sind zur Theilnahme an dem neuen Gottesbunde herbeigerufen, und ihnen freier Zutritt zum väterlichen Gott verschafft worden; so dafs nunmehr die beiden, sonst feindlich getrennten Theile der Menschheit in Frieden miteinander Glieder am Leibe Christi, am geistigen Bau seiner Gemeinde sind (Eph. 2, 11 ff.). Jener rechtfertigende Glaube an den Tod Christi aber ist wesentlich zugleich ein geistiges mit ihm Sterben, nämlich ein Absterben der Sünde, und wie Christus aus dem Tode zu neuem unsterblichem Leben auferstanden ist: so soll auch der an ihn Gläubige aus dem Tod der Sünde zu einem neuen Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit auferstehen.

stehen, den alten Menschen abthun und einen neuen anziehen (Röm. 6, 1 ff.). Dazu steht ihm Christus selbst mit seinem Geiste bei, welcher diejenigen, die er beseelt, mit geistigem Streben erfüllt und immer mehr von der Knechtschaft der Sünde frei macht (Röm. 8, 1 ff.). Ja nicht blofs geistig jezt, sondern einst auch leiblich werden diejenigen, in welchen der Geist Christi wohnt, durch ihn belebt, indem Gott durch Christum am Ende dieses Weltlaufs ihre Leiber auferwecken wird, wie er den Leib Christi auferweckt hat (Röm. 8, 11.). Christus, den die Bande des Todes und der Unterwelt nicht halten konnten (A. G. 2, 24.), hat beide auch für uns besiegt, und den Gläubigen die Furcht vor diesen höchsten Mächten der Endlichkeit benommen (Röm. 8, 38 f. 1 Kor. 15, 55 ff. Hebr. 2, 14 f.). Seine Auferweckung, wie sie seinem Tod erst die versöhnende Kraft verleiht (Röm. 4, 25.), so ist sie zugleich die Bürgschaft unsrer eigenen künftigen Auferstehung, unsres Antheils an Christo in einem künftigen Leben, in seinem messianischen Reiche, zu dessen Seligkeit er bei seiner Wiederkunft alle die Seinigen einführen wird (1 Kor. 15.). Inzwischen aber dürfen wir uns getrösten, an ihm einen Fürsprecher bei Gott zu haben, der aus eigener Erfahrung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der Menschennatur, die er selbst angezogen hatte, und in der er in allen Stücken versucht wurde, doch ohne Sünde, weifs, wie vieler Nachsicht und Nachhülfe wir bedürfen (Hebr. 2, 17 f. 4, 15 f.).

Den Reichthum dessen, was der Glaube an Christo hatte, in bestimmte Formeln zusammenzufassen, war seinen Anhängern schon frühe Bedürfnifs. Sie priefsen ihn als *Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ καὶ ἐγερθείς, ὃς καί ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* (Röm. 8, 34.); oder genauer hiefs er *Ἰ. Χ. ὁ κύριος, γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* (Röm. 1,

3 f.), und als das ὁμολογούμενως μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον wurden die Wahrheiten hingestellt: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, ὤφθη ἀγγέλοις, ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν, ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ (1. Tim. 3, 16.).

Anschliefsend an die Taufformel (Matth. 28, 19.), welche durch die Zusammenstellung von Vater, Sohn und Geist gleichsam ein Fachwerk darbot, um den neuen Glauben in dasselbe einzuordnen, bildete sich in der Kirche der ersten Jahrhunderte die sogenannte *regula fidei* aus, welche in verschiedenen Formen, bald summarischer, bald ausführlicher, populärer oder subtiler, sich bei den verschiedenen Vätern findet [1]), und nach ihrer populären Form endlich im sogenannten apostolischen Symbol zur Ruhe kam, welches, in der Gestalt, in welcher es auch von der evangelischen Kirche aufgenommen worden ist, im zweiten, ausführlichsten, Artikel vom Sohn folgende Glaubensmomente hervorhebt: *et (credo) in Jesum Christum, filium ejus (Dei patris) unicum, Dominum nostrum; qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex Maria virgine; passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, descendit ad inferna; tertia die resurrexit a mortuis, ascendit ad coelos, sedet ad dextram Dei patris omnipotentis; inde venturus est, judicare vivos et mortuos.*

Neben dieser volksmäfsigen Form des Glaubensbekenntnisses in Bezug auf Christum gieng aber zugleich die Ausbildung einer schärferen theologischen Fassung desselben her, veranlafst durch die Differenzen und Streitigkeiten, welche sich frühzeitig über einzelne Punkte desselben hervorthaten. Das Grundthema des christlichen Glaubens, das: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, oder: θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, war von allen Seiten gefährdet, indem bald die Gottheit, bald

1) Iren. adv. haer. 1, 10. Tertull. de praescr. haer. 13, adv. Prax. 2, de veland. virg. 1. Orig. de princip. procem. 4.

die Menschheit, bald die wahre Vereinigung beider in Anspruch genommen wurde. Diejenigen zwar, welche, wie die Ebioniten, die Gottheit, oder, wie die doketischen Gnostiker, die Menschheit Christi durchaus aufhoben [2]), schlossen sich zu entschieden von der christlichen Gemeinschaft aus, welche ihrerseits den Grundsatz festhielt: dass ἔδει τὸν μεσίτην θεοῦ τε καὶ ἀνθρώπων διὰ ἰδίας πρὸς ἑκατέρους οἰκειότητος εἰς φιλίαν καὶ ὁμόνοιαν τὰς ἀμφοτέρους συναγαγεῖν, καὶ θεῷ μὲν παραστῆσαι τὸν ἄνθρωπον, ἀνθρώποις δὲ γνωρίσαι τὸν θεόν [3]). Aber wenn etwa bloss die Vollständigkeit der einen oder andern Natur geleugnet wurde, wenn Arius wohl ein göttliches, aber geschaffenes und dem höchsten Gott untergeordnetes Wesen in Christo Mensch geworden sein liess [4]), wenn derselbe Christo zwar einen menschlichen Leib zuschrieb, in welchem aber die Stelle der Seele eben jenes höhere Wesen eingenommen habe [5]), und Apollinaris ausser dem Leib auch noch die Seele Jesu wahrhaft menschlich sein, und nur an die Stelle des dritten Princips im Menschen, des νοῦς, das göttliche Wesen treten liess [6]): so konnte solchen Ansichten schon eher ein Schein des Christlichen gegeben werden. Dennoch wies das Bewusstsein der Kirche sowohl die arianische Vorstellung von einem in Jesu Mensch gewordnen Untergott neben andern minder wesentlichen Gründen auch deswegen zurück, weil auf diese Weise in Christo nicht das anschaubare Ebenbild der Gottheit erschienen wäre [7]); als die arianisch-apollinaristische von einer der menschlichen ψυχὴ oder des menschlichen νοῦς ermangelnden Menschennatur Christi unter Anderm aus dem Grunde, weil nur durch

---

2) s. Münscher's Dogmengesch., herausgeg. von Claus, 1, §. 78.
3) Iren. adv. haer. 3, 18, 7.
4) s. Münscher, §. 69 ff.
5) Ebendas. §. 79. Anm. 2.
6) Ebendas. Anm. 5.
7) Ebds. S. 235.

die Vereinigung mit einer ganzen und vollständigen Menschennatur diese nach allen Theilen habe erlöst werden können [8]).

Doch es konnte nicht blofs die eine oder andere Seite im Wesen Christi zurückgestellt, sondern auch in Bezug auf ihre Vereinigung in ihm, und zwar wieder auf entgegengesezte Weise, gefehlt werden. Die andächtige Begeisterung Vieler glaubte, das neugeschlungene Band zwischen Himmel und Erde nicht eng genug anziehen zu können: in Christo wollten sie Gottheit und Menschheit nicht mehr unterscheiden, und erkannten in ihm, wie er als Eine Person erschienen war, auch nur Eine Natur, die des fleischgewordenen Gottessohnes, an [9]). Der Besonnenheit Anderer war eine solche Vermischung des Göttlichen und Menschlichen anstössig, es schien ihnen frevelhaft, zu sagen, dafs eine menschliche Mutter Gott geboren habe: nur den Menschen habe sie geboren, welchen sich der Sohn Gottes zum Tempel auserwählt hatte, und es seien in Christo zwei Naturen zwar der Verehrung nach verknüpft, aber dem Wesen nach noch immer verschieden [10]). Der Kirche schien auf beide Weise das Mysterium der Menschwerdung gefährdet: wurden beide Naturen bleibend getrennt gehalten, so war die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, der innerste Lebenspunkt des Christenthums, zerstört; wurde eine Vermischung angenommen, so war keine von beiden Naturen als solche einer Vereinigung mit der andern fähig, somit gleichfalls keine wahre Einheit beider erreicht. Beide Meinungen wurden daher, die leztere in Eutyches, für die erstere nicht ebenso mit Recht Nestorius, ver-

---

8) Gregor. Naz. Or. 51. p. 740. B. (bei Münscher, S. 275.): τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται.

9) b. Münscher, §. 80 ff.

10) Eben das.

dammt, und nachdem schon im nicänischen Symbol die wahre Gottheit Christi festgesetzt worden war, nunmehr im chalcedonensischen auch seine wahre und vollständige Menschheit, und die Vereinigung beider Naturen in Einer unzertrennten Person, festgestellt [11]). Und als sich später über den Willen in Christo eine ähnliche Differenz hervorstellte, wie über seine Natur: so wurde auf dieselbe Weise entschieden, dafs in Christo als dem Gottmenschen zwei unterschiedene Willen, aber nicht uneins, sondern der menschliche dem göttlichen sich unterordnend, anzunehmen seien [12]).

Den Streitigkeiten über das Sein und Wesen Christi gegenüber gieng die Entwicklung der andern Seite, der Lehre von seinem Thun und Wirken, verhältnifsmäfsig still und friedlich vor sich. Die umfassendste Anschauung

---

11) — ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰ. Χ. συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι, καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως, καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης· οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰ. Χ.

12) Die 6te ökumenische Synode zu Constantinopel setzte fest: δύο φυσικὰ θελήματα οὐ ὑπεναντία, — ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα — καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντοδυνάμει θελήματι.

davon war die, dafs der Sohn Gottes durch Annahme der Menschennatur diese geheiligt und vergöttlicht habe [13]), wobei namentlich die Ertheilung der Unsterblichkeit hervorgehoben wurde [14]), und in gemüthlicher Weise fafste man diefs Verhältnifs auch so, Gott habe durch den zuvorkommenden Liebesbeweis, der in der Sendung seines Sohnes liege, die Menschen aufs kräftigste zur Gegenliebe erweckt [15]). An dieser Einen grofsen Wirkung des Erscheinens Christi wurden aber auch einzelne Seiten hervorgehoben: auf seine heilsame Lehre, sein erhabenes Beispiel aufmerksam gemacht [16]), besonders aber auf den gewaltsamen Tod, den er erduldet hatte, Gewicht gelegt. Der Begriff der Stellvertretung, der schon im N. T. gegeben war, wurde weiter ausgeführt: der Tod Jesu bald als ein Lösegeld betrachtet, welches er dem Teufel für die durch die Sünde seiner Gewalt verfallene Menschheit gegeben habe, bald sollte Gott dadurch die Schuld abgetragen, und er in den Stand gesezt worden sein, unbeschadet seiner Wahrhaftigkeit die der Sünde gedrohten Strafen der Menschheit zu erlassen, weil Christus sie auf sich genommen hatte [17]). Diese leztere Vorstellung wurde durch Anselm in seiner Schrift: *Cur Deus homo*, zu der bekannten Satisfaktionstheorie ausgebildet, durch welche zugleich die Lehre von dem Erlösungsgeschäft Christi mit der von

---

13) Athanas. de incarn. 54: *αὐτὸς ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* Hilar. Pictav. de trin. 2, 24: humani generis causa Dei filius natus ex virgine est — ut homo factus ex virgine naturam in se carnis acciperet, perque hujus admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret. Andere Äusserungen der Art s. bei Münscher, §. 97. Anm. 10.

14) Münscher, §. 96. Anm. 5.

15) s. ebendas. S. 421.

16) Ebendas. §. 96.

17) Ebendas. §. 97.

seiner Person in die engste Verbindung gesezt wurde. Der Mensch ist Gott vollständigen Gehorsam schuldig; der Sünder aber — und diefs sind alle Menschen — entzieht Gott die schuldige Leistung und Ehre. Da nun Gott eine Beleidigung seiner Ehre vermöge seiner Gerechtigkeit nicht dulden kann: so mufs entweder der Mensch freiwillig Gott wiedergeben, was Gottes ist, ja zur Genugthuung ihm noch mehr leisten, als er ihm entzogen hat, oder mufs Gott dem Menschen mit Gewalt nehmen, was des Menschen ist, d. h. die Glückseligkeit, zu der er geschaffen ist, ihm zur Strafe entziehen. Jenes zu thun ist der Mensch nicht im Stande; denn da er alles Gute, was er thun kann, Gott schuldig ist, um nicht in Sünde zu verfallen, so kann er nichts Gutes übrig haben, um durch diesen Überschufs die begangene Sünde zu decken. Dafs andrerseits Gott durch ewige Strafen sich Genugthuung verschaffe, dagegen ist seine unveränderliche Güte, kraft welcher er den zur Seligkeit bestimmten Menschen auch wirklich zu dieser führen will. Diefs kann aber vermöge der göttlichen Gerechtigkeit nicht geschehen, wenn nicht Genugthuung für den Menschen geleistet, und nach Maafsgabe dessen, was Gott entzogen worden ist, ihm etwas gegeben wird, das gröfser ist, als Alles ausser Gott. Diefs aber ist nur Gott selbst, und da andrerseits für den Menschen nur der Mensch genugthun kann: so mufs es ein Gottmensch sein, der die Genugthuung leistet. Diese kann näher nicht in thätigem Gehorsam, in sündlosem Leben, bestehen, weil diefs jedes vernünftige Wesen Gott für sich selbst schon schuldig ist; aber den Tod, der Sünden Sold, auf sich zu nehmen, ist der Sündlose nicht schuldig, und besteht also die Genugthuung für die Sünde der Menschen im Tod des Gottmenschen, dessen Belohnung, weil er als Eins mit Gott nicht selbst belohnt werden kann, der Menschheit zu Gute kommt.

Dieses altkirchliche Lehrsystem über die Person und Thätigkeit Christi gieng auch in die Bekenntnifsschriften

der lutherischen Kirche über, und wurde von den Theologen derselben noch künstlicher ausgebildet[18]. Die Person Christi betreffend wurde an der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Einer Person festgehalten: im Akte derselben, der *unitio personalis*, welche mit der Empfängnifs zusammenfiel, war es die göttliche Natur des Sohnes Gottes, welche die menschliche zur Einheit ihrer Persönlichkeit aufnahm; der Zustand des Vereinigtseins, die *unio personalis*, sollte weder eine wesentliche, noch auch eine blofs accidentelle, auch keine mystische, oder moralische, am wenigsten eine nur verbale, sondern eine reale und übernatürliche, ihrer Dauer nach aber eine ewige Vereinigung sein. Vermöge dieser Verbindung mit der göttlichen kommen der menschlichen Natur gewisse eigenthümliche Vorzüge zu, namentlich, was zunächst als Mangel erscheint, für sich unpersönlich zu sein, und nur in der Vereinigung mit der göttlichen Natur Persönlichkeit zu haben; ferner Sündlosigkeit, und die Möglichkeit, nicht zu sterben. Doch ausser diesen eigenthümlichen, hat die menschliche Natur Christi in ihrer Vereinigung mit der göttlichen auch gewisse von dieser geliehene Vorzüge. Das Verhältnifs der beiden Naturen ist nämlich nicht ein todtes und äusserliches, sondern eine gegenseitige Durchdringung, περιχώρησις, nicht die Verbindung zweier zusammengeleimten Bretter, sondern wie von Feuer und Metall im glühenden Eisen, oder wie im Menschen von Leib und Seele. Diese *communio naturarum* äussert sich als *communicatio idiomatum*, kraft welcher die menschliche Natur an den Vorzügen der göttlichen, die göttliche

---

18) vgl. Form. Concord., Epit. und sol. decl. VIII. p. 605 ff. und 761 ff. ed. Hase. Chemnitz, de duabus naturis in Christo libellus, und loci theol., loc. 2, de filio. Gerhard, ll. th. 1, p. 640 ff. (ed. 1615.). Quenstedt, theol. didact. pol. P. 3. c. 3. Vgl. de Wette, bibl. Dogm. §. 64 ff.

an den die Erlösung betreffenden Thätigkeiten der menschlichen Theil nimmt. Dieses Verhältnifs spricht sich in den *propositionibus personalibus* und *idiomaticis* aus; jenes Sätze, in welchen das Concretum der einen Natur, d. h. die eine Natur, sofern sie in der Person Christi begriffen ist, von dem der andern prädicirt wird, wie 1 Kor. 15, 47: der zweite Adam ist der Sohn des Höchsten; dieses Sätze, in welchen theils Bestimmungen der einen oder andern Natur auf die ganze Person (*genus idiomaticum*), theils Thätigkeiten der ganzen Person auf die eine oder andere Natur (*genus apotelesmaticum*), theils endlich Attribute der einen Natur auf die andre übergetragen werden, was aber nur von der göttlichen auf die menschliche, nicht umgekehrt, möglich ist (*genus auchematicum*).

In der Bewegung seiner Person mit ihren zwei Naturen durch die verschiedenen Momente des Erlösungswerks hat Christus nach dem an Phil. 2, 6 ff. anschliefsenden Ausdruck der Dogmatiker einen zweifachen Zustand, *statum exinanitionis und exaltationis*, durchlaufen. Sofern seine menschliche Natur in ihrer Vereinigung mit der göttlichen gleich bei der Empfängnifs in den Mitbesitz göttlicher Eigenschaften kam, aber von diesen während seines Erdenlebens keinen zusammenhängenden Gebrauch machte, so wird dieses irdische Leben Jesu bis zum Tod und Begräbnifs als ein Stand der Erniedrigung mit verschiedenen Stationen betrachtet, wogegen mit der Auferstehung, oder schon mit der Höllenfahrt, der Stand der Erhöhung eintrat, welcher mit der *sessio ad dextram patris* seine Vollendung erreichte.

Was das Werk Christi betrifft, so schreibt ihm die Dogmatik unsrer Kirche ein dreifaches Amt zu. Als Prophet hat er die höchste Wahrheit, den göttlichen Erlösungsrathschlufs, unter Bekräftigung durch Wunder, der Menschheit geoffenbart, und ist für deren Verkündigung noch immer besorgt; als Hoherpriester hat er theils in seinem

unsträflichen Wandel das Gesez an unsrer Statt erfüllt (*obedientia activa*), theils in seinem Leiden und Tod die Strafe getragen, die uns gebührte (*obedientia passiva*), und vertritt uns nun fortwährend bei dem Vater; als König endlich regiert er die Welt und insbesondre die Kirche, welche er aus den Kämpfen der Erde zur Herrlichkeit des Himmels führen, und durch Auferstehung und Weltgericht vollenden wird.

§. 142.

Bestreitung der kirchlichen Lehre von Christo.

In der Lehre von der Person Christi giengen schon die Reformirten nicht so weit wie die Lutheraner mit, indem sie deren lezte, kühnste Folgerung aus der Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in ihr, die *communicatio idiomatum*, nicht zugaben. Die lutherischen Dogmatiker selbst liefsen die Eigenschaften der menschlichen Natur sich nicht an die göttliche, und von dieser wenigstens nicht alle Eigenschaften, wie z. B. nicht die Ewigkeit, an die menschliche sich mittheilen[1]); was die Reformirten zu der Einwendung veranlafste: die Mittheilung der Eigenschaften müsse eine gegenseitige und vollständige sein, oder sei sie gar keine; übrigens werde auch schon durch die blofs einseitige Mittheilung von Eigenschaften einer unendlichen Natur an eine endliche diese nicht minder in ihrem Wesen aufgehoben, als jene, wenn sie von dieser Eigenschaften annehmen müfste[2]). Wenn sich hiegegen die lutherischen Dogmatiker dadurch zu decken suchten, dafs sie die eine Natur die Eigenschaften der andern nur so weit mitbesitzen liefsen, *uti per suam indolem*

1) s. die dem locus de pers. et offic. Chr. angehängte Oratio bei Gerhard, s. a. O. p. 719 ff.

2) s. Gerhard, ll. th. I, p. 683 ff. Marheineke, instit. symb. §. 71 f.

potest [3]): so war hiedurch die *communicatio idiomatum* in der That aufgehoben, wie sie denn auch selbst von den orthodoxen Dogmatikern nach Reinhard fast durchaus aufgegeben worden ist.

Aber auch die einfache Wurzel dieses verwickelten Idiomentausches, die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur zu Einer Person, traf der Widerspruch. Schon die Socinianer leugneten sie, weil zwei Naturen, deren jede für sich schon eine Person ausmache, zumal wenn ihnen so entgegengesetzte Eigenschaften zukommen, wie hier die eine unsterblich, die andere sterblich, die eine anfangslos, die andere entstanden sein solle, sich nicht zu einer Person vereinigen können [4]), und ihnen stimmen die Rationalisten bei, indem sie noch besonders hervorheben, theils dafs die kirchlichen Formeln, durch welche jene Vereinigung bestimmt werden solle, fast durchaus nur verneinend seien, und die Sache nicht anschaulich machen, theils dafs an einem Christus, der mit Hülfe einer einwohnenden göttlichen Natur dem Bösen widerstanden und sich ohne Sünde erhalten hätte, der von solcher Hülfe verlassene Mensch kein wahrhaftes Vorbild haben könnte [5]).

---

3) Reinhard, Vorles. über die Dogm., S. 354. Gemäss dem von den Reformirten gegen die Lutheraner geltend gemachten Grundsaz: nulla natura in se ipsam recipit contradictoria. Planck, Gesch. des protest. Lehrb. Bd. VI. S. 782.

4) Fausti Socini de Christi natura disputatio. Opp. Bibl. Fr. Pol. 1, p. 784. Catech. Racov. Q. 96 ff. Vgl. Marheineke, instit. symb. §. 96. Auch Spinoza, ep. 21. ad Oldenburg. Opp. ed. Gfrörer, p. 556, sagt: quod quaedam ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me, quid dicant, nescire; imo, ut verum fatear, non minus absurde mihi loqui videntur, quam si quis mihi diceret, quod circulus naturam quadrati induerit.

5) (Röhr) Briefe über den Rationalismus, S. 378 ff. Wegscheider, Inst. theol. §. 123. Bretschneider, Handb. der Dogm.

Das Wesentliche und Haltbare der rationalistischen Einwürfe gegen diese Lehre hat am schärfsten Schleiermacher zusammengestellt, und auch hierin, wie in vielen Stücken, die negative Kritik des kirchlichen Dogma zum Abschlufs geführt [6]). Vor Allem findet er bedenklich, dafs durch den Ausdruck: göttliche und menschliche Natur, Göttliches und Menschliches unter Eine Kategorie gestellt werde, und zwar unter die Kategorie von Natur, was doch wesentlich nur ein beschränktes, im Gegensaz begriffenes Sein bedeute. Dann aber, statt dafs sonst Eine Natur vielen Einzelwesen oder Personen gemeinsam sei, solle hier umgekehrt Eine Person an zwei verschiedenen Naturen Theil haben. Sei nun Person eine stetige Lebenseinheit, Natur aber der Inbegriff von Gesetzen, nach welchen die Lebenszustände sich verlaufen: so sei nicht zu begreifen, wie zwei durchaus verschiedene Systeme von Lebenszuständen in Einen Mittelpunkt zusammenlaufen können. Besonders klar wird nach Schleiermacher diese Undenkbarkeit in der Behauptung eines zweifachen Willens in Christo, welchem man folgerichtig auch einen doppelten Verstand zur Seite stellen müfste, wobei dann, wie Verstand und Wille die Persönlichkeit constituiren, die Zerspaltung Christi in zwei Personen entschieden wäre. Zwar sollen die

---

2, §. 137 ff.; auch Kant, Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2tes Stück, 2ter Absch. b).

6) Glaubenslehre, 2, §§. 96—98. — Indem ich diese Schleiermacher'sche Kritik als vollkommen berechtigt anerkenne, stelle ich mich in directen Widerspruch mit dem Urtheil von Rosenkranz, welcher (Jahrb. für wiss. Kritik, 1851. Dec. S. 933—41.) „seinen Unwillen nicht zurückhalten kann über die theologisch seichte und philologisch kleinliche Manier, mit welcher Schleiermacher in diesem Lehrstück das Hauptdogma des christlichen Glaubens von der Menschwerdung Gottes zu untergraben sucht.“ Die Verwechslung, auf welcher dieses Urtheil beruht, wird sich weiter unten aufdecken.

beiden Willen immer dasselbe wollen: allein theils giebt dieſs nur moralische, nicht persönliche Einheit, theils ist es von göttlichem und menschlichem Willen nicht einmal möglich, indem ein menschlicher Wille, der wesentlich nur Einzelnes und eines um des andern willen will, mit einem göttlichen, dessen Gegenstand das Ganze in seiner Entwicklung ist, so wenig das Gleiche wollen kann, als ein discursiver menschlicher Verstand mit dem intuitiven göttlichen dasselbe denken; woraus zugleich von selbst hervorgeht, daſs eine Mittheilung der Eigenschaften zwischen den beiden Naturen sich nicht annehmen läſst.

Einer ähnlichen Kritik entgieng auch die Lehre von der Thätigkeit Christi nicht. Abgesehen von dem, was in formeller Hinsicht gegen die Eintheilung derselben in die drei Ämter eingewendet wurde, waren es im prophetischen hauptsächlich die Begriffe von Offenbarung und Wunder, die man in Anspruch nahm, weil sie weder objektiv mit richtigen Vorstellungen von Gott und Welt in ihrem gegenseitigen Verhältniſs, noch subjektiv mit den Gesetzen des menschlichen Erkenntniſsvermögens sich zu vertragen schienen. Unmöglich könne der vollkommene Gott eine Natur geschaffen haben, die von Zeit zu Zeit einer ausserordentlichen Nachhülfe des Schöpfers bedürfte, noch insbesondere eine menschliche Natur, die nicht durch Entfaltung ihrer mitgegebenen Anlagen ihre Bestimmung zu erreichen vermöchte; unmöglich könne der Unveränderliche bald auf diese, bald auf jene Weise, das einemal mittelbar, das andremal unmittelbar, auf die Welt einwirken, sondern immer nur auf die gleiche, nämlich an sich und auf das Ganze unmittelbare, für uns aber und auf das Einzelne mittelbar. Eine Unterbrechung des Naturzusammenhangs und der Entwicklung der Menschheit durch unmittelbares Eingreifen Gottes anzunehmen, hieſse allem vernünftigen Denken entsagen; im einzelnen Fall aber sei eine Offenbarung und Wunder als solche nicht einmal zuverläſsig zu erkennen,

weil, um sicher zu sein, dafs gewisse Erscheinungen nicht aus den Kräften der Natur und den Anlagen des menschlichen Geistes hervorgegangen seien, eine vollständige Kenntnifs von diesen, und wie weit sie reichen, erforderlich würde, deren der Mensch sich nicht rühmen kann [7].

Doch der Hauptanstofs wurde an dem hohenpriesterlichen Amte Jesu, an der Lehre von der Versöhnung, genommen. Zunächst war es die anthropopathische Färbung, welche dem Verhältnifs Gottes zur Sünde der Menschen im Anselmischen System gegeben war, was Einwürfe hervorrufen mufste. Wie es dem Menschen wohl anstehe, Beleidigungen ohne Rache zu verzeihen: so, meinte Socin, könne auch Gott ohne Genugthuung die Beleidigungen, welche ihm die Menschen durch ihre Sünden zufügen, vergeben [8]. Dieser Einwurf wurde von Hugo Grotius durch die Wendung beseitigt, dafs nicht gleichsam in Folge persönlicher Beleidigung, sondern um die Ordnung der moralischen Welt unverletzt zu erhalten, oder vermöge seiner *justitia rectoria*, Gott die Sünden nicht ohne Genugthuung vergeben könne [9]. Indefs, die Nothwendigkeit einer Genugthuung auch zugegeben, schien doch der Tod Jesu eine solche nicht sein zu können. Während Anselm, und noch entschiedener Thomas von Aquino [10], von einer *satisfactio superabundans* sprachen, leugnete Socin, dafs Christus auch nur gleichviel Strafe getragen habe, als die Menschen verdient hätten; denn die Menschen hätten, jeder einzelne, den ewigen Tod verdient,

7) Spinoza, tract. theol. polit. c. 6. p. 133. Ed. Paulus, und ep. 23. ad Oldenburg. P. 558 f. Briefe über den Rat., 4ter, 5ter, 6ter, 12ter. Wegscheider, §§. 11. 12. Schleiermacher, §§. 14. 47.

8) Praelect. theol. c. 15.

9) In dem Werk: defensio fidei cath. de satisfactione Chr. adv. F. Socinum.

10) Summa, P. 3. Q. 48. A. 2.

folglich hätten ebensoviele Stellvertreter als Sünder den ewigen Tod erleiden müssen: wogegen nun der einzige Christus blofs den zeitlichen Tod, überdiefs als Eingang zur höchsten Herrlichkeit, erduldet habe, und zwar nicht mit seiner göttlichen Natur, dafs man sagen könnte, dieses Leiden habe unendlichen Werth, sondern mit seiner menschlichen. Wenn hiegegen schon früher dem Thomas gegenüber Duns Scotus [11]), und nun wieder zwischen den Orthodoxen und den Socinianern Grotius und die Arminianer den Ausweg ergriffen, an sich zwar sei Christi Verdienst endlich gewesen, wie das Subjekt desselben, seine menschliche Natur, und daher zur Genugthuung für die Sünden der Welt unzureichend, aber Gott habe es aus freier Gnade für zureichend acceptirt: so folgte aus der Einräumung, dafs Gott mit unzulänglicher Genugthuung sich begnügen, also einen Theil der Schuld ohne Genugthuung vergeben könne, nothwendig, dafs er auch die ganze so zu vergeben im Stande sein müsse. Doch auch abgesehen von allen diesen näheren Bestimmungen wurde die Grundvorstellung selbst, dafs Jemand für Andere Sündenstrafen auf sich nehmen könne, als eine rohe Übertragung niedrigerer Verhältnisse auf höhere angegriffen. Sittliche Verschuldungen seien keine transmissible Verbindlichkeiten, es verhalte sich mit ihnen nicht, wie mit Geldschulden, wo es dem Gläubiger gleichgültig ist, wer sie bezahlt, wenn sie nur überhaupt bezahlt werden; der Sündenstrafe sei es vielmehr wesentlich, eben nur über den verhängt zu werden, der sich ihrer schuldig gemacht hat. Kann hienach der sogenannte leidende Gehorsam Christi kein stellvertretender gewesen sein: so noch weniger der

---

11) Comm. in Sentt. L. 3. Dist. 19.

12) s. ausser Socin besonders Kant, Relig. innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2tes Stück, 1ter Abschn., c).

thätige, da er diesen als Mensch für sich selbst schon zu leisten schuldig war [13]).

In Betreff des königlichen Amtes Christi trat die Hoffnung auf seine einstige Wiederkunft zum Gericht im Bewufstsein der Gemeinde in dem Maafse zurück, als die Ansicht von einer gleich nach dem Tode jedes Einzelnen vollständig eintretenden Vergeltung erstarkte, wodurch jener allgemeine Gerichtsakt als überflüssig erscheinen mufste [14]).

§. 143.

Die Christologie des Rationalismus.

An die Stelle des kirchlichen Dogma von Christus, seiner Person und seiner Wirksamkeit, welches sie als in sich widersprechendes, nutzloses, ja der wahren moralischen Religiosität schädliches verwarfen, sezten nun die Rationalisten eine Lehre, welche, mit Vermeidung jener Widersprüche, Jesum doch noch als eine in gewissem Sinne göttliche Erscheinung festhalten, ja, recht erwogen, ihn weit erhabener hinstellen, und dabei die kräftigsten Antriebe zu praktischer Frömmigkeit enthalten sollte [1]).

Ein göttlicher Gesandter, ein besonderer Liebling und Pflegling der Gottheit, sollte Jesus bleiben, sofern er durch die Veranstaltung der Vorsehung mit einem ausgezeichneten Maafse geistiger Vorzüge ausgerüstet, unter ein Volk und in ein Zeitalter versezt, und sein Lebensgang so geleitet wurde, wie es seiner Entwicklung zu dem, was er werden sollte, am günstigsten war; sofern namentlich gerade diejenige Todesart über ihn herbeigeführt wurde, welche die Wiederbelebung, von der das Gedeihen seines

---

13) Töllner, der thätige Gehorsam Christi untersucht. 1768.

14) Wegscheider, §. 199.

1) Vgl. über das Folgende besonders die Briefe über den Rat. S. 372 ff. Wegscheider, §§. 128. 133. 140.

ganzen Werkes abhieng, möglich, und Umstände, welche dieselbe wirklich machten. Glaubt hiemit, auf seine natürliche Begabung und seine äusseren Schicksale gesehen, die rationalistische Vorstellung von Christo hinter der orthodoxen nicht wesentlich zurückzubleiben, indem er auch ihr der erhabenste Mensch ist, der je auf Erden lebte, ein Heros, in dessen Schicksalen sich die Vorsehung im höchsten Grade verherrlichte: so glaubt sie, wenn auf die innere Entwicklung und freie Thätigkeit Jesu gesehen wird, die kirchliche Lehre wesentlich zu überbieten. Während der kirchliche Christus ein unfreies Automat sei, dessen Menschheit als todtes Organ des Göttlichen sich verhalte, sittlich vollkommen handle, weil sie nicht sündigen könne, und ebendeswegen weder sittliches Verdienst haben, noch Gegenstand der Achtung und Verehrung sein könne: habe nach rationalistischer Ansicht die Gottheit in Jesum nur die natürlichen Bedingungen dessen, was er werden sollte, gelegt, dass er es aber wirklich wurde, sei das Resultat seiner freien Selbstthätigkeit gewesen. Seine bewunderungswürdige Weisheit habe er sich durch zweckmässige Anwendung seiner Verstandeskräfte und gewissenhafte Benützung der ihm zu Gebot stehenden Hülfsmittel, seine sittliche Grösse durch eifrige Ausbildung seiner moralischen Anlagen, Bezähmung seiner sinnlichen Neigungen und Leidenschaften, und zarte Folgsamkeit gegen die Stimme seines Gewissens, erworben, und eben nur hierauf beruhe das Erhabene seiner Persönlichkeit, das Ermunternde seines Vorbildes.

Die Thätigkeit Jesu anlangend, hat er sich um die Menschheit vor Allem dadurch verdient gemacht, dass er ihr eine Religionslehre mittheilte, welcher um ihrer Reinheit und Trefflichkeit willen mit Recht eine gewisse göttliche Kraft und Würde zugeschrieben wird, und dass er diese durch das glänzende Beispiel seines eigenen Wandels auf die wirksamste Weise erläuterte und bekräftigte. Die-

ses prophetische Amt Christi ist bei Socinianern und Rationalisten der Mittelpunkt seiner Thätigkeit, auf welchen sie alles Andere, namentlich was die Kirchenlehre unter dem hohenpriesterlichen Amte begreift, immer wieder zurückführen. Der sogenannte thuende Gehorsam hat hier ohnehin nur als Beispiel Werth; aber auch der Tod Jesu sollte die Sündenvergebung nur durch Vermittlung der Besserung bewirken, entweder so, dafs er als Besiegelung seiner Lehre, und Vorbild aufopfernder Pflichterfüllung, den Tugendeifer belebe, oder so, dafs er als Beweis der Liebe Gottes zu den Menschen, seiner Geneigtheit, dem Gebesserten zu vergeben, den sittlichen Muth erhebe [2]).

Wenn Christus nicht mehr gewesen ist und gethan hat, als diese rationalistische Lehre ihn sein und thun läfst: so sieht man nicht, wie die Frömmigkeit dazu kommt, ihn zu ihrem besondern Gegenstand zu machen, und die Dogmatik, eigene Sätze über ihn aufzustellen. Wirklich haben daher consequente Rationalisten erklärt, was die orthodoxe Dogmatik Christologie nenne, trete im rationalistischen System gar nicht als ein integrirender Theil desselben auf, da dieses System zwar aus einer Religion bestehe, die Christus gelehrt habe, nicht aber aus einer, deren Objekt er selbst wäre. Heifse Christologie Messiaslehre: so sei diese nur eine Hülfslehre für die Juden gewesen; aber auch im edleren Sinn, als Lehre von dem Leben, den Thaten und Schicksalen Jesu als göttlichen Gesandten, gehöre sie nicht zum Glaubenssystem, da allgemeine religiöse Wahrheiten mit den Vorstellungen über die Person dessen, der sie zuerst ausgesprochen, ebensowenig zusammenhängen, als man in dem System der Leibniz-Wolfischen, oder Kantischen, oder Fichte'schen und Schelling'schen Philosophie als philosophische Sätze dasjenige aufstelle, was man von der

2) s. die verschiedenen Ansichten bei Bretschneider, Dogm. 2, S. 353, systematische Entwicklung, §. 107.

Persönlichkeit ihrer Urheber zu halten habe. Nur zur Religionsgeschichte, nicht zur Religion könne das die Person und Wirksamkeit Jesu Betreffende gehören, und der Religionslehre nur entweder als geschichtliche Einleitung vorausgeschickt, oder als erläuternder Nachtrag beigegeben werden [3]).

Hiemit tritt nun aber der Rationalismus in offenen Widerstreit mit dem christlichen Glauben, indem er dasjenige, was diesem der Mittelpunkt und Eckstein ist, die Lehre von Christus, in den Hintergrund zu rücken, ja aus der Dogmatik zu verbannen sucht. Ebendamit aber ist auch die Unzulänglichkeit des rationalistischen Systems entschieden, weil es das nicht leistet, was jede Glaubenslehre leisten soll: dem Glauben, der ihr Gegenstand ist, erstlich den adäquaten Ausdruck zu geben, und ihn zweitens mit der Wissenschaft in ein — sei es positives, oder negatives — Verhältniss zu setzen. Hier nun ist über dem Bestreben, den Glauben mit der Wissenschaft in Einklang zu bringen, der Ausdruck desselben verkümmert: denn ein Christus, nur als ausgezeichneter Mensch, macht zwar dem Begreifen keine Schwierigkeit, aber ist nicht derjenige, an welchen die Kirche glaubt.

§. 144.

Eine eklektische Christologie. Schleiermacher.

Beide Übelstände zu vermeiden, und die Lehre von Christo ohne Beeinträchtigung des Glaubens so zu fassen, dass die Wissenschaft ihr nicht den Krieg zu erklären braucht [4]), ist nun das Bestreben desjenigen Theologen gewesen, welcher einerseits die negative Kritik des Rationalismus gegen die Kirchenlehre vollständig in sich aufge-

3) Rösa, Briefe, S. 36. 403 ff.

4) Schleiermacher, über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. Zweites Sendschreiben. Studien, 2, 3, S. 481 ff.

nommen, ja noch geschärft, andrerseits aber doch noch das Wesentliche des positiv christlichen Gehaltes, der dem Rationalismus verloren gegangen war, festzuhalten versucht hat, und daher Vielen in der lezten Zeit, der Retter aus der Enge des Supranaturalismus und der Leere des Rationalismus geworden ist. Jene Vereinfachung des Glaubens bringt Schleiermacher dadurch zu Stande, dafs er weder protestantisch von der Schriftlehre, noch auch katholisch von den Bestimmungen der Kirche ausgeht, da er auf beide Weise einen bestimmt entwickelten Inhalt bekommen würde, der, in früheren Jahrhunderten entstanden, mit der heutigen Wissenschaft sich nothwendig verwickeln mufste: sondern er geht vom christlichen Bewufstsein, von der inneren Erfahrung aus, die jeder über das, was er am Christenthum hat, in sich selber macht, und bekommt so einen Stoff, der als Gefühltes ein minder Bestimmtes ist, dem daher durch dialektische Entwicklung leichter eine Form gegeben werden kann, welche den Forderungen der Wissenschaft genugthut.

Als Glied der christlichen Gemeinde — dies ist der Ausgangspunkt der Schleiermacher'schen Christologie [2]) — bin ich mir der Aufhebung meiner Sündhaftigkeit und der Mittheilung schlechthiniger Vollkommenheit bewufst, d. h. ich fühle in dieser Gemeinschaft die Einflüsse eines sündlosen und vollkommenen Princips auf mich. Diese Einflüsse können von der christlichen Gemeinschaft nicht in der Art ausgehen, dafs die Wechselwirkung ihrer Mitglieder sie hervorbrächte; denn in jedem einzelnen von diesen ist Sünde und Unvollkommenheit gesezt, und das Zusammenwirken von Unreinen hat nie etwas Reines zum Resultat gehabt. Sondern der Einfluss eines solchen mufs es sein, der einestheils jene Unsündlichkeit und Vollkommenheit als persönliche Eigenschaften besafs, und anderntheils mit der

2) Glaubenslehre, 2, §§. 92—103.

christlichen Gemeinschaft in einem Verhältnifs steht, vermöge dessen diese Eigenschaften von ihm sich ihr mittheilen können: d. h., da vor dieser Mittheilung die christliche Gemeinschaft als solche nicht vorhanden gewesen sein kann, ihr Stifter war. Was wir in uns als Christen bewirkt finden, daraus schliefsen wir, wie immer von der Wirkung auf die Ursache geschlossen wird, auf die Wirksamkeit Christi zurück, und aus seiner Wirksamkeit auf seine Person, welche die Fähigkeit gehabt haben mufs, solches zu bewirken.

Näher ist nun, was wir in der christlichen Gemeinschaft in uns finden, eine Kräftigung des Gottesbewufstseins in seinem Verhältnifs zum sinnlichen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Übermacht der Sinnlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir empfangen, auf das religiöse Gefühl zu beziehen, und hinwiederum alle Thätigkeiten aus demselben hervorgehen zu lassen. Nach dem Obigen ist dies die Wirkung Christi auf uns, welcher die Kräftigkeit seines Gottesbewufstseins uns mittheilt, von der Knechtschaft der Sinnlichkeit und Sünde uns befreit, und hiemit der Erlöser ist. In dem Gefühl des gekräftigten Gottesbewufstseins, welches der Christ in der Gemeinschaft mit seinem Erlöser hat, werden die Hemmungen seines natürlichen und geselligen Lebens nicht zugleich als Hemmungen des Gottesbewufstseins empfunden; sie unterbrechen nicht die Seligkeit, welche er in seinem innersten religiösen Leben geniefst; was man sonst Übel und göttliche Strafen nennt, ist es für ihn nicht, und insofern es Christus ist, der ihn durch Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seligkeit hievon befreit, kommt diesem neben der erlösenden auch die versöhnende Thätigkeit zu. — Hienach allein ist denn auch die kirchliche Lehre von dem dreifachen Amte Christi zu verstehen. Prophet ist er, sofern er nicht anders, als durch das Wort, durch Selbstdarstellung überhaupt, die Menschheit an sich ziehen konnte: so

dafs der Hauptgegenstand seiner Lehre eben seine Person war; Hoherpriester und zugleich Opfer ist er, sofern er, der Sündlose, aus dessen Dasein sich daher auch kein Übel entwickeln konnte, in die Gemeinschaft des sündlichen Lebens der Menschheit eintrat, und die in demselben erzeugten Übel auf sich nahm, um sofort uns in die Gemeinschaft seines sündlosen und seligen Lebens aufzunehmen, d. h., Sünde und Übel auch in und für uns aufzuheben, und uns vor Gott rein darzustellen; König endlich ist er, sofern er diese Segnungen eben in Form eines Gemeinwesens, dessen Haupt er ist, an die Menschheit bringt.

Aus diesem nun, was Christus wirkt, ergiebt sich, was er gewesen ist. Verdanken wir ihm die immer steigende Kräftigung unsres Gottesbewufstseins: so mufs dieſs in ihm in absoluter Kräftigkeit gewesen sein, so dafs es, oder Gott in Form des Bewufstseins, das allein Wirksame in ihm war, und dieſs ist der Sinn des kirchlichen Ausdrucks, dafs Gott in Christo Mensch geworden ist. Wirkt ferner Christus in uns die immer vollständigere Überwindung der Sinnlichkeit: so mufs diese in ihm schlechthin überwunden gewesen sein, in keinem Augenblick seines Lebens kann das sinnliche Bewufstsein dem Gottesbewufstsein den Sieg streitig gemacht, nie ein Schwanken und Kampf in ihm stattgefunden haben, d. h. die menschliche Natur in ihm war unsündlich, und zwar in dem strengeren Sinn, dafs er, vermöge des wesentlichen Übergewichts der höheren Kräfte in ihm über die niederen, unmöglich sündigen konnte. Ist er durch diese Eigenthümlichkeit seines Wesens das Urbild, welchem seine Gemeinde sich immer nur annähern, nie über dasselbe hinauskommen kann: so mufs er doch — sonst könnte zwischen ihm und uns keine wahrhafte Gemeinschaft stattfinden — unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt haben, das Urbildliche mufs in ihm vollkommen geschichtlich geworden sein, jeder seiner geschichtlichen Mo

mente zugleich das Urbildliche in sich getragen haben, nur dieſs ist der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel, daſs die göttliche und menschliche Natur in ihm zu Einer Person vereinigt gewesen seien.

Nur so weit läſst sich die Lehre von Christo aus der inneren Erfahrung des Christen ableiten, und so weit widerstreitet sie, nach Schleiermacher, auch der Wissenschaft nicht: was im kirchlichen Dogma darüber hinausgeht, — und gerade das ist es, was die Wissenschaft anfechten muſs, — wie namentlich die übernatürliche Erzeugung Jesu und seine Wunder, auch die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt, so wie die Vorhersagungen von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von Christo aufgestellt werden. Denn derjenige, von dessen Einwirkung uns alle Kräftigung unseres Gottesbewuſstseins kommt, kann Christus gewesen sein, auch wenn er nicht leiblich auferstand und in den Himmel sich erhob u. s. f.: so daſs wir diese Thatsachen nicht deſswegen glauben, weil sie in unserer inneren Erfahrung mitgesetzt wären, sondern nur weil sie in der Schrift stehen, also nicht sowohl auf religiöse und dogmatische, als vielmehr nur auf historische Weise.

Gewiſs ist diese Christologie eine sehr schöne Entwicklung, und in ihr, wie wir später sehen werden, das Möglichste geleistet, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo als einem Individuum anschaulich zu machen [3]); allein wenn dieselbe Beides, sowohl den Glauben unverkürzt, als die Wissenschaft unverletzt zu erhalten meint: so muſs gesagt werden, daſs sie sich in Beidem täuscht [4]).

3) Auch hier befinde ich mich im Gegensatz gegen Rosenkranz, welcher a. a. O. die Schleiermacher'sche Christologie eine gequälte Entwicklung nennt.

4) Dieſs ist auch bereits in den namhaftesten Beurtheilungen des Schleiermacher'schen Systems zum Bewusstsein gekom-

Der Widerstreit mit der Wissenschaft knüpft sich zunächst an die Formel, in Christus sei das Urbildliche zugleich geschichtlich gewesen. Dass diess ein gefährlicher Punkt sei, ist Schleiermacher's selbst nicht entgangen. Kaum hat er den bezeichneten Satz aufgestellt, so sagt er sich auch schon, wie schwer es zu denken ist, dass das Urbildliche in einem geschichtlichen Einzelwesen vollständig zur Wirklichkeit gekommen sein sollte, da wir das Urbild sonst nie in einer einzelnen Erscheinung, sondern nur in einem ganzen Kreise von solchen, die sich gegenseitig ergänzen, verwirklicht finden. Zwar soll nun die Urbildlichkeit Christi keineswegs auf die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens sich erstrecken, so dass er auch für alles Wissen, oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, urbildlich sein müsste, sondern nur für das Gebiet des Gottesbewusstseins: allein diess ändert, wie Schmid mit Recht bemerkt, nichts, da auch das Gottesbewusstsein in seiner Entwicklung und Erscheinung den Bedingungen der Endlichkeit und Unvollkommenheit unterworfen ist, und wenn auch nur in diesem Gebiete das Ideal in einer einzelnen historischen Person als wirklich anerkannt werden soll, diess nicht geschehen kann, ohne die Gesetze der Natur durch Annahme eines Wunders zu durchbrechen. Doch diese schreckt Schleiermacher's keineswegs zurück, sondern eben hier, meint er, sei der einzige Ort, wo die christliche Glaubenslehre dem Wunder in sich Raum geben müsse, indem die Entstehung der Person Christi nur als Resultat eines schöpferischen göttlichen Akts begriffen werden könne. Zwar soll nun das Wunderbare nur auf den ersten Eintritt Christi in die Reihe der Menschen, vgl. Baumgarten, über Schleiermacher's Glaubenslehre; H. Schmid, über Schl. Glaubensl. S. 263 ff. Baur, die christl. Gnosis, S. 626 ff., und die angef. Recens. von Hasselhorst.

seienden beschränkt werden, und seine ganze weitere Entwicklung allen Bedingungen des endlichen Daseins unterworfen gewesen sein; aber diefs Zugeständnifs kann den Rifs, der durch jene Behauptung in die ganze wissenschaftliche Weltansicht gemacht ist, nicht heilen, und am wenigsten können vage Analogieen etwas helfen, wie die: so gut es noch jetzt möglich sei, dafs Materie sich balle und im unendlichen Raum zu rotiren beginne, müsse die Wissenschaft auch einräumen, es gebe eine Erscheinung im Gebiet des geistigen Lebens, die wir eben so nur als reinen Anfang einer höheren geistigen Lebensentwicklung erklären können [1]).

Zumal man durch diese Vergleichung an das erinnert wird, was Baumgarten besonders geltend gemacht hat, dafs es den Gesetzen aller Entwicklung zuwider wäre, den Anfangspunkt einer Reihe als ein Gröfstes zu denken, und also hier in Christo, dem Stifter des Gesammtlebens, das die Kräftigung des Gottesbewufstseins zum Zwecke hat, die Kräftigkeit desselben als schlechthinige vorzustellen, was doch nur das unendliche Ziel der Entfaltung des von ihm gestifteten Gesammtlebens ist. Zwar giebt auch Schleiermacher in gewissem Sinn eine Perfektibilität des Christenthums zu: aber nicht über das Wesen Christi hinaus, sondern nur über seine Erscheinung. D. h., die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältnisse Christi, der Sprache, in welcher er sich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb deren er stand, habe auch sein Denken und Thun afficirt, aber nur die Aussenseite: der innere Kern desselben sei dennoch wahrhaft urbildlich gewesen, und wenn nun die Christenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jesu Thun und Reden sich bewegte: so sei diefs kein Hinausgehen über Christum,

1) Im 2ten Sendschreiben.

sondern nur eine um so vollständigere Darlegung seines inneren Wesens. Allein, wie Schmid gründlich nachgewiesen hat, ein geschichtliches Individuum ist eben nur das, was von ihm erscheint, sein inneres Wesen wird in seinem Reden und Handlungen erkannt, zu seiner Eigenthümlichkeit gehört die Bedingtheit durch Zeit- und Volksverhältnisse mit, und was hinter dieser Erscheinung als An sich zurükliegt, ist nicht das Wesen dieses Individuums, sondern die allgemeine menschliche Natur überhaupt, welche in den Einzelnen durch Individualität, Zeit und Umstände beschränkt, zur Wirklichkeit kommt. Über die geschichtliche Erscheinung Christi hinausgehen, heifst also nicht zum Wesen Christi sich erheben, sondern zur Idee der Menschheit überhaupt, und wenn es Christus noch sein soll, dessen Wesen sich darstellt, wenn mit Wegwerfung des Temporellen und Nationalen das Wesentliche aus seiner Lehre und seinem Leben fortgebildet wird: so könnte es nicht schwer fallen, durch ähnliche Abstraktion auch einen Sokrates als denjenigen darzustellen, über welchen in dieser Weise nicht hinausgegangen werden könne.

Wie aber weder überhaupt ein Individuum, noch insbesondre ein geschichtlicher Anfangspunkt zugleich urbildlich sein kann: so will auch, Christum bestimmt als Menschen gefafst, die urbildliche Entwicklung und Beschaffenheit, welche ihm Schleiermacher zuschreibt, mit den Gesetzen des menschlichen Daseins sich nicht vertragen. Die Unsündlichkeit, als Unmöglichkeit des Sündigens gefafst, wie sie in Christo gewesen sein soll, ist eine mit der menschlichen Natur ganz unvereinbare Eigenschaft, da dem Menschen vermöge seiner von sinnlichen wie vernünftigen Antrieben bewegten Freiheit die Möglichkeit des Sündigens wesentlich ist. Und wenn Christus sogar von allem innern Kampf, von jeder Schwankung des geistigen Lebens zwischen Gut und Böse, frei gewesen sein soll: so könnte er vollends kein Mensch wie wir gewesen sein,

da die Wechselwirkung, in welcher beim Menschen sowohl die innere Geisteskraft überhaupt mit der auf sie einwirkenden Aussenwelt, als insbesondre die höhere, religiössittliche Kraft mit der sinnlichen Geistesthätigkeit steht, nothwendig als Kampf zur Erscheinung kommt [6]).

So wenig aber auf dieser Seite der Wissenschaft, so wenig thut die in Rede stehende Christologie auf der andern Seite dem Glauben genug. Um von denjenigen Punkten abzusehen, wo sie für die kirchlichen Bestimmungen wenigstens annehmliche Surrogate zu bieten weiss, über welche sich jedoch gleichfalls streiten liesse, ob sie völligen Ersatz gewähren [7]), tritt diess am schreiendsten in der Behauptung hervor, die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt gehören nicht wesentlich zum christlichen Glauben. Während doch der Glaube an die Auferstehung Christi der Grundstein ist, ohne welchen die christliche Gemeinde sich nicht hätte aufbauen können, auch jetzt noch der christliche Festcyclus, die äussere Darstellung des christlichen Bewusstseins, keine tödtlichere Verstümmelung erleiden könnte, als wenn aus demselben das Osterfest ausgebrochen würde; überhaupt im Glauben der Gemeinde der gestorbene Christus nicht sein könnte, was er ist, wenn er nicht zugleich der Wiedererstandene wäre.

Zeigt sich an der Schleiermacher'schen Lehre von der Person und den Zuständen Christi besondere ihre doppelte Unzulänglichkeit, in Bezug auf Kirchenglauben und Wissenschaft: so wird aus der Lehre von der Wirksamkeit Christi erhellen, dass, um dem ersteren nur so weit genug zu thun, als hier geschieht, ein solcher Widerspruch gegen die Grundsätze der letzteren gar nicht nöthig, sondern ein leichteres Verfahren möglich war. Nämlich blos auf den

---

6) Schenkel, a. a. O.

7) Vgl. Rosenkranz a. a. O. S. 935 ff.

Rückschluss von der innern Erfahrung des Christen, als der Wirkung, auf die Person Christi, als die Ursache, gegründet, steht die Schleiermacher'sche Christologie auf schwachen Füßen, indem nicht bewiesen werden kann, dafs jene innere Erfahrung nur dann sich erklären lasse, wenn ein solcher Christus wirklich gelebt hat. Schleiermacher selbst hat den Ausweg bemerkt, dafs man ja sagen könnte, nur veranlafst durch Jesu relative Vortrefflichkeit habe die Gemeinde ein Ideal absoluter Vollkommenheit entworfen, und auf den historischen Christus übergetragen, aus welchem sie nun fortwährend ihr Gottesbewufstsein stärke und neu belebe: doch diesen Ausweg soll die Bemerkung abschneiden, die sündhafte Menschheit habe vermöge des Zusammenhangs von Willen und Verstand gar nicht das Vermögen, ein fleckenloses Urbild zu erzeugen. Allein, wie treffend bemerkt worden ist, wenn Schleiermacher für die Entstehung seines wirklichen Christus ein Wunder postulirt: so könnten ja wir für die Entstehung des Ideals von einem Christus in der menschlichen Seele dasselbe Recht in Anspruch nehmen [8]. Indefs, es ist gar nicht einmal wahr, dafs die sündhafte menschliche Natur zur Erzeugung eines sündlosen Urbilds unfähig ist. Wird unter diesem Ideal nur die allgemeine Vorstellung verstanden: so ist vielmehr mit dem Bewufstsein der Unvollkommenheit und Sündhaftigkeit die Vorstellung des Vollkommenen und Sündlosen ebenso nothwendig gegeben, wie mit dem der Endlichkeit die des Unendlichen, indem beide Vorstellungen sich gegenseitig bedingen, die eine ohne die andere gar nicht möglich ist. Ist aber die concrete Ausführung des Bildes mit den einzelnen Zügen gemeint: so kann man zugeben, dafs einem sündhaften Individuum und Zeitalter diese Ausmalung nicht fleckenlos gelingen kann; allein dessen ist ein solches Zeitalter, weil es selbst nicht

8) Baur, a. a. O. S. 653.

darüber hinaus ist, sich nicht bewusst, und wenn das Bild nur skizzenhaft ausgeführt ist, und der Beleuchtung noch viel Spielraum lässt: so kann es leicht auch von einer späteren, scharfsichtiger gewordenen Zeit, so lange sie den guten Willen der günstigsten Beleuchtung hat, noch als fleckenlos betrachtet werden.

Hiemit sehen wir, was an dem Vorwurf ist, der Schleiermacher'n so ungehalten machte, dass sein Christus kein historischer, sondern ein idealer sei: er ist ungerecht, wenn auf die Meinung Schleiermacher's gesehen wird, denn er glaubte steif und fest, der Christus, wie er ihn construirte, habe wirklich so gelebt; aber gerecht ist er einerseits in Bezug auf den geschichtlichen Thatbestand, weil ein solcher Christus immer nur in der Idee vorhanden gewesen ist, in welchem Sinn freilich dem kirchlichen System derselbe Vorwurf noch stärker gemacht werden müsste, weil sein Christus noch viel weniger existirt haben kann; gerecht endlich rücksichtlich der Consequenz des Systems, indem, um das zu bewirken, was Schleiermacher ihn bewirken lässt, kein anderer Christus nöthig, und nach den Schleiermacher'schen Grundsätzen über das Verhältniss Gottes zur Welt, des Übernatürlichen zum Natürlichen, auch kein andrer möglich ist, als ein idealer — und in diesem Sinne trifft der Vorwurf die Schleiermacher'sche Glaubenslehre specifisch, da nach den Prämissen der Kirchenlehre allerdings ein historischer Christus sowohl möglich als nothwendig war.

§. 145.

Die Christologie, symbolisch gewendet. Hase. de Wette.

Ist hiemit der Versuch gescheitert, das Urbildliche in Christo mit dem Geschichtlichen zusammenzuhalten: so scheiden sich diese beiden Elemente, das letztere fällt als natürliches Residuum zu Boden, das erstere aber steigt als reines Sublimat in den Äther der Ideenwelt empor. Die-

schlechtlich kann Jesus nichts Anderes gewesen sein, als eine zwar sehr ausgezeichnete, aber darum doch der Beschränktheit alles Endlichen unterworfene Persönlichkeit: vermöge dieser ausgezeichneten Persönlichkeit aber regte er das religiöse Gefühl so mächtig an, dafs dieses in ihm ein Ideal der Frömmigkeit anerkannte; wie denn überhaupt eine historische Thatsache oder Person nur dadurch Grundlage einer positiven Religion werden kann, dafs sie in die Sphäre des Idealen erhoben wird [1]).

Schon Spinoza hatte diese Unterscheidung gemacht in der Behauptung, den historischen Christus zu kennen, sei zur Seligkeit nicht nothwendig, wohl aber den idealen die ewige Weisheit Gottes nämlich, welche sich in allen Dingen, im Besondern im menschlichen Gemüth, und allerdings in ausgezeichnetem Grad in Jesu Christo geoffenbart habe, und welche allein den Menschen belehre, was wahr und falsch, gut und böse sei [2]).

Auch nach Kant darf es nicht zur Bedingung der Seligkeit gemacht werden, dafs man glaube, es habe einmal einen Menschen gegeben, der durch seine Heiligkeit und sein Verdienst sowohl für sich als auch für alle andern genuggethan habe; denn davon sage uns die Vernunft nichts; wohl aber sei es allgemeine Menschenpflicht, zu dem Ideal der moralischen Vollkommenheit, welches in der Vernunft liege, sich zu erheben, und durch dessen Vorhaltung sich sittlich kräftigen zu lassen: nur zu diesem

1) So Semler, a. a. O. S. 267.

2) Ep. 21. ad Oldenburg. Opp. ed. Gfrörer, p. 556: — dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de aterno illo filio Dei, h. e. Dei aterna sapientia, quae sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quae sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit.

moralischen, nicht zu jenem historischen Glauben sei der Mensch verpflichtet [3]).

Auf dieses Ideal sucht nun Kant die einzelnen Züge der biblischen und kirchlichen Lehre von Christo umzudeuten. Die Menschheit oder das vernünftige Weltwesen überhaupt in seiner ganzen sittlichen Vollkommenheit ist es allein, was eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann; diese Idee der gottwohlgefälligen Menschheit ist in Gott von Ewigkeit her, sie geht von seinem Wesen aus, und ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn, das Wort, durch welches, d. h. um dessen willen, Alles gemacht ist, in welchem Gott die Welt geliebt hat. Sofern von dieser Idee der moralischen Vollkommenheit der Mensch nicht selbst der Urheber ist, sondern sie in ihm Platz genommen hat, ohne dafs man begriffe, wie seine Natur für sie habe empfänglich sein können: so läfst sich sagen, dafs jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, dafs es die Menschheit angenommen habe, und diese Vereinigung mit uns kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden. Dieses Ideal der moralischen Vollkommenheit, wie sie in einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist, können wir uns nicht anders vorstellen, als in Form eines Menschen, und zwar, weil wir uns von der Stärke einer Kraft, und so auch der sittlichen Gesinnung, keinen Begriff machen können, als wenn wir sie mit Hindernissen ringend, und unter den gröfsten Anfechtungen dennoch überwindend uns vorstellen, eines solchen Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, und durch Lehre und Beispiel das Gute in gröfstmöglichem Umfang um sich her

3) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, drittes Stück IIte Abthl. VII.

auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die stärksten Anforderungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen zu übernehmen bereitwillig wäre.

Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst, und es bedarf keines Beispiels in der Erfahrung, um dieselbe zum verbindenden Vorbild für uns zu machen, da sie als solches schon in unserer Vernunft liegt. Auch bleibt dieses Urbild wesentlich nur in der Vernunft, weil ihm kein Beispiel in der äusseren Erfahrung adäquat sein kann, als welche das Innere der Gesinnung nicht aufdeckt, sondern darauf nur mit schwankender Gewissheit schliessen lässt. Da jedoch diesem Urbilde alle Menschen gemäss sein sollten, und folglich es auch können müssen: so bleibt immer möglich, dass in der Erfahrung ein Mensch vorkomme, der durch Lehre, Lebenswandel und Leiden das Beispiel eines gottwohlgefälligen Menschen gebe; doch auch in dieser Erscheinung des Gottmenschen wäre nicht eigentlich das, was von ihm in die Sinne fällt, oder durch Erfahrung erkannt werden kann, Objekt des seligmachenden Glaubens, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, welches wir jener Erscheinung unterlegten, weil wir sie demselben gemäss fänden, aber freilich immer nur in soweit, als dies in äusserer Erfahrung erkannt werden kann. Weil wir alle, obwohl natürlich erzeugte Menschen, uns verbunden und daher im Stande fühlen, selbst solche Beispiele abzugeben: so haben wir keine Ursache, in jenem musterhaften Menschen einen übernatürlich erzeugten zu erblicken; ebensowenig hat er zu seiner Beglaubigung Wunder nöthig, sondern neben dem moralischen Glauben an die Idee ist nur noch die historische Wahrnehmung erforderlich, dass sein Lebenswandel ihr gemäss sei, um ihn als Beispiel derselben zu beglaubigen.

Derjenige nun, welcher sich einer solchen morali-

sehen Gesinnung berufst ist, dafs er gegründetes Vertrauen auf sich setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, wie sie an dem Urbilde der Menschheit als Probierstein seiner moralischen Gesinnung vorgestellt werden, diesem unwandelbar anhängig und in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch allein ist befugt, sich für einen Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu halten. Um zu solcher Gesinnung sich zu erheben, mufs der Mensch vom Bösen ausgehen, den alten Menschen ausziehen, sein Fleisch kreuzigen; eine Umänderung, welche wesentlich mit einer Reihe von Schmerzen und Leiden verbunden ist. Diese hat der alte Mensch als Strafen verdient: sie treffen aber den neuen, indem der Wiedergeborene, der sie auf sich nimmt, nur noch physisch, seinem empirischen Charakter nach, als Sinnenwesen, der alte bleibt, moralisch aber, als intelligibles Wesen, in seiner veränderten Gesinnung, ein neuer Mensch geworden ist. Sofern er nun in der Sinnesänderung die Gesinnung des Sohnes Gottes in sich aufgenommen hat, so kann, was eigentlich ein Stellvertreten des alten Menschen für den neuen ist, als Stellvertretung des Sohnes Gottes, wenn man die Idee personificirt, vorgestellt und gesagt werden, dieser selbst trage für den Menschen, für alle, die an ihn praktisch glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, thue durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und mache als Sachverwalter, dafs sie hoffen können, vor dem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, indem das Leiden, welches der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen mufs, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird [4]).

---

4) s. a. O. 2tes Stück, 1ter Abschn. 3tes Stück, 1te Abthlg.

Auch Kant, wie Schleiermacher, dessen Christologie überhaupt in manchen Beziehungen an die Kantische erinnert [5], kommt in der Aneignung der kirchlichen Christologie nur bis zum Tod Christi: von seiner Auferstehung und Himmelfahrt aber sagt er, sie können zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht benüzt werden, weil sie auf Materialität aller Weltwesen führen würden. Wie er indeß auf der andern Seite diese Thatsachen doch wieder als Symbole von Vernunftideen, als Bilder des Eingangs in den Siz der Seligkeit, d. h. in die Gemeinschaft mit allen Guten, gelten läßt: so hat noch bestimmter Tieftrunk erklärt, ohne die Auferstehung würde die Geschichte Jesu sich in ein widriges Ende verlieren, das Auge sich mit Wehmuth und Widerwillen von einer Begebenheit abwenden, in welcher das Muster der Menschheit als Opfer unheiliger Wuth fiele, und die Scene sich mit seinem ebenso unschuldigen, als schmerzlichen Tod beschlöfse; es müsse der Ausgang dieser Geschichte mit der Erfüllung der Erwartung gekrönt sein, zu welcher sich die moralische Betrachtung eines jeden unwiderstehlich hingezogen fühle: mit dem Übergang in eine vergeltende Unsterblichkeit [6].

Auf ähnliche Weise schrieb de Wette, wie jeder Geschichte, und insbesondere der Religionsgeschichte, so auch der evangelischen, einen symbolischen, idealen Charakter zu, vermöge dessen sie Ausdruck und Abbild des menschlichen Geistes und seiner Thätigkeiten sei. Die Geschichte von der wunderbaren Erzeugung Jesu stelle den göttlichen Ursprung der Religion dar; die Erzählungen von seinen Wunderthaten die selbstständige Kraft des Menschengeistes und die erhabene Lehre des geistigen Selbstvertrauens; seine Auferstehung sei das Bild des

5) Wie dieß Baur nachweist, christl. Gnosis, S. 640 ff.

6) Censur des christl. protestantischen Lehrbegriffs, 3, S. 180.

Siegs der Wahrheit, das Vorzeichen des künftig zu vollendenden Triumphs des Guten über das Böse; seine Himmelfahrt das Symbol der ewigen Herrlichkeit der Religion. Die religiösen Grundideen, welche Jesus in seiner Lehre ausgesprochen, drücken sich ebenso klar in seiner Geschichte aus. Sie ist Ausdruck der Begeisterung, in dem muthvollen Wirken Jesu und der siegreichen Gewalt seiner Erscheinung; der Resignation, in seinem Kampf mit der Bosheit der Menschen, der Wehmuth seiner warnenden Reden, und vor Allem in seinem Tode; Christus am Kreuz ist das Bild der durch Aufopferung geläuterten Menschheit: wir sollen uns alle mit ihm kreuzigen, um mit ihm zu neuem Leben aufzustehen. Endlich die Idee der Andacht ist der Grundton der Geschichte Jesu, indem jeder Moment seines Lebens dem Gedanken an seinen himmlischen Vater gewidmet ist [7]).

Besonders klar hatte schon früher Horst diese symbolische Ansicht von der Geschichte Jesu ausgesprochen. Ob Alles, was von Christo erzählt wird, sagt er, genau so als Geschichte vorgefallen ist, das kann uns jezt ziemlich gleichgültig sein, auch können wir es nicht mehr ausmitteln. Ja, wenn wir es uns gestehen wollen, so ist dem gebildeten Theil der Zeitgenossen dasjenige, was den altgläubigen Christen heilige Geschichte war, nur noch Fabel: die Erzählungen von Christi übernatürlicher Geburt, von seinen Wundern, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, müssen, als den Gesetzen unsres Erkenntnisvermögens widersprechend, verworfen werden. Aber man fasse sie nur nicht mehr blos verständig, als Geschichte, sondern mit Gefühl und Phantasie, als Dichtung, auf: so wird man finden, dass nichts in diesen Erzählungen willkührlich gemacht ist, sondern Alles seine Anknüpfungspunkte

7) Religion und Theologie, 3ter Abschnitt, Kap. 3. Vgl. bibl. Dogmatik, §. 233; kirchliche, §. 64 ff.

in dem Tiefsten und Gottverwandten des menschlichen Gemüthes hat. Von diesem Standpunkt aus betrachtet, läfst sich an die Geschichte Christi Alles anknüpfen, was für das religiöse Vertrauen wichtig, für den reinen Sinn belebend, für das zarte Gefühl anziehend ist. Es ist jene Geschichte eine heilig schöne Dichtung des allgemeinen Menschengeschlechts, in der sich alle Bedürfnisse unseres religiösen Triebs vereinigen, und diefs ist eben die höchste Ehre und der stärkste Beweis für die allgemeine Gültigkeit des Christenthums. Die Geschichte des Evangeliums ist im Grunde die Geschichte der idealisch gedachten allgemeinen Menschennatur, und zeigt uns in dem Leben des Einzigen, was der Mensch sein soll, und mit ihm verbunden durch Befolgung seiner Lehre und seines Beispiels wirklich werden kann. Dabei wird nicht geleugnet, dafs dem Paulus, Johannes, Matthäus und Lukas das Thatsache und gewisse Geschichte war, was uns jezt nur noch als heilige Dichtung erscheinen kann. Aber es war ihnen auf ihrem Standpunkt aus eben dem inneren Grunde heilige Thatsache und Geschichte, aus welchem es uns jezt auf unserem Standpunkt heilige Mythe und Dichtung ist. Nur die Ansichten sind verschieden: die menschliche Natur, und in ihr der religiöse Trieb, bleibt immer derselbe. Jene Männer bedurften in ihrer Welt, zur Belebung der religiösen und moralischen Anlagen in den Menschen ihrer Zeit, Geschichten und Thatsachen, deren innersten Kern aber Ideen bildeten: uns sind die Thatsachen veraltet und zweifelhaft geworden, und nur noch um der zum Grunde liegenden Ideen willen die Erzählungen davon ein Gegenstand der Verehrung [8]).

Diese Ansicht traf zunächst von Seiten des kirchlichen Bewufstseins der Vorwurf, dafs sie statt des Reichthums

8) Ideen über Mythologie u. s. w. in Hanne's neuem Magazin, 6, S. 434 ff. vgl. Hanne's Museum, 3, S. 455.

göttlicher Realität, wie sie der Glaube in der Geschichte Christi findet, eine Sammlung leerer Ideen und Ideale unterschiebe, statt ein trostreiches Sein zu gewähren, es beim drückenden Sollen bewenden lasse. Für die Gewissheit, dass Gott sich einmal wirklich mit der menschlichen Natur vereinigt hat, bietet die Anmahnung schlechten Ersatz, dass der Mensch göttlichen Sinnes werden solle; für die Beruhigung, welche dem Gläubigen die durch Christum vollbrachte Erlösung gewährt, ist ihm die Veranschaulichung der Pflicht kein Äquivalent, sich selbst von der Sünde loszumachen. Aus der versöhnten Welt, in welche ihn das Christenthum versezt, wird der Mensch durch diese Ansicht in eine unversöhnte zurückgeworfen, aus einer seligen in eine unselige; denn wo die Versöhnung erst zu vollbringen, die Seligkeit erst zu erringen ist, da ist vor der Hand noch Feindschaft und Unseligkeit. Und zwar ist die Hoffnung, aus dieser je ganz herauszukommen, nach den Principien dieser Ansicht, welche zur Idee nur eine unendliche Annäherung kennt, eine täuschende; denn das nur im endlosen Progress zu Erreichende ist in der That ein Unerreichbares.

Doch nicht allein der Glaube, sondern auch die Wissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung hat diesen Standpunkt unzureichend befunden. Sie hat erkannt, dass, die Ideen zum bloßen Sollen machen, dem kein Sein entspreche, sie aufheben heisse: wie das Unendliche als bleibendes Jenseits des Endlichen festhalten, es verendlichen; sie hat begriffen, dass das Unendliche im Setzen und Wiederaufheben des Endlichen sich selbst erhält, die Idee in der Gesammtheit ihrer Erscheinungen sich verwirklicht, dass nichts werden kann, was nicht an sich schon ist: also auch vom Menschen sich nicht verlangen läßt, sich mit Gott zu versöhnen und göttlichen Sinnes zu werden, wenn diese Versöhnung und Vereinigung nicht an sich schon vollbracht ist.

§. 146.

Die speculative Christologie.

Schon Kant hatte gesagt, das gute Princip sei nicht blofs zu einer gewissen Zeit, sondern vom Ursprung des menschlichen Geschlechts an unsichtbarerweise vom Himmel in die Menschheit herabgekommen und Schelling stellte den Saz auf: die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit [1]). Aber während der erstere unter jenem Ausdruck nur die moralische Anlage verstanden hatte, welche mit ihrem Ideal und ihrem Sollen von jeher dem Menschen eingepflanzt gewesen sei: verstand der leztere unter dem menschgewordenen Sohn Gottes das Endliche selbst, wie es im Menschen zum Bewufstsein kommt, und in seinem Unterschied von dem Unendlichen, mit dem es doch Eins ist, als ein leidender und den Verhältnissen der Zeit unterworfener Gott erscheint.

In der neuesten Philosophie ist dieſs weiter so ausgeführt worden [2]). Wenn Gott als Geist ausgesprochen wird, so liegt darin, da auch der Mensch Geist ist, bereits, dafs beide an sich nicht verschieden sind. Näher ist in der Erkenntniſs Gottes als Geistes, da der Geist wesentlich dieſs ist, in der Unterscheidung seiner von sich identisch mit sich zu bleiben, im Andern seiner sich selbst zu haben, dieſs enthalten, dafs Gott nicht als sprödes Unendliche ausser und über dem Endlichen verharrt, sondern in dasselbe eingeht, die Endlichkeit, die Natur und den menschlichen Geist, nur als seine Entäusserung sezt, aus der er ebenso ewig wieder in die Einheit mit sich

1) Vorlesungen über die Methode des academischen Studium, S. 192.

2) Hegel's Phänomenologie des Geistes, S. 561 ff.; desselben Vorlesungen über die Philos. der Relig. 2, S. 234 ff. Marheineke, Grundlehren der christl. Dogmatik, S. 174 ff. Rosenkranz, Encyklopädie der theol. Wissenschaften, S. 38 ff. 143 ff.

selbst zurückkehrt. So wenig der Mensch als blofs endlicher und an seiner Endlichkeit festhaltender Geist Wahrheit hat: so wenig hat Gott als blofs unendlicher, in seiner Unendlichkeit sich abschliefsender Geist Wirklichkeit; sondern wirklicher Geist ist der unendliche nur, wenn er zu endlichen Geistern sich erschliefst: wie der endliche Geist nur dann wahrer ist, wenn er in den unendlichen sich vertieft. Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes also ist weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch; weder allein seine Unendlichkeit, noch allein seine Endlichkeit, sondern die Bewegung des Sichhingebens und Zurücknehmens zwischen beiden, welche von göttlicher Seite Offenbarung, von menschlicher Religion ist.

Sind Gott und Mensch an sich Eins, und ist die Religion die menschliche Seite, das werdende Bewufstsein dieser Einheit: so mufs diese in der Religion auch für den Menschen werden, in ihm zum Bewufstsein und zur Wirklichkeit kommen. Freilich, so lange der Mensch sich selbst noch nicht als Geist weifs, kann er auch Gott noch nicht als Menschen wissen; ist er noch natürlicher Geist, so wird er die Natur vergöttern; als gesetzlicher Geist, der seine Natürlichkeit nur erst auf äusserliche Weise bemeistert, wird er Gott als Gesetzgeber sich gegenüberstellen; aber sind nur einmal im Gedränge der Weltgeschichte beide, jene Natürlichkeit ihres Verderbens, diese Gesetzlichkeit ihres Unglücks, inne geworden: so wird sowohl jene das Bedürfnifs empfinden, einen Gott zu haben, der sie über sich erhebe, als diese einen, der sich zu ihr herunterlasse. Ist die Menschheit einmal reif dazu, die Wahrheit, dafs Gott Mensch, der Mensch göttlichen Geschlechtes ist, als ihre Religion zu haben: so mufs, da die Religion die Form ist, in welcher die Wahrheit für das gemeine Bewufstsein wird, jene Wahrheit auf eine gemeinverständliche Weise, als sinnliche Gewifsheit, erscheinen,

d. h. es mufs ein menschliches Individuum auftreten, welches als der gegenwärtige Gott gewufst wird. Sofern dieser Gottmensch das jenseitige göttliche Wesen und das diesseitige menschliche Selbst in Eins zusammenschliefst, kann von ihm gesagt werden, dafs er den göttlichen Geist zum Vater, und eine menschliche Mutter habe; sofern sein Selbst sich nicht in sich, sondern in die absolute Substanz reflektirt, nichts für sich, sondern nur für Gott sein will, ist er der Sündlose und Vollkommene; als Mensch von göttlichem Wesen ist er die Macht über die Natur und Wunderthäter; aber als Gott in menschlicher Erscheinung ist er von der Natur abhängig, ihren Bedürfnissen und Leiden unterworfen, befindet sich im Stand der Erniedrigung. Wird er der Natur auch den lezten Tribut bezahlen müssen? Hebt die Thatsache, dafs die menschliche Natur dem Tod verfällt, nicht die Meinung wieder auf, dafs sie an sich Eins mit der göttlichen sei? Nein: der Gottmensch stirbt, und zeigt dadurch, dafs es Gott mit seiner Menschwerdung Ernst ist; dafs er zu den untersten Tiefen der Endlichkeit herabzusteigen nicht verschmäht, weil er auch aus diesen den Rückweg zu sich zu finden weifs, auch in der völligsten Entäusserung mit sich identisch zu bleiben vermag. Näher, sofern der Gottmensch als der in seine Unendlichkeit reflektirte Geist den Menschen als an ihrer Endlichkeit festhaltenden gegenübersteht: ist hiemit ein Gegensaz und Kampf gesezt, und der Tod des Gottmenschen als gewaltsamer, durch der Sünder Hände, bestimmt, wodurch zu der physischen Noth noch die moralische der Schmach und Beschuldigung des Verbrechens kommt. Findet so Gott den Weg vom Himmel bis zum Grabe: so mufs für den Menschen auch aus dem Grabe der Weg zum Himmel zu finden sein; das Sterben des Lebensfürsten ist das Leben des Sterblichen. Schon durch sein Eingehen in die Welt als Gottmensch zeigte sich Gott mit der Welt versöhnt: näher

aber, indem er sterbend seine Natürlichkeit abstreifte, zeigte er den Weg, wie er die Versöhnung ewig zu Stande bringt, nämlich durch Entäusserung zur Natürlichkeit und Wiederaufhebung derselben identisch mit sich zu bleiben. Insofern der Tod des Gottmenschen nur Aufhebung seiner Entäusserung und Niedrigkeit ist, ist er in der That Erhöhung und Rückkehr zu Gott, und so folgt auf den Tod wesentlich die Auferstehung und Himmelfahrt.

Indem der Gottmensch, welcher während seines Lebens den mit ihm Lebenden sinnlich als ein Andrer gegenüberstand, durch den Tod ihren Sinnen entnommen wird, geht er in ihre Vorstellung und Erinnerung ein, wird somit die in ihm gesezte Einheit des Göttlichen und Menschlichen allgemeines Bewufstsein, und die Gemeinde mufs die Momente seines Lebens, welche er äusserlich durchlief, in sich auf geistige Weise wiederholen. Im Natürlichen sich schon vorfindend, mufs der Glaubige, wie Christus, dem Natürlichen — aber nur innerlich, wie er äusserlich — sterben, geistig, wie Christus leiblich, sich kreuzigen und begraben lassen, um durch Aufhebung der Natürlichkeit mit sich als Geist identisch zu sein, und an Christi Seligkeit und Herrlichkeit Antheil zu bekommen.

§. 147.

Lezter Dilemma.

Hiemit scheint auf höhere Weise, aus dem Begriff Gottes und des Menschen in ihrem gegenseitigen Verhältnifs heraus, die Wahrheit der kirchlichen Vorstellung von Christus bestätigt, und so zum orthodoxen Standpunkt, wiewohl auf umgekehrtem Wege, zurückgelenkt zu sein; wie nämlich dort aus der Richtigkeit der evangelischen Geschichte die Wahrheit der kirchlichen Begriffe von Christo deducirt wurde: so hier aus der Wahrheit der Begriffe die Richtigkeit der Historie. Das Vernünftige ist auch wirklich, die Idee nicht ein Kantisches Sollen blofs, son-

dern ebenso ein Sein; als Vernunftidee nachgewiesen also muſs die Idee der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur auch ein geschichtliches Dasein haben. Die Einheit Gottes mit dem Menschen, sagt daher MARHEINEKE [1]), ist in der Person Jesu Christi offenbar und wirklich als ein Geschehensein; in ihm war, nach ROSENKRANZ [2]), die göttliche Macht über die Natur concentrirt, er konnte nicht anders wirken, als wunderbar, und das Wunderthun, was uns befremdet, war ihm natürlich; seine Auferstehung, sagt CONRADI [3]), ist die nothwendige Folge der Vollendung seiner Persönlichkeit, und darf so wenig befremden, daſs es vielmehr befremden müſste, wenn sie nicht erfolgt wäre.

Allein sind denn durch diese Deduktion die Widersprüche gelöst, welche an der kirchlichen Lehre von der Person und Wirksamkeit Christi sich herausgestellt haben? Man darf nur mit dem Tadel, welchen gegen die SCHLEIERMACHER'sche Kritik der kirchlichen Christologie ROSENKRANZ in seiner Recension ausgesprochen hat, dasjenige vergleichen, was der leztere in seiner Encyklopädie an die Stelle sezt: so wird man finden, daſs durch die allgemeinen Sätze von Einheit der göttlichen und menschlichen Natur die Erscheinung einer Person, in welcher diese Einheit auf ausschlieſsende Weise individuell vorhanden gewesen wäre, nicht im Mindesten denkbarer wird. Wenn ich mir denken kann, daſs der göttliche Geist in seiner Entäusserung und Erniedrigung der menschliche, und der menschliche in seiner Einkehr in sich und Erhebung über sich der göttliche ist: so kann ich mir deſswegen noch nicht vorstellen, wie göttliche und menschliche Natur die verschiedenen und doch verbundenen Bestandtheile einer geschichtlichen Person ausgemacht haben können; wenn ich den

1) Dogmatik, §. 326.
2) Encyklopädie, S. 160.
3) Selbstbewusstsein und Offenbarung, S. 295 f.

Geist der Menschheit in seiner Einheit mit dem göttlichen im Verlauf der Weltgeschichte immer vollständiger als die Macht über die Natur sich bethätigen sehe: so ist dieſs etwas ganz Anderes, als einen einzelnen Menschen für einzelne willkührliche Handlungen mit solcher Macht ausgerüstet zu denken; vollends aus der Wahrheit, daſs die aufgehobene Natürlichkeit das Auferstehen des Geistes sei, wird die leibliche Auferstehung eines Individuums niemals folgen.

Hiemit wären wir also wieder auf den Kantischen Standpunkt zurückgesunken, den wir selbst ungenügend befunden haben; denn wenn der Idee keine Wirklichkeit zukommt, so ist sie leeres Sollen und Ideal. Aber heben wir denn alle Wirklichkeit der Idee auf? Keineswegs, sondern nur diejenige, welche aus den Prämissen nicht folgt. Wenn der Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur Realität zugeschrieben wird, heiſst dieſs soviel, daſs sie einmal in einem Individuum, wie verbor[illegible] hernach nicht mehr, wirklich geworden sein müsse? Das ist ja gar nicht die Art, wie die Idee sich realisirt, in Ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten, und gegen alle andern zu geizen, sondern in einer Mannichfaltigkeit von Exemplaren, die sich gegenseitig ergänzen, im Wechsel sich setzender und wiederaufhebender Individuen, liebt sie ihren Reichthum auszubreiten. Und das soll keine wahre Wirklichkeit der Idee sein? die Idee der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur wäre nicht vielmehr in unendlich höherem Sinn eine reale, wenn ich die ganze Menschheit als ihre Verwirklichung begreife, als wenn ich einen einzelnen Menschen als solche aussondere? Eine Menschwerdung Gottes von Ewigkeit nicht eine wahrere, als eine in einem abgeschlossenen Punkt der Zeit?

Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daſs als Subjekt der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum,

einem Gottmenschen, gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt: in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäusserte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist; sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters: des Geistes und der Natur; sie ist der Wunderthäter: sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesezt wird; sie ist der Unsündliche: sofern der Gang ihrer Entwicklung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende: sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, dafs die Negation der Natürlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig.

Diefs allein ist der absolute Inhalt der Christologie: dafs derselbe an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, hat nur den subjektiven Grund, dafs dieses Individuum durch seine Persönlichkeit und seine Schicksale Anlafs wurde, jenen Inhalt in das allgemeine Bewufstsein zu erheben, und dafs die Geistesstufe der al-

ten Welt, und des Volks zu jeder Zeit, die Idee der Menschheit nur in der concreten Figur eines Individuums anzuschauen vermag. In einer Zeit der tiefsten Zerrissenheit, der höchsten leiblichen und geistigen Noth, versinkt ein reines, als göttlicher Gesandter verehrtes Individuum in Leiden und Tod, und bildet sich in Kurzem der Glaube an seine Wiederbelebung: da mufste jedem das *tua res agitur* einfallen, und Christus als derjenige erscheinen, welcher, wie Clemens von Alexandrien in etwas anderem Sinne sagt, τὸ δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο. War in seinem Leiden die äussere Noth, welche die Menschheit bedrückte, concentrirt, und die innere abgebildet: so lag in seiner Wiederbelebung der Trost, dafs in solchem Leiden der Geist sich nicht verliere, sondern erhalte, durch die Negation der Natürlichkeit sich nicht verneine, sondern in höherer Weise affirmire. Hatte Gott seinen Propheten, ja seinen Liebling und Sohn, in solches Elend dahingegeben um der Sünde der Menschen willen: so war auch diese äusserste Grenze der Endlichkeit als Moment im göttlichen Leben erkannt, und lernte der von Noth und Sünde darniedergedrückte Mensch sich in die göttliche Freiheit aufgenommen fühlen. — Wie der Gott des Plato auf die Ideen hinschauend die Welt bildete: so hat der Gemeinde, indem sie, veranlafst durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewufst die Idee der Menschheit in ihrem Verhältnifs zur Gottheit vorgeschwebt.

Die Wissenschaft unsrer Zeit aber kann das Bewufstsein nicht länger mehr unterdrücken, dafs die Beziehung auf ein Individuum nur zur zeit- und volksmäfsigen Form dieser Lehre gehört. Schleiermacher hat ganz recht gehabt, wenn er sagte, es ahne ihm, dafs bei der speculativen Ansicht für die geschichtliche Person des Erlösers nicht viel mehr als bei der ebionitischen übrig bleibe [4]).

4) Zweites Sendschr.

Die sinnliche Geschichte des Individuums, sagt Hegel, ist nur der Ausgangspunkt für den Geist. Indem der Glaube von der sinnlichen Weise anfängt, hat er eine zeitliche Geschichte vor sich: was er für wahr hält, ist äussere, gewöhnliche Begebenheit, und die Beglaubigung ist die historische, juristische Weise, ein Faktum durch sinnliche Gewifsheit und moralische Zuverläfsigkeit der Zeugen zu beglaubigen. Indem nun aber der Geist von diesem Äufseren Veranlassung nimmt, die Idee der mit Gott einigen Menschheit sich zum Bewufstsein zu bringen, und nun in jener Geschichte die Bewegung dieser Idee anschaut: hat sich der Gegenstand vollkommen verwandelt, ist aus einem sinnlich empirischen zu einem geistigen und göttlichen geworden, der nicht mehr in der Geschichte, sondern in der Philosophie seine Beglaubigung hat. Durch dieses Hinausgehen über die sinnliche Geschichte zur absoluten, wird jene als das Wesentliche aufgehoben, zum Untergeordneten herabgesezt, über welchem die geistige Wahrheit auf eigenem Boden steht, zum fernen Traumbild, das nur noch in der Vergangenheit, und nicht wie die Idee in dem sich schlechthin gegenwärtigen Geiste vorhanden ist [1]. Schon Lessing hat die leiblichen Wunder gegen die geistlichen, als die rechten hohen Mirakel, herabgesezt: und wir sollten uns für einige Krankenheilungen in Galiläa auf höhere Weise interessiren können, als für die Wunder der Weltgeschichte, für die in's Unglaubliche steigende Gewalt des Menschen über die Natur, für die unwiderstehliche Macht der Idee, welcher noch so grofse Massen des Ideenlosen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermögen? uns sollten vereinzelte, ihrer Materie nach unbedeutende Begebnisse mehr sein, als das universellste Geschehen, einzig defswegen, weil wir bei diesem die Natürlichkeit des Hergangs, wenn nicht begreifen, doch vor-

1) Rel. Phil. 2. S. 2[illegible] f.

aussetzen, bei jenen aber das Gegentheil? Das wäre dem besseren Bewufstsein unserer Zeit in's Angesicht widersprochen, welches Schleiermacher richtig und abschliefsend so ausgedrückt hat: aus dem Interesse der Frömmigkeit könne nie mehr das Bedürfnifs entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, dafs durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang aufgehoben würde, da wir über die Meinung hinausseien, als ob die göttliche Allmacht sich gröfser zeigte in der Unterbrechung des Naturzusammenhangs, als in dem geordneten Verlauf desselben [6]). Ebenso, wenn wir das Menschwerden, Sterben und Wiederauferstehen, das: *duplex negatio affirmat*, als den ewigen Kreislauf, den endlos sich wiederholenden Pulsschlag des göttlichen Lebens wissen: was kann an einem einzelnen Faktum, welches diesen Proceſs dazu blofs sinnlich darstellt, noch besonders gelegen sein? Zur Idee im Faktum, zur Gattung im Individuum, will unsre Zeit in der Christologie geführt sein: eine Dogmatik, welche im Locus von Christo bei ihm als Individuum stehen bleibt, ist keine Dogmatik, sondern eine Predigt. [illegible]

Aber eben die Predigt, wie diese sich dann zur Dogmatik verhalten solle, und wie überhaupt noch eine christliche Predigt möglich sei, wenn die Dogmatik jene Gestalt angenommen, ist die bedenkliche Frage, die sich uns hier schliefslich noch entgegenstellt. Schleiermacher hat gesagt, wenn er sich die immer mehr herannahende Krisis in der Theologie denke, und stelle sich vor, er müfste dann zwischen einem von beiden wählen, entweder die christliche Urgeschichte wie jede gemeine Geschichte der Kritik preiszugeben, oder seinen Glauben von der Speculation zu Lehen zu nehmen: so würde er für sich allein zwar das Letztere wählen; betrachte er sich aber in der Gemeinde, und vorzüglich als Lehrer derselben: so werde

6) Glaubenslehre, 1, §. 47.

er von dieser Seite fort und auf die entgegengesezte hinübergezogen. Denn der Begriff der Idee Gottes und des Menschen, auf welchem nach der speculativen Ansicht die Wahrheit des christlichen Glaubens beruht, sei freilich ein köstliches Kleinod, aber nur Wenige können es besitzen, und ein solcher Privilegirter wolle er nicht sein in der Gemeinde, dafs er unter Tausenden den Grund des Glaubens allein hätte. Hier könne ihm nur wohl sein in der völligen Gleichheit, in dem Bewufstsein, dafs wir alle auf dieselbe Weise von dem Einen nehmen und dasselbe an ihm haben. Und als Wortführer und Lehrer in der Gemeinde könnte er sich doch unmöglich die Aufgabe stellen, Alt und Jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen: vielmehr müfste er ihren Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen, und könnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Indem so in der gemeinsamen Angelegenheit der Religion eine unübersteigliche Kluft befestigt werde, bedrohe uns die speculative Theologie mit einem Gegensaz von esoterischer und exoterischer Lehre, welcher den Äusserungen Christi, es sollen Alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemäfs sei: die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben, und erhalten ihn nur auf dem Weg der Überlieferung. Lasse hingegen die ebionitische Ansicht nur wenig von Christo übrig, so sei dieſs Wenige doch Allen gleich zugänglich und erreichbar, und wir bleiben dabei bewahrt vor jeder immer doch in's Römische hinüberspielenden Hierarchie der Speculation [7]). Hier ist auf gebildete Weise dasjenige ausgesprochen, was man jezt von Vielen, nur in ihrer Art ungebildet, zu hören bekommt, dafs der speculative und zugleich kritische Theolog der Gemeinde gegenüber zum Lügner werde. Der

7) Im zweiten Sendschreiben.

wirkliche Thatbestand ist hiebei dieser. Die Gemeinde bezieht die kirchliche Christologie auf ein zu gewisser Zeit geschichtlich dagewesenes Individuum: der speculative Theolog auf eine Idee, die nur in der Gesammtheit der Individuen zum Dasein gelangt; der Gemeinde gelten die evangelischen Erzählungen als Geschichte: dem kritischen Theologen guten Theils nur als Mythe. Soll er sich nun der Gemeinde mittheilen, so stehen ihm vier Wege offen:

1.) Erstlich der schon in den obigen Aussernngen Schleiermacher's abgeschnittene Versuch, die Gemeinde auf seinen Standpunkt zu erheben, das Geschichtliche auch für sie in Ideen aufzulösen — ein Versuch, der nothwendig fehlschlagen mufs, weil der Gemeinde alle Prämissen fehlen, durch welche in dem Theologen seine speculative Ansicht vermittelt worden ist, den ebendefswegen nur ein fanatisch gewordener Aufklärungstrieb machen könnte.

2.) Der zweite, entgegengesezte Ausweg wäre, sich durchaus auf den Standpunkt der Gemeinde zu versetzen, und für die kirchliche Mittheilung sich aus der Sphäre des Begriffs ganz in die Region der volksthümlichen Vorstellung herabzulassen. Dieser Ausweg wird gewöhnlich zu roh gefafst und beurtheilt. Die Differenz zwischen dem Theologen und der Gemeinde wird für eine totale angesehen: er müfste, meint man, auf die Frage, ob er an die Geschichte Christi glaube, eigentlich nein sagen, sage aber ja, und dieſs sei eine Lüge. Allerdings, wenn beim geistlichen Vortrag und Unterricht das Interesse ein geschichtliches wäre, verhielte es sich so: nun aber ist das Interesse ein religiöses, es ist wesentlich Religion, was hier mitgetheilt wird, erscheinend in Form von Geschichte, und da kann, wer zwar an die Geschichte als solche nicht glaubt, doch das Religiöse in ihr ebensogut anerkennen, wie wer auch die Geschichte als solche annimmt; es ist nur ein Unterschied der Form, von welchem der Inhalt unberührt bleibt. Defswegen ist es ungebildet, es schlecht-

weg Lüge zu nennen, wenn ein Geistlicher z. B. von der Auferstehung Christi predigt, indem er diese zwar als einzelnes sinnliches Factum nicht für wirklich, aber doch die Anschauung des geistigen Lebensprocesses, welche darin liegt, für wahr hält. Näher jedoch ist diese Identität des Inhalts nur für denjenigen vorhanden, welcher Inhalt und Form der Religion zu unterscheiden weifs, d. h. für den Theologen, nicht aber für die Gemeinde, zu welcher er spricht: diese kann sich keinen Glauben an die dogmatische Wahrheit z. B. der Auferstehung Christi denken, ohne Überzeugung von ihrer historischen Wirklichkeit, und kommt sie dahinter, dafs der Geistliche die letztere nicht annimmt, und doch noch von Auferstehung predigt, so mufs er ihr als Lügner erscheinen, wodurch das ganze Verhältnifs zwischen ihm und der Gemeinde zerrissen ist.

So für sich zwar kein Lügner, aber der Gemeinde als solcher erscheinend und sich dessen bewufst, müfste der Geistliche, wenn er demunerachtet zu der Gemeinde in der Form ihres Bewufstseins zu reden fortfährt, am Ende doch auch sich selbst als Lügner erscheinen, und sähe sich somit auf den dritten, verzweifelten Ausweg hingetrieben, den geistlichen Stand zu verlassen. Es hälfe nichts, zu sagen, er solle nur von der Kanzel herab, und statt dessen auf den Katheder steigen, wo er vor solchen, die zum Wissen bestimmt sind, seine wissenschaftliche Ansicht nicht zurückzuhalten brauche; denn wenn derjenige, welchen der Gang seiner Bildung nöthigte, die geistliche Praxis aufzugeben, nun viele solche heranzubilden bekäme, die durch ihn zur geistlichen Praxis unfähig würden, so wäre dieis aus Übel nur ärger gemacht. Dennoch könnte es andrerseits nicht gut für die Kirche gesorgt heifsen, wenn alle diejenigen, welche der Kritik und Speculation bis zu den oben dargelegten Ergebnissen in sich Raum verstatten, aus ihrem Lehrstande heraustreten sollten. Denn da würde sich bald kein Geistlicher mehr mit

solchen Forschungen abgeben wollen, wenn er dadurch Gefahr liefe, auf Resultate geführt zu werden, welche ihn nöthigten, aus dem geistlichen Stand zu treten; die Kritik und Philosophie würde Eigenthum der Nichttheologen werden, den Theologen aber bliebe nur der Glaube, welcher dann den Angriffen der kritischen und speculativen Laien unmöglich in die Länge widerstehen könnte. Doch der mögliche Erfolg hat da, wo es Wahrheit gilt, kein Gewicht, und so soll das eben Gesagte nicht gesagt sein. Das aber bleibt doch, wenn wir auf die Sache selbst sehen, dafs, wen seine theologischen Studien auf einen Standpunkt geführt haben, auf welchem er glauben mufs, hinter die Wahrheit gekommen, in das innerste Mysterium der Theologie eingedrungen zu sein, der sich nicht geneigt oder verpflichtet fühlen kann, nun gerade die Theologie zu quittiren, dafs dieſs vielmehr für einen solchen eine unnatürliche Zumuthung, ja geradezu unmöglich sein mufs.

4) Er wird also nach einem andern Ausweg suchen; und als solcher bietet sich ein vierter, der, wie die zwei ersten einseitig, der dritte nur eine negative Vermittlung war, so eine positive Vermittlung zwischen den beiden Extremen, dem Bewufstsein des Theologen und der Gemeinde, ist. Er wird sich in seiner Mittheilung an die Gemeinde zwar in den Formen der populären Vorstellung halten, aber so, dafs er bei jeder Gelegenheit den geistigen Inhalt, der ihm die einzige Wahrheit der Sache ist, durchscheinen läfst, und so die allmählige Auflösung jener Formen auch im Bewufstsein der Gemeinde vorbereitet. Er wird also, um bei dem gewählten Beispiel zu bleiben, am Osterfest zwar von dem sinnlichen Faktum der Auferstehung Christi ausgehen, aber als die Hauptsache jenes mit Christo Begrabenwerden und Auferstehen hervorheben, worauf schon der Apostel dringt. Diesen Gang nimmt eigentlich jeder Prediger, auch der rechtgläubigste, so oft er aus der evangelischen Perikope, über welche er predigt,

eine Moral zieht: auch darin ist der Übergang von etwas äusserlich Historischem zu einem inneren, Geistigen, vorhanden. Freilich ist der Unterschied nicht zu übersehen, dafs der orthodoxe Prediger die sogenannte Moral dergestalt auf die Historie seines Textes baut, dafs diese als geschichtliche Grundlage liegen bleibt: wogegen bei dem speculativen Prediger der Übergang von der biblischen Geschichte oder kirchlichen Lehre zu der Wahrheit, die er daraus ableitet, die negative Bedeutung einer Aufhebung von jener hat. Genau betrachtet jedoch fehlt auch im Übergang des orthodoxen Predigers vom evangelischen Text zur Nutzanwendung dieses negative Moment nicht; indem er von der Geschichte zur Lehre fortschreitet, sagt er damit wenigstens so viel: mit der Geschichte ist es nicht gethan, sie ist die Wahrheit noch nicht, sie mufs von einer vergangenen zur gegenwärtigen, von einem euch fremden, äusseren Geschehen zu eurer eigensten inneren That werden: so dafs es sich mit diesem Übergang auf ähnliche Weise verhält, wie mit den Beweisen für das Dasein Gottes, wo das weltliche Dasein, von welchem ausgegangen wird, auch scheinbar zum Grunde liegen bleibt, in der That aber als das wahre Sein negirt, und zum Absoluten aufgehoben wird. Immerhin indessen bleibt es noch ein merklicher Unterschied, ob ich sage: da und sofern dieſs geschehen ist, habt ihr das zu thun und euch dessen zu getrösten, — oder: dieſs ist zwar erzählt als einmal geschehen, das Wahre aber ist, dafs es immer so geschieht, und auch an und durch euch geschehen soll. Wenigstens wird die Gemeinde beides nicht für dasselbe nehmen, und es kehrt somit auch hier die Gefahr zurück, dafs sie hinter diese Differenz komme, und der Prediger ihr, und dadurch auch sich selbst, als Lügner erscheine.

Von hier aus kann dann der Geistliche sich wieder getrieben finden, entweder direkt mit der Sprache herauszugehen, und das Volk zu seinen Begriffen erheben zu wol-

len; oder, da dieſs nothwendig mifsglücken mufs, sich behutsam ganz an die Vorstellungsweise der Gemeinde anzuschmiegen; oder endlich, sofern er auch hier sich leicht verräth, am Ende doch aus der Geistlichkeit zu treten.

Hiemit ist die Schwierigkeit eingestanden, welche die kritisch-speculative Ansicht in der Theologie für das Verhältnifs des Geistlichen zur Gemeinde mit sich führt; die Collision dargelegt, in welche der Theolog geräth, wenn es sich fragt, was nun für ihn, sofern er auf solche Ansichten gekommen, weiter zu thun sei? und gezeigt, wie unsere Zeit hierüber noch nicht zur sichern Entscheidung gekommen ist. Aber diese Collision ist nicht durch den Fürwiz eines Einzelnen gemacht, sondern durch den Gang der Zeit und die Entwicklung der christlichen Theologie nothwendig herbeigeführt; sie kommt an das Individuum heran und bemächtigt sich seiner, ohne dafs es sich ihrer erwehren könnte. Oder vielmehr, es kann dieſs mit leichter Mühe, wenn es sich nämlich des Studirens und Denkens enthält, oder wenn dieses nicht, doch des freien Redens und Schreibens. Und deren giebt es schon genug in unserer Zeit, und man brauchte sich nicht zu bemühen, ihrer immer mehrere zu machen durch Verunglimpfung derer, welche sich im Geiste der fortgeschrittenen Wissenschaft vernehmen lassen. Aber auch deren giebt es noch, welche unerachtet solcher Anfechtungen doch frei bekennen, was nicht mehr verborgen werden kann — und die Zeit wird lehren, ob mit diesen oder mit jenen der Kirche, der Menschheit, der Wahrheit besser gedient ist.

Register

der erläuterten evangelischen Abschnitte.

(Die römische Ziffer bedeutet den Band, die arabische die Seitenzahl.)

Matthäus.

1, 1—17 I, 105—128. 156—166.
18—25 I, 129—156. 166—191.
22 f. I, 143—151.
23. I, 190—191.
2, 1—23. I, 220—239.
22. 23. I, 265—278.
3, 1. I, 309—319.
2—12 I, 319—331—355—363.
13—17 I, 369. 396.
4, 1—11 I, 396—428.
12. I, 353 f.
15—17 I, 429. 445 f. 474.
18—22 I, 520—526.
23. I, 429 ff.
24. II, 5. 88.
5—7. I, 569—587.
5, 17. I, 497 ff.
6, 1—18 I, 495.
8, 1—4 II, 52—57.
5—13 II, 103—122.
14. 15 II, 50.
18—20 I, 298.
8, 21. 22. I, 526.
23—27 II, 173—180.
28—34 II, 17 f. 25—40.
9, 1—8 II, 88—93.
9—13 I, 541—547
14—17 I, 359—361.
18. 19. 23—26 II, 133—140. 153—156. 171—173.
20—22 II, 94—103.
27—31 II, 65—69.
32—34 I, 686 ff. II, 6.
35 I, 678.
36—38 I, 539.
10, 1—4 I, 548—566.
5. 6. I, 502—519.
7—42 I, 537—591.
23 I, 465. 467.
11, 1. I, 587 f. 678.
2—6 I, 331—355.
7—19 I, 359—361.
20—24 I, 591 f.
25—30 I, 592 f.
12, 1—8 I, 495. 643 f. II, 122.
9—13 I, 495. II, 122—129.

12, 14 II, 373 ff.
15—21 I, 476.
22—45 I, 686—692.
38. 39 II, 3—5.
39. 40 II, 334—337.
43—45 II, 7—9.
46—50 I, 693—696.
13, 1—53 I, 593—598.
54—58 I, 446—451.
14, 1. 2. II, 11 f.
3—12 I, 364—365.
13—21 II, 197—219.
22—33 II, 180—191.
34 I, 460.
35 I, 678.
36 II, 93 f.
15, 1—20 I, 499 f.
21—28 I, 503 f. II, 47.
29—39 II, 198—219.
16, 1—4 I, 689—692.
5—12 II, 213—215.
13—20 II, 469—477.
21—23 II, 303—311.
27. 28 I, 485. II, 351.
17, 1—13 II, 252—274.
I, 557 f.
14—21 II, 48—47.
21 II, 7.
22. 23 II, 303 ff.
24—27 II, 194—197.
18, 1—20 I. 613—617. 686—701.
21—35 I, 506.
19, 1 II, 275 f.
2—13 I, 617—619.
13—15 I, 701 f.
16—26 I, 605.
27—30 I, 489 f.
20, 1—16 I, 506 f.
17—19 II, 303 ff.
20—25 I, 697—699.
20, 29—34 II, 60 — 69.
21, 1—11 II, 281—300.
12. 13 I, 702—709.
14—17 II, 297 f.
18—22 II, 236—251.
23—27 I, 619.
28—33 I, 599.
33—44 I, 606.
45. 46 II, 375 f.
22, 1—14 I, 609—613.
15—46 I, 619—625.
23, 1—36 I, 625—630.
37 I, 434.
24, 1—51. 25, 1—13. 31—46. II, 341—373.
25, 14—30 II, 606—609.
26, 1 — 5 II, 376.
6—13 I, 709—734.
14—16 II, 300—306.
17—19 II, 396—401.
20—29 II, 402—413.
30—38 II, 434—436.
38—46 II, 443—454.
47—56 II, 472—480.
57—68 II, 480—489.
69—75 II, 489—498.
27, 1 II, 505.
2 II, 511.
3—10 II, 498—511.
11—31 II, 511—527.
32—50. 55. 56. II, 527—553.
50—54 II, 553—565.
57—61 II, 574—582.
62—66. 28, 4. 11—13. II, 582—590.
28, 1—10 II, 590—609.
16. 17 II, 609—629.
18—20 II, 668 ff.

Markus.

1, 2—8 I, 319—331. 353—363.
9—11 I, 360—396.
12. 13 I, 396—428.
14. 15 I, 429. 474.
16—20 I, 520—526.
21—28 II, 21—25.
29—31 II, 50.
32. 33 II, 682.
34 I, 475. II, 23.
40—45 II, 52—57.
2, 1. 2 I, 682.
3—12 II, 88—93.
5 II, 83—88.
13—17 I, 541—547.
18—22 I, 360.
23—28 I, 495 ff. 645 f.
3, 1—5 II, 122—129.
6. II, 375.
13—19 I, 548—566.
20 I, 682.
21. 31—35 I, 692—696.
22—30 I, 696 ff.
4, 1—31 I, 506 f.
35—41 II, 173—180.
5, 1—20 II, 25—40.
21—23. 35—43 II, 133—140. 153—173.
24—34 II, 94—103.
6, 1—6 I, 447—451.
7—13 I, 587—594.
14—29 I, 364—368.
30—44 II, 197—219.
45—53 II, 180—191.
54—56 II, 93.
7, 1—23 I, 628 f.
24—30 I, 563 f.
31—37 II, 69—76.
8, 1—9 II, 198—203.
8, 10—13 I, 660. II, 4.
14. 15. II, 213—215
16—30 II, 199.
22—26 II, 69—76.
27—30 I, 469—477.
31 ff. II, 303 ff.
9, 1—13 II, 253—274.
14—29 II, 40—47.
30—32 II, 303 ff.
33—50 I, 578 ff. 613 ff. 696 ff.
10, 1—12 I, 581 f. 617—619.
13—16 I, 701 f.
17—27 I, 605.
28—31 I, 489 f.
32—34 II, 303 ff.
35—45 II, 607—609.
46—52 II, 60—69.
11, 1—11 II, 281—300.
12—14. 20—26 II, 236—251.
15—17 I, 702—707.
18. 19. II, 378.
27—33 I, 610.
12, 1—12 I, 606.
13—40 I, 619—625.
13, 1—37 II, 341—373.
14, 1. 2. II, 377.
3—9 I, 709—731.
10. 11 II, 360—396.
12—16 II, 396—399.
17—21 II, 425—436.
22—25 II, 436—442.
26—31 II, 474—476.
32—42 II, 443—474.
43—52 II, 472—480.
53—65 II, 480—492.
66—72 II, 492—498.
15, 1—20 II, 511—527.
21—37 40. 41 II, 527—553.
38. 39 II, 554—565.
42—47 II, 574—582.

46, 1—8 II, 590—609.
9—14 II, 609—629.
15—18 II, 666—674.
19. 20 II, 674—685.

Luke s.

1, 5—23 I, 79—104.
26. 38 I, 129—156. 166—180.
39—56 I, 191—197.
57—80 I, 79—104.
2, 1—5 I, 198—207.
6—20 I, 208—219.
21 I, 219 f.
22—38. 40. I, 254—263.
39 I, 263—278.
41—52 I, 279—294.
3, 1 I, 309—319.
2—18 I, 319—331. 355—363.
21. 22 I, 369—396.
23 I, 313—319.
24—33 I, 105—128. 156—166.
4, 1—13 I, 396—428.
14. 15 I, 429. 474.
16—30 I, 446—453.
31—37 II, 21—25.
38. 39 II, 50.
5, 1—11 I, 532—541.
12—14 II, 52—57.
18—26 II, 83—93.
20 II, 83—88.
27—32 I, 541—547.
33—39 I, 560.
6, 1—5 I, 495 ff. 645 ff.
6—10 II, 122—129.
11 II, 375.
12—16 I, 548—566.
20—49 I, 569—587.
7, 1—10 II, 103—122.
11—17 II, 140—142. 153—156. 162—165. 170—173.
18—23 I, 331—336.
24—35 I, 359—361.
36—50 I, 709—731.
8, 4—15 I, 593—597.
16—18 I, 879.
19—21 I, 692. 696.
22—25 II, 173—180.
26—39 II, 25—40.
40—42. 49—56 II, 133—140. 153—155. 162. 170—173.
43—48 II, 93—103.
9, 1—6 I, 587—591.
7—9 II, 11 f. vgl. 516.
10—17 II, 197—219.
18—21 I, 469 ff.
22 II, 304 ff.
27 II, 351.
28—36 II, 252—274.
37—43 II, 40—50.
44. 45 II, 304 ff.
46—50 I, 613—615. 696—702
51—56 I, 587 ff.
57—62 I, 526.
10, 1. 17 I, 566—568.
2—12 I, 539 f.
13—15 I, 591 f.
22—24 I, 592 f.
25—29 I, 623—625.
30—37 I, 599.
38—42 I, 727—731.
11, 1—4 I, 582—584.
5—8 I, 599.
9—13 I, 585.
14—32 I, 637 ff.
24—26 II, 7—9.
27. 28 I, 694—696.
29. 30 II, 334—336.
33—36 I, 579. 584 f.

11, 37—52 I, 626—629.
53. 54 II, 373 ff.
12, 1 I, 682.
16—21 I, 599.
22—34 I, 584 f.
35—48 II, 344.
49—59 I, 691 f.
13, 1—5 II, 87 f.
6—9 II, 249—251.
10—17 II, 128.
18—21 I, 597 f.
23—27 I, 587 f.
28. 29 I, 502 ff.
31—33 II, 375.
34. 35 I, 444.
14, 1—6 II, 127 f.
7—11 I, 626 f.
16—24 I, 609—613.
15, 1—32 I, 599 f.
16, 1—13 I, 600—603.
14—31 I, 603—605.
17, 6 II, 251.
11 II, 276.
12—19 II, 57—60.
20—37 II, 341 ff.
18, 1—8 I, 599.
9—14 I, 599.
15—17 I, 701 f.
18—27 I, 605.
31—34 II, 303 ff.
35—45 II, 60—69.
19, 1—10 I, 547 f.
11—27 I, 606—609.
28—40 II, 281—300.
42—44 II, 342. 362.
45—48 I, 702—709.
20, 1—8 I, 358.
9—19 II, 375 f.
20—44 I, 619—622.
45—47 I, 625 f.
21, 5—36 II, 341—373.
22, 1—6 II, 374—396.
7—13 II, 396—401.
14—20 II, 415 ff. 436—442.
21—23 II, 425—434.
24—38 I, 699 f. II, 423—425.
39—46 II, 443—472.
47—53 II, 472—480.
54—62 II, 489—498.
63—71 II, 480—489.
23, 1—25 II, 511—527.
26—39 II, 527—553.
44. 45 II, 554—565.
50—56 II, 574—582.
24, 1—12 II, 590—609.
13—49 II, 609—629.
16. 31. 39—42 II, 629—645.
25—27. 32. 45 f. II, 661 f.
47—49 II, 666—674.
50—53 II, 674—685.

Johannes.

1, 14 I, 155.
15. 27. 30 I, 340 ff. 483—497.
19—30. 36 I, 334—338.
29. 35 f. I, 337—339. 348 f. II, 317 f.
31. 33 I, 325—331.
32—34 I, 369—396.
37—52 I, 520—531.
2, 1—11 II, 219—236.
12 I, 434. 445.
13—17 I, 702—709.
18—22 II, 329—334.
23—25 I, 524. 631.
3, 1—21 I, 631—645.
22—36 I, 341—345.
4, 1—3 I, 437.

4, 4—42 I, 511—519.
26 I, 389 ff.
43—45 I, 657—660. 663 f.
46—51 II, 116—122.
5, 1 I, 454 f.
2—16 II, 86 f. 129—133.
16. 18 II, 373—377.
17—47 I, 645—649.
6, 1—13 II, 197—209.
14. 15 I, 491.
16—25 II, 189—191.
26—71 I, 649—652.
62 I, 484.
64. 70. 71 II, 384—389.
68. 69 I, 554. 558.
7, 1 I, 438.
2—9 I, 186. 441.
10—13 I, 684.
14. 15 I, 300.
16—28 I, 652 f.
29 f. II, 376.
31 II, 1 ff.
35—36 I, 652 f.
39 I, 668 f.
40—46 I, 684 f.
41. 42 I, 274.
47—53 I, 631 ff.
8, 1—11 I, 723—731.
12—59 I, 652 f.
68 f. II, 5.
57 I, 457.
58 I, 455.
59 II, 376.
9, 1—3 II, 82—88.
4—41 II, 76—82.
10, 1—21 I, 653 f.
17 f. II, 311.
23—29 I, 654 f.
30—39 I, 488. 684. II, 376.
40—42 I, 432.
41 II, 1.
11, 1—44 II, 142—173.
45—53 II, 370—380.
54 I, 432.
55—57 II, 297. 377.
12, 1—8 I, 709 ff.
9—19 II, 281—300.
20—30 II, 401—472.
31—36 II, 304.
37—42 I, 632. 635.
44—50 I, 655—6..
13, 1. 2 II, 402—415.
3—20 II, 415—425.
10. 18. 21—28 II, 425—436.
29 I, 660 f.
23—26 I, 89 f.
14—17 II, 456—460. 467—478.
14, 18 ff. 16, 16 ff. II, 237 f.
[illegible]—673 f.
14, 21 I, 661—663.
15, 1—8 I, 554.
17, 5 I, 453 f.
18, 1—11 II, 472—480.
12—27 II, 481—498.
28—40 II, 511—520.
19, 1—16 II, 523—527.
17—30 II, 527—553.
31—37 II, 565—574.
38—42 II, 574—582.
20, 1—18 II, 590—604.
19—29 II, 609—629.
31—33 II, 669—674.
24, 1—14 I, 539—541. II, 191—193.
15—19 II, 652 f.
20—23 II, 369 f.

Druckfehler und Zusätze.

Seite	Linie	statt	lies
1	15	Beweiss	Beweis
6	26	dem	den
19	4	Abweichung	Abweisung
25	4 d. Anm.	ἰαυτῶν	ἰαυτῶν
27	25	erkannt	erkennt
31	1	nachfolgend	nachholend
102	1	Heikraft	Heilkraft
166	1 d. Anm.	Annot. 2. d. St.	Annot. z. d. St.
225	23	αἰ τον	οἶνον
252	12	welche	welcher
255	31	Messes	Moses
330	6 und 7	Temgebäude	Tempelgebäude
355	30	Tableaus	Tableau's
366	6	vorausgesezte	vorausgesagte
377	7	11, 46	11, 46 ff.
440	die Seitenzahl	444	440
625	38	Erzählung	Zählung
630	15	sei	habe
638	31	wollen die Evangelisten	will der Evangelist
639	3	ihre	seine
642	12	todtähnlichen	todähnlichen
644	24	Wiederspruch	Widerspruch
648	11	geben	gaben
664	12	Lukas, 24,	Lukas (24,

Zu S. 381. Lin. 7—9. Genauere Auskunft über die Abstammung des Verräthers weiss Olshausen zu geben, wenn er bibl.

Comm. 2, S. 455 Anm. sagt: „Vielleicht ist 1 Mos. 49, 17. [
wird eine Schlange sein auf dem Wege, ein Gerast auf dem
steige, der das Pferd in die Hufen sticht, dass sein Reiter
würts [Hin] der Verrath des Judas prophetisch angedeutet,
nach man schlüssen könnte, dass er aus dem Stamme Dan

Hermann Samuel Reimarus

und seine

Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.

Hermann Samuel Reimarus

und

seine Schutzschrift

für

die vernünftigen Verehrer Gottes.

Von

David Friedrich Strauß.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1862.

Ex Biblioth.
Universitatis
Frider. Guil.
Berolin.

Vorwort.

Seit ich vor nächstens dreißig Jahren die sogenannten Wolfenbüttelschen Fragmente zuerst genauer kennen lernte, ist ihr Verfasser ein Gegenstand meiner besondern Liebe und Verehrung geblieben. Nicht blos als Vorgänger in dem Kampfe, in den mich einzulassen ich eben damals im Begriffe stand; denn das waren auch Andere gewesen, die ich darum wohl schätzte, aber noch lange nicht verehrte oder liebte, unerachtet ich mit manchem derselben in Hauptpunkten weit mehr als mit Reimarus einverstanden war. Allein was mich an diesem so besonders ansprach, war nicht diese oder jene Ansicht, keine einzelne Fähigkeit oder Eigenschaft, sondern der ganze Mann. In Reimarus sah ich das freie vernünftige Denken in

Sachen der Religion zum Charakter geworden. Durch den Ernſt ſeines Strebens, den Muth ſeiner Forſchung, fand ich auch die Fehlgriffe ſeines Urtheils gut gemacht. Unter den Vätern der heutigen kritiſchen Theologie wußte ich ihm an harmoniſcher Abrundung des ganzen Weſens nur Spinoza zu vergleichen, den er an Schneide des thatkräftigen Wollens noch zu übertreffen ſchien. Daß er, um nicht ein Märtyrer ſeiner Ueberzeugung, wenn auch nur in unblutiger Art, zu werden, dieſe in ſich verſchloß, darin ſah ich nur ein anderes Martyrium, das des Schweigens, das er ſich auferlegt hatte.

Für das Andenken eines ſo werthen Mannes etwas mehr zu thun, als gelegentlich durch ehrende Erwähnung deſſelben in meinen theologiſchen Schriften geſchehen war, lag mir ſtets im Sinne. Nachdem ich in Erfahrung gebracht, daß das vollſtändige Werk, aus welchem Leſſing die Fragmente bekannt gemacht hatte, auf der Hamburger Bibliothek noch vorhanden ſei, wandte ich mich im Jahre 1844 dahin mit dem Wunſche, das Manuſcript zur Herausgabe zu erhalten. Allein es war bereits einem Andern, dem jetzigen Secretär der Bibliothek, Herrn Dr. Wil-

heim Klose, zu diesem Zwecke zugesagt. Derselbe begann sofort, da für das ganze umfangreiche Werk sich kein Verleger finden wollte, seit 1850 es stückweise in Riedner's Zeitschrift für historische Theologie abdrucken zu lassen; doch schon der dritten Mittheilung folgte keine Fortsetzung mehr.

Da hatte ich mir im Laufe des vergangenen Winters bei einer Musterung der neueren theologischen Literatur durch das schale apologetische Gebräu, das insbesondere die neutestamentliche Kritik in den letzten Jahren so reichlich zu Markte gebracht hat, den Magen gründlich verdorben, und indem ich mich nach etwas kräftig Zusammenziehendem umsah, fiel mir der alte Reimarus ein. Erst griff ich nach den Lessing'schen Fragmenten, dann nach Klose's Mittheilungen, und nachdem mir dieser Vorschmack trefflich bekommen war, widerstand ich dem Verlangen nicht, womöglich das Ganze zur Stelle zu schaffen. Und dießmal war ich glücklicher als früher. Aus einer Notiz in Riedner's Zeitschrift wußte ich, daß eine getreue Abschrift des Werkes im Besitz eines Hamburger Privatmanns sei, und auf die gefällige Verwendung des Herrn Dr. Klose hatte der Besitzer,

Herr Hauptmann Gädechens, die Güte, mir das Manuscript anzuvertrauen. Und der Trunk aus dem Vollen that mir so gut, daß ich mich nicht allein vollkommen hergestellt fand, sondern nach solcher Herzstärkung auch hoffen darf, noch weitere Portionen heutiger Theologie ohne Nachtheil zu mir nehmen zu können.

Doch ich wollte auch Andern dienen, und zugleich dem Verfasser meine Dankbarkeit bezeigen. An eine Herausgabe des ganzen Werkes dachte ich, nachdem ich es in Händen hatte, nicht mehr. Gewiß ist es eines der merkwürdigsten und gediegensten Erzeugnisse des vorigen Jahrhunderts; gewiß bleibt es tief zu beklagen, daß es nicht im rechten Zeitpunkte herausgekommen ist, um mit der ganzen Wucht eines geschlossenen wissenschaftlichen Ganzen in die geistige Bewegung der siebziger Jahre einzugreifen. Aber wenn man es jetzt noch als Ganzes herausgeben wollte, würde es schwerlich viele Leser finden. Es ist in seinem Standpunkt und seiner Haltung, in Anschauungs- und Ausdrucksweise, unserer Zeit fremd geworden. Ihr gegenüber bedarf der alte Reimarus eines Dolmetschers, eines Mittelsmanns. Der wollte ich werden. Ich wollte den Zeitgenossen anschaulich

machen, wer der Mann geweſen, wie er gedacht, was er erſtrebt hat. Ich wollte den Hochmuth der Theologen dämpfen, die ihm mit dem Einwurfe, daß das alles längſt widerlegt ſei, das Wort abzuſchneiden Luſt haben möchten. Ich wollte dem Anſtoß vorbeugen, den bei redlichen Laien die Härte ſeiner Urtheile über heilig gehaltene Perſonen und Sachen erregen könnte. Beides ſuchte ich einfach dadurch zu leiſten, daß ich den Ausblick auf den heutigen Stand der bibliſchen Kritik eröffnete, auf welchem das Schroffe und Einſeitige der Reimarus'ſchen Anſichten ſich ebenſo von ſelbſt gemildert und ergänzt, wie der Kern derſelben ſich als unverlierbare Wahrheit erprobt hat.

Reimarus iſt gegen ſeine Mitwelt nicht offen geweſen; er hat vorgezogen, ſeine Ueberzeugungen nur handſchriftlich der Nachwelt zu hinterlaſſen. Aber gegen ſich ſelbſt war er um ſo aufrichtiger, ſich ſelbſt hat er keinen Dunſt vorgemacht, ſich mit keiner Ausflucht hingehalten. Darum gereicht uns auch, was er ſo niederſchrieb, noch heute, nach hundert Jahren, zur Erfriſchung. Jetzt iſt es umgekehrt theologiſcher Brauch, erſt ſich ſelbſt weißzumachen, daß man glaube, und Gründe vorzuſpiegeln, warum man

glaube, dann mit diesem gemachten Glauben natürlich gegen alle Welt offenherzig zu thun. Was in dieser Art jetzt geschrieben und gedruckt wird, wenn man es nach hundert Jahren wieder aufschlagen wird, in welchem Fäulnißzustande wird man es finden, welche Pest wird es aushauchen? Aber wer wird es auch bis dahin noch aufschlagen wollen?

Heilbronn, im October 1861.

Der Verfasser.

Inhalt.

		Seite
1.	Einleitung. Das achtzehnte Jahrhundert	1
2.	H. S. Reimarus' Leben und Schriften	5
3.	Reimarus und die Wolfenbüttelschen Fragmente	12
	Reimarus und Lessing	13
	Lessing und die Fragmente	14
	Der Verfasser der Fragmente	19
	Das vollständige Manuscript der Fragmente	20
	Verhältniß der letzten Redaction zu den frühern	21
4.	Geheimhaltung des Werks	23
	Gründe der Geheimhaltung	24
5.	Entstehung und Zweck des Werks	30
	Entstehung des Zweifels in Reimarus	31
6.	Vorgänger von Reimarus	35
	Spinoza	37
	Bayle	38
	Die englischen Deisten	40
7.	Ausgangspunkt der Reimarus'schen Kritik	45
	Kirchliche Abschreckung von dem Gebrauche der Vernunft	46
	Dreierlei Menschenklassen	48
	Regeln für die Prüfung einer Offenbarung	49
	Ob der Standpunkt von Reimarus veraltet?	51

Seite

8. Unterſuchung der altteſtamentlichen Geſchichte . . . 54
Die Erzväter 55
Paradies. Opfer 56
Gottes Unterredung mit Kain 58
Die Söhne Gottes und die Töchter der Menſchen . 59
9. Noah und die Sündflut 61
10. Abraham 67
Abraham und Sara 69
Abraham und Hagar 70
Opferung Iſaak's 71
Lot 73
11. Iſaak und Rebekka 74
Eſau und Jakob 76
Jakob 77
Joſeph in Aegypten 79
12. Reimarus' Geſammturtheil über die Patriarchen . . 81
Berechtigung dieſes Urtheils 82
13. Moſes 85
Moſes und Jethro 87
Die Erſcheinung Gottes im feurigen Buſche 88
Die ägyptiſchen Plagen 89
Auszug aus Aegypten 92
Durchgang durch das rothe Meer 93
14. Die Wolken- und Feuerſäule 96
Das Manna 98
Die Wachteln 99
Das Waſſer aus dem Felſen 102
Doppelte Waſſerbeſcheerung 103
Verdoppelung von Geſchichten 105
15. Die Geſetzgebung auf dem Sinai 107
Aaron und das goldene Kalb 109
Empörungen gegen Moſes 111

Seite

Unzufriedenheit mit Moſes 112
Rücktritt Moſe's 113
Urtheil über Moſes 114
16. Joſua 115
Ausrottung der Kanaaniter 116
Die Mauern Jericho's 117
Der Sonnenſtillſtand 118
Die Richter 119
17. Samuel 122
Samuel und Saul 124
Samuel und David 129
18. Saul und David 130
David als König 134
David und die Nachkommen Saul's 135
David's Grauſamkeit 138
David's Wolluſt 139
David's letzter Wille 140
Geſammturtheil über David 141
19. Salomo und die ſpätern Könige und Propheten . . 143
Reimarus über die altteſtamentliche Geſchichte im Ganzen 145
Was iſt frivol? 147
20. Prüfung der Lehren des Alten Teſtaments 150
Die altteſtamentliche Lehre von Gott 151
Die Lehre vom Meſſias 156
21. Die altteſtamentliche Lehre vom Menſchen 159
Das Fehlen der Unſterblichkeitslehre im Alten Teſtamente 160
22. Der Kanon des Alten Teſtaments 165
Das Geſetzbuch Moſis 166
Die fünf Bücher Moſis 167
Die übrigen Geſchichtsbücher des Alten Teſtaments 168

		Seite
	Poetiſche und Lehrbücher des Alten Teſtaments	169
	Prophetiſche Bücher des Alten Teſtaments	170
23.	Der Kanon des Neuen Teſtaments	173
	Die Evangelien	175
	Die Apokalypſe	176
	Die apoſtoliſchen Briefe	177
24.	Zuſtand des Judenthums zur Zeit Jeſu	178
	Verſchiedenheit der bibliſchen Schriftſteller	179
	Die Lehre Jeſu und die Lehre der Apoſtel	181
	Semler und Reimarus	182
	Der Lehre Jeſu erſte Seite	183
25.	Der Lehre Jeſu andere Seite	185
	Jeſus als Meſſias	186
	Weltlicher Meſſiasplan Jeſu	187
	Beweiſe für einen weltlichen Meſſiasplan Jeſu	188
	Jeſus und der Täufer Johannes	190
	Jeſus und die altteſtamentlichen Weiſſagungen	192
	Die Wunder Jeſu	193
26.	Der Einzug in Jeruſalem	194
	Die Tempelreinigung	195
	Die Rede gegen die jüdiſchen Oberen	197
	Das Recht des hohen Raths gegen Jeſus	197
27.	Jeſus und das moſaiſche Geſetz	199
	Taufe und Abendmahl	200
	Jeſus lehrte keine Geheimniſſe	201
	Jeſus als Sohn Gottes	202
	Eigenthümlichkeit des johanneiſchen Evangeliums	203
	Dreieinigkeit. Die Scene bei der Taufe Jeſu	205
	Der Taufbefehl	206
	Der anfängliche Chriſtenglaube	207
28.	Die Leidensgeſchichte	207
29.	Das alte und das neue Syſtem der Apoſtel	210

		Seite
	Der leidende Meſſias	211
	Die Auferſtehung	212
	Beweiſe für die Auferſtehung. Die Wache am Grabe	213
	Der Leichendiebſtahl	214
30.	Die Erſcheinungen des Auferſtandenen	216
	Das Benehmen der Jünger dabei	219
	Widerſprüche der evangeliſchen Erzählungen	220
	Beweis der Auferſtehung aus dem Alten Teſtament	221
31.	Die Wiederkunft Chriſti	224
	Nähe der Wiederkunft Chriſti	225
32.	Der Plan der Apoſtel	228
	Hinderniſſe der Ausführung	231
33.	Die Mittel der Apoſtel	233
	Das Pfingſtwunder	234
	Die Gütergemeinſchaft	237
	Der Chiliasmus	238
34.	Die Wundergaben	238
	Regeln zur Prüfung von Wundererzählungen	239
	Die neuteſtamentlichen Wunder	241
	Der fromme Wandel der erſten Chriſten	243
35.	Der Apoſtel Paulus	244
	Paulus und die ältern Apoſtel	248
	Vollendung der apoſtoliſchen Lehre durch Paulus	250
36.	Ueberblick	252
37.	Prüfung des proteſtantiſchen Lehrbegriffs	258
	Sündenfall und Erbſünde	259
	Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti	260
	Gott als Gläubiger	261
	Gott als König	262
	Fehlſchlagen der chriſtlichen Heilsordnung	263
	Sittliche Wirkungen des Chriſtenthums	264

Seite

Die Ewigkeit der Höllenstrafen 265
Epilog der Reimarus'schen Schutzschrift 267
38. Schluß 269
Der Geist des achtzehnten Jahrhunderts 271
Auffassung der biblischen Geschichte im achtzehnten Jahrhundert 273
39. Inconsequenz der Kritik des achtzehnten Jahrhunderts 275
Das achtzehnte Jahrhundert und das neunzehnte . . 277
Einseitig verständiger Charakter des achtzehnten Jahrhunderts 279
40. Die Auferstehung Jesu ein Schiboleth 281
Stellung und Stimmung von Reimarus 283
Wiefern Reimarus' Standpunkt ein überwundener? 285
Reimarus und die heutige kritische Theologie . . . 287

1.

Nächst dem Reformationsjahrhundert hat keines der Jahrhunderte seit der Völkerwanderung für den Fortschritt der Menschheit mehr gethan, als das achtzehnte. Nach dem Stillstand und Rückfall des siebzehnten nahm es die Aufgaben des sechzehnten in umfassenderm Sinne wieder auf und führte sie der Lösung so nahe, als dieß in dem verschlungenen Gang der Geschichte, die niemals rein abrechnet, möglich ist. Die Reformation wurde zur Aufklärung; an die Stelle des Glaubens traten Denken und Gewissen; aus Christen sollten Menschen, aus Unterthanen Bürger werden.

Das neunzehnte Jahrhundert hat eine reiche Erbschaft angetreten; aber selten ist auch ein reicher Erbe gegen den Erblasser undankbarer gewesen. Beinahe bis in die Mitte unsers Jahrhunderts herein war die Geringschätzung des vorigen guter Ton. Kaum glaubte einer Geist zu haben, wenn er nicht die sogenannte Aufklärung geistlos fand, und die Tiefe des eigenen Denkens wurde oft nur durch den Spott über die Seichtigkeit des Rationalismus beurkundet. Das

achtzehnte Jahrhundert erschien seicht, weil es klar war; weil es viel Verstand hatte, schien es wenig Geist zu haben. Einseitig war das achtzehnte Jahrhundert, das ist gewiß; aber kräftige Einseitigkeit ist allemal der Charakter geschichtlicher Fortschrittsperioden, während satte Vielseitigkeit die Zeiten des Stillstands bezeichnet. Das achtzehnte Jahrhundert war unhistorisch, es verstand eigentlich nur sich selbst; um so klarer wußte es aber auch, was es wollte und sollte.

Ein Berliner Philosoph hat neulich Friedrich Wilhelm IV. einen historischen Geist genannt. Mag ihm der Geist der Geschichte eine solche Lästerung vergeben; aber so viel ist richtig, jener Fürst war recht eine Verkörperung dessen, was das neunzehnte Jahrhundert ist, sofern es das achtzehnte verleugnet. Ueberfluß an Geist, aber Mangel an Menschenverstand; Gefühl nur gar zu viel, aber Charakter doch gar zu wenig; mehr Edelmuth als Rechtlichkeit; Andacht ohne Ernst der Gesinnung; vornehme geschichtliche Liebhaberei ohne gesunden geschichtlichen Trieb, ohne die Lust und die Kraft, von dem Blättern in dem Bilderbuche der Vergangenheit hinweg einen männlichen Schritt in die Zukunft hinein zu thun. Und kann man denn einen Geist historisch nennen, der eben die nächstliegende Vergangenheit aus dem Buche der Geschichte streichen möchte? der zwar das Mittelalter zu verstehen und zu lieben meint, aber das Zeitalter Friedrich's und Joseph's, der deutschen Vernunftkritik und der fran-

zösischen Staatsumwälzung verkennt, ja selbst an einem Luther und Calvin eigentlich nur von ihrer rückwärts. dem Mittelalter zugekehrten Seite sich angesprochen findet?

Es gehört zu den unwillkürlichen Verdiensten, deren der romantische König sich manche erworben, selbst der blödesten Fassungskraft thatsächlich gezeigt zu haben, wohin unser Jahrhundert mit solcher Verleugnung der Errungenschaften des achtzehnten kommt. Verdumpfung und begonnene Fäulniß in allen Gebieten, in Staat und Kirche, Schule und Wissenschaft, war das Erbe, welches die jetzige Regierung Preußens vor drei Jahren antrat. Und auch jetzt sind noch lange nicht genug Fenster dem freien Luftzuge geöffnet, noch lange nicht alle faulen Reste der vorigen Wirthschaft beseitigt. Es gilt immer noch entschiedener an das Jahrhundert der Aufklärung und Humanität, der Volks- und Menschenrechte anzuknüpfen, noch offener anzuerkennen, daß jeder Fortschritt über dasselbe hinaus durch Aneignung seiner Ergebnisse, durch Weitergehen auf seinem Wege, nicht durch Umkehr von demselben bedingt ist.

Mit Geschick und Erfolg hat die Rückschrittspartei in Deutschland, vor allem die Dichter und Philosophen der romantischen Schule, die hervorragenden Männer unsers achtzehnten Jahrhunderts in ein ungünstiges Licht zu rücken, die unbedeutenden voranzustellen, die großen zurückzuschieben oder gar aus der Reihe zu entfernen gewußt. Während der Franzose, wenn vom achtzehnten

Jahrhundert die Rede ist, seines Voltaire und Rousseau, seines Diderot und d'Alembert, Lafayette und Mirabeau mit Stolz gedenkt, fällt dem Deutschen im gleichen Falle gewiß immer zuerst Friedrich Nicolai ein. Unter den Regenten, welche den Geist des vorigen Jahrhunderts in sich darstellen, ließ sich Joseph's II. tragischer Ausgang sogar als eine Warnung benutzen, und an Friedrich II. hat man seine Freigeisterei und französische Bildung; als den Tribut, den er seinem Jahrhundert abgetragen, von seiner persönlichen Regentengröße abzusondern gewußt. Unsere beiden großen Dichter zählt man dem Uebergang aus dem Aufklärungszeitalter in das neuere zu, und auch Lessing und Kant, urtheilt man nicht ohne Grund, haben doch in vielen wesentlichen Stücken über ihr Jahrhundert hinausgegriffen.

Allein wenn immerhin eben die größten Männer eines Zeitalters diejenigen sein werden, die am meisten in das folgende hinüberragen, wie das bei Lessing und Kant unstreitig der Fall ist, so hebt dieß doch das eigenthümliche Geistesgepräge nicht auf, welches den Verfasser der Kritik der reinen Vernunft wie den Dichter des Nathan dem achtzehnten Jahrhundert als dessen ausgezeichnetste Vertreter zuweist. Zugegeben, daß neben solchen Männern zweier Jahrhunderte diejenigen, welche ganz und ausschließlich nur Einem, als reine Verkörperungen seines Geistes angehören, im zweiten Range stehen werden, so hat doch auch

unter diesen Deutschland noch ganz andere, ungleich bedeutendere Männer als einen Nicolai oder Mendelssohn, Bahrdt oder Basedow aufzuweisen. Einer der merkwürdigsten darunter, der bisher theils im Schatten eines Größern, theils im Zwielicht halben Versteckes und unklarer Vorstellungen stand, möchte ich in die Helle rücken, die ihm gebührt, und in der er dem achtzehnten Jahrhundert wie dem deutschen Namen zur Ehre gereichen wird. Es ist Hermann Samuel Reimarus, den die meisten bis jetzt nur aus Lessing's theologischen Streitschriften, im besten Falle aus den „Fragmenten" kennen, welche Lessing aus einem bis heute noch nicht vollständig gedruckten Werke desselben bekannt gemacht hat. Das Werk liegt mir handschriftlich in seinem ganzen Umfange vor, und daraus, mit Zuziehung der gedruckten Schriften und der vorhandenen Lebensnachrichten über Reimarus, möchte ich eine Vorstellung von dem Mann und seinen Ansichten, seinem Geist und seiner Bedeutung geben.

2.

Hermann Samuel Reimarus war am 22. December (a. St.) 1694 in Hamburg geboren. Sein Vater Nikolaus, eines Predigers Sohn aus Stolzenberg bei Stettin, war aus Kiel, wo er Theologie studirte, von dem Senator und nachmaligen Bürgermeister Schaffs-

hausen zur Erziehung seines Sohnes, dem dann noch der junge, später als Dichter bekannt gewordene Brockes zugesellt wurde, nach Hamburg berufen, in der Folge daselbst als Lehrer am Johanneum angestellt worden, und hatte sich mit einer Tochter aus der angesehenen Patricierfamilie der Wetken verheirathet. Er muß ein geborener Schulmann, von ebenso viel Freundlichkeit als Würde, ebenso wirksam als Erzieher, wie anregend als Lehrer gewesen sein, und sein Einfluß auf die Bildung und den Charakter des Sohnes, den er bis in dessen zwölftes Jahr fast allein unterrichtete, ist nach dem eigenen Zeugniß des letztern ein höchst bedeutender gewesen. Aus der Klasse des Vaters kam Hermann Samuel in die des berühmten Johann Albrecht Fabricius, dessen Schwiegersohn er in der Folge werden sollte. Mit 16 Jahren trat er aus dem Johanneum in das Gymnasium über, von wo er im Jahre 1714, zwanzigjährig, die Universität Jena bezog.

Theologie war sein Fachstudium; daneben betrieb er jedoch mit gleichem Eifer alte Sprachen und Philosophie; wie er denn auch sofort in Wittenberg, wohin er sich 1716 begab, Adjunct der philosophischen Facultät wurde. In den Jahren 1720 und 1721 machte er eine gelehrte Reise nach Holland und England, trat hierauf seine Docentenstelle in Wittenberg wieder an, bis er im Jahre 1723 einem Rufe nach Wismar als Rector der dortigen Schule folgte. Vier Jahre hatte

er hier gewirkt, als in seiner Vaterstadt Hamburg in Folge von G. E. Edzard's Tode die Professur der hebräischen und der übrigen orientalischen Sprachen am Gymnasium erledigt wurde. Aus Anhänglichkeit an die Heimat bewarb sich Reimarus um die damals wenig einträgliche Stelle, die er auch leicht erhielt und von dem Sommer 1728 an, wo er sie antrat, unverlockt durch verschiedene Gelegenheiten, auswärts vortheilhaftere Anstellungen zu erhalten, worunter besonders eine glänzende Einladung nach Göttingen als Nachfolger Gesner's, 40 Jahre lang bis an sein Ende bekleidet hat.

Für Reimarus, der bald an Gelehrsamkeit mit seinem Schwiegervater Fabricius wetteifern konnte, den er an Scharfsinn und philosophischem Geiste übertraf, war es ein sehr bescheidener Beruf, die Anfangsgründe des Hebräischen zu lehren, und auch das Höhere, wozu er allmählich fortschreiten konnte, wie biblische Alterthümer und Kritik, nur einem ganz kleinen Schülerkreise vorzutragen; aber er unterzog sich diesen Amtsverrichtungen mit einer Pflichttreue, als wenn er für nichts Weiteres die Vorbildung gehabt hätte. Indessen wollten diejenigen Schüler des Gymnasiums, die für ihr Studium kein Hebräisch nöthig hatten, den Unterricht eines so ausgezeichneten Lehrers darum nicht entbehren. Sie baten ihn theils um philologische Uebungsstunden, theils um philosophischen und encyklopädischen Unterricht, und er kam ihren Wünschen bereitwillig

entgegen. Die Professur der Mathematik jedoch, die man ihm einmal neben der des Hebräischen auftragen wollte, übernahm er nicht, so sehr er durch seine gründlichen Kenntnisse in dieser Wissenschaft dazu befähigt gewesen wäre.

Für seine weitschichtigen, das ganze Reich des Wissens umfassenden Studien brauchte Reimarus viel amtsfreie Zeit. Außer der Philologie und Mathematik, der Philosophie und Theologie, war er in politischer und Literargeschichte, in Staats- und Volkswirthschaftslehre, wie wenige bewandert. Eine besondere Liebhaberei aber hegte er für Naturwissenschaft und Naturgeschichte, wozu er auch kostbare Anschaffungen nicht scheute. Doch mit den fortschreitenden Jahren traten allmählich alle andern Beschäftigungen hinter der mit der Philosophie in den Hintergrund. In dieser ging er anfangs, seinem jenaischen Lehrer Buddeus folgend, mit den Eklektikern, bis Wolf's systematische Bestimmtheit den scharfen Geist und entschiedenen Charakter an sich zog. Indeß auch Wolf gegenüber blieb Reimarus Selbstdenker und Weiterdenker: mit Recht nennt ihn Kuno Fischer, bei dem ich überhaupt unter den neuern Schriftstellern die gründlichste Würdigung des Mannes finde, den weitaus bedeutendsten und determinirtesten Kopf der ganzen Schule.[1])

Ohne die Schriftstellerei zur Lebensaufgabe zu

[1]) G. W. Leibnitz und seine Schule, S. 531.

machen, hat doch Reimarus jede der Hauptrichtungen seiner Studien durch ein hervorragendes Werk bezeichnet. Die philologisch-historische durch die Ausgabe des Dio Cassius, die er nach den hinterlassenen Vorarbeiten seines Schwiegervaters Fabricius, an denen jedoch noch gar Vieles zu ergänzen war, vollendete, und die, wie sie in den Jahren 1750 und 1752 in zwei prächtigen Foliobänden erschien, langehin als Musterausgabe eines Classikers mit Recht gegolten hat. Vor dem zweiten Theile dieses Werkes findet man auch das beste der in weitere Kreise gekommenen Bildnisse von Reimarus. Das bekanntere vor den gleich zu erwähnenden Abhandlungen gibt zwar an Auge und Mund von der Geisteshelle und Freundlichkeit des Verfassers einen lebendigen Eindruck, aber das größere vor dem Dio Cassius zeigt überdieß eine geheimnißvolle Tiefe, die uns ahnen läßt, daß hinter diesem Manne wohl noch weit mehr gewesen sein möchte, als er räthlich fand, den Zeitgenossen aufzuschließen.

Seinen philosophischen Beruf, insbesondere im logischen Fache, beurkundete Reimarus durch seine „Vernunftlehre als Anweisung zum richtigen Gebrauche der Vernunft“ (1756); von seinen naturwissenschaftlichen Studien und zugleich von seiner Auffassung der philosophischen Theologie gab er eine Probe in den vielgelesenen und oft aufgelegten „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ (1755), wozu die fünf Jahre später erschienenen „All-

gemeinen Betrachtungen über die Triebe der Thiere" als weitere Ausführung eines einzelnen Punktes mitgehören. (Inwiefern hieher außerdem als Probe seiner theologischen Gelehrsamkeit wie als das negative Ergänzungsstück zu den Bejahungen der ebengenannten Abhandlungen, dabei als das Hauptwerk seines Lebens und der treueste Spiegel seiner Persönlichkeit, das ungedruckte Werk gehört, das eigentlich die Veranlassung dieser Aufzeichnungen ist, davon wird bald ausführlicher zu handeln sein.)

Bei so umfassenden und gründlichen wissenschaftlichen Studien war übrigens Reimarus nichts weniger als ein Stubengelehrter, vielmehr machte er es sich zur besondern Aufgabe, die Wissenschaft dem Leben, die Gelehrten den Weltleuten näher zu bringen. Bescheiden ohne blöde, mittheilsam ohne eitel und aufdringlich zu sein, bei aller Würde ein gewandter und aufgeweckter Gesellschafter, besaß er alle Eigenschaften dazu. Die hamburgische Theatergeschichte gedenkt einer Scene, wo in einem Garten vor dem Dammthor im Kreise von Gelehrten und Kaufleuten Reimarus den aufmerksam zuhörenden Schauspieler Eckhof über philosophische Materien belehrte, und in spätern Jahren versammelte er in seinem Hause eine Gesellschaft von Männern beider Stände, die sich in zwangloser Geselligkeit über wissenswerthe und nützliche Dinge unterhielten, ihre Erfahrungen und Forschungen, Ansichten und Urtheile austauschten.

Auch Reimarus' häusliches Leben war musterhaft. Von den sieben Kindern, welche ihm seine Gattin, die würdige Tochter seines Lehrers Fabricius, gebar, blieben zwar nur drei, ein Sohn und zwei Töchter, am Leben; aber man konnte keine achtungswerthere und glücklichere Familie sehen, und noch lange nach seinem Tode ist durch seinen Sohn, den ausgezeichneten Arzt Johann Albrecht Heinrich, und seine geistvolle, unvermählt gebliebene Tochter Elise das Reimarus'sche Haus einer der geistigen Mittelpunkte Hamburgs geblieben.

So, als Gelehrter wie als Mensch geschätzt, von Nahen geliebt und von Fernen geehrt, in pflichtmäßigem Wirken und genußreichem Forschen, erreichte Reimarus bei zartem Körperbau und nach manchem Siechthum seiner frühern Jahre später gesünder, ein verhältnißmäßig hohes Alter und blieb, auch da mit zweiundsiebzigen sich die Zeichen nahender Auflösung einstellten, munter und geistesfrisch. Am 19. Februar 1768 lud er einen Kreis erlesener Freunde zum Mittagessen in sein Haus. Auch jetzt noch ein heiterer Wirth, erklärte er doch mit feierlicher Bestimmtheit, dieß sei sein Abschiedsmahl. Drei Tage darauf vernahmen die Freunde, er sei ernstlich erkrankt, und nach zehn weitern Tagen, am 1. März früh 3 Uhr, war Reimarus sanft verschieden.

3.

Die bisher mitgetheilten Lebensnachrichten über Reimarus sind der Gedächtnißschrift entnommen, welche unmittelbar nach seinem Tode sein College und Freund Büsch, Professor der Mathematik am Gymnasium und Gründer der Handelsschule in Hamburg, von Amts wegen über ihn verfaßt hat.[1]) In dieser Gedächtnißschrift ist der theologischen Forschungen und Ansichten des Verstorbenen, insbesondere des Werkes, aus dem etliche Jahre nachher durch Lessing jene berufenen „Fragmente" bekannt geworden sind, mit keinem Worte gedacht. Es fragt sich, ob der Lebensbeschreiber darum gewußt hat. Daß Reimarus das in Rede stehende Manuscript „im Vertrauen zwei oder drei Freunden, unter denen der bekannte Dichter Brockes war", mitgetheilt hat, wissen wir durch seinen Sohn[2]); ob aber

[1]) Memoriae immortali H. S. Reimari, linguarum orientalium in Gymnasio Hamburgensi per XLI annos Professoris, qualecunque hoc monumentum officii et pietatis causa posuit J. G. Büsch, Math. P. p. in Gymnasio Hamburgensi. 33 fol. Eine Rarität, deren Besitz ich der zuvorkommenden Güte des Herrn F. A. Crepp, jetzigen Herausgebers des Hamburgischen Schriftstellerlexikon, verdanke.

[2]) S. dessen Brief in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1850, XX, 520. Vgl. den Aufsatz: B. H. Brockes und H. S. Reimarus, in meinen Kleinen

Böſch zu dieſen Vertrauten gehörte, wiſſen wir nicht, und gehörte er dazu, ſo mochte er ſich um ſo mehr verpflichtet halten, davon zu ſchweigen. Denn Reimarus hielt es nicht an der Zeit, mit ſeinen theologiſchen Verneinungen öffentlich hervorzutreten, und nach ſeinem Tode konnten ſeine Hinterbliebenen es ſogar als Pflicht der Pietät gegen den Heimgegangenen betrachten, ihn nicht den Schmähungen und Verketzerungen der Geiſtlichkeit und des großen Haufens auszuſetzen.

Das letzte Jahr vor Reimarus' Ableben hatte Leſſing als Dramaturg des dortigen Theaters in Hamburg zugebracht und den ſchon kränkelnden Greis zwar noch kennen gelernt, doch ohne mit demſelben in ein vertrauteres Verhältniß zu treten.[1]) Aber er blieb nach deſſen Tode noch zwei ganze Jahre in Hamburg, und da wurde er mit ſeiner hinterlaſſenen Familie, namentlich dem ihm gleichalterigen Sohn Johann Albrecht Heinrich und der Tochter Eliſe (Margaretha Eliſabeth) genauer bekannt. Sie geſtatteten ihm die Einſicht in die Handſchriften der väterlichen Bibliothek[2]), worunter zunächſt zwar Abſchriften alter Codices

Schriften biographiſchen, literar- und kunſtgeſchichtlichen Inhalts, Nr. I.

[1]) Angabe des Sohnes, a. a. O.

[2]) S. Leſſing's Brief an Reiske, Braunſchweig, 13. October 1770. Werke, herausgegeben von Maltzan, XII, 315.

verſtanden ſind, doch iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach auch das in Rede ſtehende Werk des Vaters Reimarus darunter geweſen. Das ganze Werk, ſchrieb Leſſing ſpäter an Herder, habe er nicht in Händen, ſondern nur bei dritten Perſonen geleſen [1]); was er ſchon im Herbſt 1770, wenige Monate nach ſeiner Ueberſiedelung von Hamburg nach Wolfenbüttel, dem ihn beſuchenden Mendelsſohn zeigte [2]), waren, nach ſeiner Angabe in der Vorrede zu dem Fragment vom Zwecke Jeſu, nur Stücke des erſten Entwurfs, da der Verfaſſer das Werk, dem Zeugniß ſeines Sohnes zufolge, „zu wiederholten malen bearbeitet“ hat. [3]) Wenn er es, wie oben erwähnt, dem ihm befreundeten Dichter Brockes mitgetheilt hat, ſo muß es, da dieſer am 16. Januar 1747 geſtorben iſt, ſchon ſo frühzeitig vorhanden geweſen ſein; ja einer Stelle in einem der von Leſſing mitgetheilten Fragmente zufolge, die von dem Jahre 1744 als dem laufenden Jahre zu ſprechen ſcheint [4]), noch früher. Aber ſo wichtig war dem Reimarus dasjenige, was er in dieſem Werke nieder-

---

[1]) Wolfenbüttel, 10. Januar 1779. Werke, XII, 627.

[2]) S. den Brief an Mendelsſohn vom 9. Januar 1771. Werke, XII, 337 ff., und Danzel-Guhrauer, G. E. Leſſing's Leben und Werke, II, 141.

[3]) S. den ſchon angeführten Brief.

[4]) In dem Fragment: Unmöglichkeit einer Offenbarung ꝛc. Fragmente des Wolfenbüttelſchen Ungenannten, Berlin 1784, S. 56.

legen wollte, ſo ſehr betrachtete er deſſen möglichſte Vollendung als Lebensaufgabe, daß er es, wie ſeine Kenntniſſe ſich mehrten und ſeine Anſichten ſich läuterten, immer neuen Umarbeitungen unterwarf, deren letzte er, wie ſein Sohn bezeugt, erſt in den letzten Monaten ſeines Lebens vollendet, und von welcher Leſſing, demſelben Zeugniß zufolge, nachmals nur noch einige Kapitel abſchriftlich erhalten hat.

Durch wen jene Bruchſtücke in Leſſing's Hand gekommen, ſagt uns J. A. H. Reimarus nicht; ſchwerlich war er es ſelbſt, eher ſeine dem Vater wie Leſſingen geiſtig näher ſtehende Schweſter Eliſe, die dabei jedoch kaum ohne Vorwiſſen des Bruders gehandelt haben dürfte. An eine Bekanntmachung durch den Druck war urſprünglich wohl nicht gedacht. Leſſing ſelbſt bezeichnet die Perſonen, bei denen er das ganze Manuſcript geleſen habe, als „Leute, die entweder viel zu eiferſüchtig oder viel zu furchtſam damit ſeien, als daß ſie es ihm anvertrauen möchten", und mit Recht bezieht Guhrauer dieſe Aeußerung beſonders auf Reimarus den Sohn. Indeſſen auch die geiſtesſtärkere Schweſter ſuchte, als bei einem Beſuche Leſſing's in Hamburg Plane zur Veröffentlichung des Werkes gemacht wurden, dieſe zu hintertreiben [1]); wie nicht

[1]) Eliſe Reimarus an Henning's, Hamburg, 8. Februar 1776. S. Zu Leſſing's Andenken. Mitgetheilt von W. Wattenbach. Separatabdruck aus Bd. XXXVIII des Lauſitziſchen Magazins.

minder Nicolai und Mendelsſohn bei Leſſing's Anweſenheit in Berlin ihm das Vorhaben ernſtlich widerriethen. Leſſing hatte Recht, daß er ſich nicht davon abbringen ließ, Recht auch darin, daß er, was er hatte, obwohl es weder das vollſtändige noch das vollendete Ganze war, als Ganzes mittheilen wollte. Schon war ein Verleger gefunden, aber Cenſurſchwierigkeiten vereitelten den Plan, der nachher in der unvollkommenen Art ausgeführt wurde, daß Leſſing in den Jahren 1774—77 nacheinander ſechs ausgewählte Bruchſtücke des Manuſcripts in ſeinen „Beiträgen zur Geſchichte der Literatur aus den Schätzen der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel“ [1]), für die er Cenſurfreiheit genoß, das letzte und größte: „Von dem Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger“, im Jahre 1778 beſonders erſcheinen ließ. Weitere Stücke, die er von Leſſing „in einer ſeiner verdrießlichen Stunden erhalten“, gab nach Leſſing's Tode im Jahre 1787 C. A. E. Schmidt, unter welchem Namen indeß nach Meuſel [2]) der Kanonikus Andreas Riem verſteckt ſein ſoll, unter dem Titel „Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelſchen Fragmentiſten“ heraus; während die Ab-

---

S. 5. Ein Artikel, für deſſen gefällige Zuſendung eben zur gelegenſten Zeit ich dem Herrn Verf. zu lebhaftem Danke verpflichtet bin.

[1]) Das erſte Fragment: „Von Duldung der Deiſten“, 1774, die fünf folgenden 1777.

[2]) Das gelehrte Deutſchland, VI, 363.

ſchnitte des Reimarus'ſchen Werkes über den Kanon, welche Leſſing unter dem auf Semler's „freie Unterſuchung" zielenden Titel „Eine noch freiere Unterſuchung des Kanons Alten und Neuen Teſtaments" im Jahre 1774 herauszugeben beabſichtigt hatte[1]), nicht erſchienen ſind.

Ein Mittel, für dieſe Veröffentlichungen die Zuſtimmung der Reimarus'ſchen Hinterbliebenen zu erlangen, ſcheint das Verſprechen von Seiten Leſſing's geweſen zu ſein, ihren Vater nicht als Verfaſſer zu nennen oder einzugeſtehen. Daher ſein Vorgeben, er habe das Manuſcript, wie das des Berengarius, auf der Wolfenbüttler Bibliothek gefunden; daher die falſche Fährte, auf welche er die Neugier des Publikums und den Haß der Theologen führte, indem er in der Einleitung zum erſten Fragment auf Johann Lorenz Schmidt, den verketzerten und längſt verſtorbenen Wertheimiſchen Bibelüberſetzer, als muthmaßlichen Verfaſſer hindeutete. Darauf ließ ihm denn auch Eliſe „im Namen der Reimarer danken für die geſchickte Art, mit der er, was er bekannt gemacht, ausgeführt habe"[2]); wobei ſie zugleich ihre Verwunderung ausſprach, daß die Orthodoxen dadurch noch nicht mißtrauiſcher gegen Leſſing geworden ſeien. Als aber

[1]) An K. G. Leſſing, Wolfenbüttel, 11. November 1774. Werke, XII, 498.

[2]) An Hennings, 8. Februar 1776. Bei Wattenbach, a. a. O.

einige Jahre ſpäter, nachdem indeß die übrigen Fragmente erſchienen waren, das Geſchrei ſich mehrte und immer lauter den verſtorbenen Reimarus der Autorſchaft bezichtigte, da äußerte ſelbſt Eliſe die Vermuthung, Leſſing müſſe geplaudert haben [1]), und dieſer fand ſich veranlaßt, in einem Briefe an ihren Bruder ſich angelegentlich gegen dieſe Beſchuldigung zu verantworten und bei ſeinem nächſten Aufenthalt in Hamburg ſeine Beſuche im Reimarus'ſchen Hauſe „mehr nach der Klugheit als nach ſeiner Neigung einzurichten". [2]) Wenn wir freilich erfahren, daß in jenen Tagen der gute Doctor bald von Kundſchaftern umſchlichen wurde, die ihm das Geheimniß abzulocken ſuchten, bald von Freunden beſchworen, die Aſche ſeines Vaters gegen den entehrenden Verdacht zu ſchützen [3]), ſo könnten wir uns nicht wundern, wenn ſeinerſeits eine gewiſſe Verſtimmung gegen denjenigen Platz gegriffen hätte, von dem jedenfalls der erſte Anlaß zu allen dieſen Verdrießlichkeiten ausgegangen war. Als ſpäter der Sohn des Doctors in Wolfenbüttel und ſelbſt auf der Bibliothek erſchien, ohne Leſſing zu beſuchen, oder ſich auch nur nach ihm zu

[1]) An Hennings, 26. September und 18. November 1777. Bei Wattenbach, S. 15.

[2]) An J. A. H. Reimarus, Wolfenbüttel, 6. April 1778, und an Eliſe, 6. September 1778. Werke, XII, 605 u. 614.

[3]) Eliſe Reimarus an Hennings, 18. November 1777 und 21. Mai 1778. Bei Wattenbach, S. 15 u. 18.

erkundigen, da hieß es wohl, er habe abſichtlich einen Mann nicht beſuchen wollen, der ſo viel Schande auf ſeinen Großvater gebracht habe. Leſſing, der dieß ſeiner unverändert gebliebenen Freundin Eliſe meldete, ſetzt empfindlich hinzu, es möge ſehr nützlich ſein, ſeinen chriſtlichen guten Geruch lauter und rein zu erhalten; ob man aber darin nicht auch zu weit gehen könne, gebe er der Tochter dieſes Großvaters zu bedenken, die ihn mit andern Augen anſehe, „wenn ſie ihre Briefe nicht ebenſo wolle geſchrieben haben, als dieſer Großvater ſein letztes und beſtes Werk geſchrieben haben ſolle“ [1]: nämlich, wie theologiſcher Blödſinn ausgeheckt hatte, in der Abſicht, es ſpäter ſelbſt zu widerlegen. [2]

Auf etwas Beſtimmtes war gleichwohl bei dieſer Haltung der Nächſtbetheiligten in weitern Kreiſen nicht zu kommen, und noch im Jahre 1811 ſchrieb Meuſel in ſeinem Lexikon: „Ob Reimarus Verfaſſer der von Leſſing 1774 ff. herausgegebenen ſogenannten Wolfenbüttelſchen Fragmente ſei, iſt nur wahrſcheinlich.“ [3] Erſt ſeit dem Jahre 1814, wo J. A. H. Reimarus der Sohn die von ihm der Göttinger Bibliothek beſtimmte Abſchrift des Werkes (die Urſchrift vermachte er der Hamburgiſchen Stadtbiblio-

[1] Leſſing an Eliſe Reimarus; Werke, XII, 658 f.

[2] Eliſe Reimarus an Hennings, 21. Mai 1778. Bei Wattenbach, S. 18.

[3] In dem Artikel: H. S. Reimarus, XI, 132.

thek) mit einem Brief begleitete, worin er seinen Vater als den Verfasser nannte [1]), findet hierüber vollkommene Gewißheit statt. Auch kennt man seitdem den eigentlichen Titel des Werkes, nämlich: „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes.“ [2])

---

[1]) Der Brief ist abgedruckt in Niedner's Zeitschrift, XX, 519—521. Schlosser'n, der in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts dem Reimarus als Menschen und Schriftsteller alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, ist dabei das Wunderliche begegnet, Vater und Sohn durcheinander zu bringen. Denn wenn er von dem Verfasser der Fragmente sagt, er sei kein Gottesgelehrter von Handwerk gewesen, wenn er ihn als Arzt und Lessing's Freund, überdieß als Mitarbeiter an Forster's und Lichtenberg's Göttingischem Magazin bezeichnet (II, 569. III, b, 179. 262): so ist offenbar, daß er dabei den Sohn, Johann Albrecht Heinrich, im Auge gehabt hat.

[2]) In der mir vorliegenden Abschrift ist er genau so zu lesen:

Apologie
oder
Schutzschrift
für
die vernünftigen Verehrer Gottes,
geschrieben
von

Hamburg 1767.

In der Abschrift sind es drei nicht ganz gleiche Quartbände, wovon zwei die alttestamentliche, der dritte die neutestamentliche Geschichte und Lehre umfassen; in der zu Hamburg befindlichen Urschrift (nach Klose, bei Niedner, XX, 521) zwei Bände zu 972 und 1072 Quartseiten.

Aus der Originalhandschrift dieses Werkes sind in den Jahren 1850—52 die drei ersten Bücher des ersten Theils, ohne das letzte Kapitel vom dritten Buche, durch Dr. Wilhelm Klose in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie bekannt gemacht worden; während die zwei übrigen Bücher des ersten Theils, nebst dem genannten Kapitel und einem kritischen Anhang über den Kanon des Alten Testaments, und sämmtliche fünf Bücher des zweiten Theils, sammt einem ähnlichen Anhang über den Kanon des Neuen Testaments, bis jetzt ungedruckt geblieben sind.

Zu den von Lessing bekannt gemachten „Fragmenten" und den später angeblich von C. A. E. Schmidt herausgegebenen „Uebrigen noch ungedruckten Werken des Wolfenbüttelschen Fragmentisten" verhält sich diese Redaction der letzten Hand so, daß die von Lessing so betitelten Fragmente „Von Duldung der Deisten" und „Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln" wörtlich gleichlautend [1]), das „Vom Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer" und „Daß die Bücher des Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren" wesentlich umgearbeitet sich in dem Manuscripte finden [2]), das Fragment aber

[1]) Ersteres I. Thl., I. Buch, IV. Kap., §. 5—11 in der Mitte, bei Niedner, XX, 592—605. Letzteres ebendas., III. Kap., §. 1—8, S. 566—580.

[2]) Jenes I. Thl., III. Buch, II. Kap., bei Niedner, XXII, 404—426. Dieses V. Buch, IV. Kap., ungedruckt.

„Von der Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten“ als Ganzes aufgelöst, und die Grundgedanken derselben an verschiedenen Stellen des jetzigen Werkes untergebracht sind. Die Kritik der alttestamentlichen Geschichte in den nach Lessing's Tode herausgegebenen „Uebrigen noch ungedruckten Werken“ und der neutestamentlichen in dem von Lessing herausgegebenen Fragment: „Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger“ und dem dazu gehörigen „Ueber die Auferstehungsgeschichte“, ist gleichfalls gänzlich umgearbeitet und vielfach erweitert worden; obwohl in manchen Abschnitten, wie z. B. über die Richter, über David im Alten Testament, über die Auferstehung und einzelne Stücke der Apostelgeschichte im Neuen Testament, beide Redactionen stellenweise wörtlich zusammentreffen. Durchaus verhält sich die spätere Bearbeitung zu der frühern als die reifere; man sieht, es ist alles wiederholt bedacht, Uebersehenes nachgetragen, Verfehltes berichtigt, das Ganze besser geordnet, die Theile gleichmäßiger gegeneinander abgewogen worden. Dabei ist jedoch die Grundansicht dieselbe geblieben, sein Urtheil über Personen und Sachen hat Reimarus nirgends geändert, ebenso wenig ist in seiner Stimmung ein Wechsel zu bemerken; denn daß hie und da ein allzu greller Ausdruck mit einem gelindern oder doch ruhigern vertauscht ist, wird durch neu hinzugekommene Ausfälle an andern Stellen vollständig ausgeglichen. Einige-

male kommt es wohl vor, was in der Natur der Sache liegt, daß das Schlagende des ersten Ausdrucks, den der Verfasser für seinen Gedanken fand, durch die größere Bemessenheit oder Vollständigkeit der spätern Bearbeitung nicht ersetzt wird; wie man auch bedauern kann, daß die durch ihre schlußkräftige Demonstration musterhafte Abhandlung: „Von der Unmöglichkeit einer Offenbarung u. s. w.“ in der neuen Bearbeitung als Ganzes keine Stelle gefunden.

4.

Je klarer nun einerseits aus den wiederholten Umarbeitungen, denen Reimarus während eines halben Lebens dieses Werk unterzog, die Wichtigkeit hervorgeht, welche die darin niedergelegten Ueberzeugungen für ihn hatten, und je redlicher und gediegener andererseits uns sein Charakter erscheint, desto dringender stellt sich die Frage, wie es zu erklären ist, daß er gleichwohl diese Ueberzeugungen lebenslänglich so tief verborgen, diese ganze, merkwürdigste Seite seines Wesens für die Mitlebenden in vollständiges Dunkel gehüllt hat.

Er selbst nennt es eine Heuchelei, mit welcher er und noch viele in der Christenheit sich zu ihrem innern Verdrusse behelfen müssen, die aber nur wider „die Herren Theologos“ zeuge, daß sie ein freies Bekenntniß der vernünftigen Religion durch Furcht und

Zwang unterdrücken. „Denn wer", sagt er in einer schon von Leſſing bekannt gemachten claſſiſchen Stelle, „wer würde wohl in einer ſo ernſthaften Sache wider ſeine eigene Ueberführung öffentliche Handlungen begehen, die ihm ein Ekel und Aergerniß ſind? Wer würde ſeine wahre Meinung, dafür er ſich ſonſt gar nicht zu ſchämen hätte, vor ſeinen Freunden und Anverwandten beſtändig verhehlen? Wer würde ſeine eigenen Kinder in ſolche Schulen ſchicken, da ſie nach ſeiner Einſicht von der wahren Religion, die er ſelbſt zu haben vermeinet, zu einem blinden und verderblichen Aberglauben angeführet werden? wenn er ſolches alles nicht aus großer Furcht für den Verluſt ſeiner ganzen zeitlichen Wohlfahrt zu thun genöthigt wäre. Die Herren Prediger mögen gewiß glauben, daß ein ehrlicher Mann ſeinem Gemüthe keine geringe Qual anthun muß, wenn er ſich ſein ganzes Leben hindurch ſtellen und verſtellen muß. Was ſoll er aber anfangen, da die meiſten Menſchen, worunter er lebt, mit Haß und Bosheit gegen den Unglauben von der Prieſterſchaft erfüllt ſind? Man würde ihm Freundſchaft, Vertraulichkeit, Umgang, Handel und Wandel, ja alle Liebesdienſte verſagen, und ihn als einen ruchloſen und abſcheulichen Miſſethäter vermeiden. Welcher gute Bürger würde ſeine Tochter wiſſentlich einem Unchriſten zur Ehe geben? Und wie würde die, ſo in ſeinen Armen ſchläft, wenn ſie dereinſt ihres Mannes wahre Meinung von dem Chriſtenthum erführe, nach ihrer

Schwachheit ängſtlich thun und den Herrn Beichtvater anflehen, daß er doch ihren auf ſolche verdammliche Wege gerathenen Mann bekehren möchte? Was für eine herrliche Parentation würden ihm die Herren Prediger noch nach ſeinem Tode halten? würden ſie auch ſeinem Körper noch eine Ruhe im ehrlichen Begräbniſſe zugeſtehen? Was iſt alſo an der Heuchelei ſo vieler bedruckten vernünftigen Menſchen anders ſchuld, als der mit ſo manchem zeitlichen Unglück verknüpfte Glaubenszwang, welchen die Herren Theologi und Prediger vermöge ihrer Schmähungen und Verfolgungen den Bekennern einer vernünftigen Religion bis an ihren Tod anlegen?“ [1])

Das alſo war es in erſter Linie, was Reimarus abhielt, mit ſeinen von dem Glauben der Chriſtenheit abweichenden Ueberzeugungen offen hervorzutreten. Die Schickſale derjenigen von ſeinen deutſchen Zeitgenoſſen, welche kein Bedenken getragen hatten, dieß zu thun, konnten ihn in ſeinem Vorſatze nur beſtärken. Um ein eigentliches Märtyrerthum handelte es ſich nicht mehr; die Zeit der Scheiterhaufen war im achtzehnten Jahrhundert vorbei. Selbſt die Kerkermauern, in deren Gewahrſam ein Reichshofraths-Concluſum den Wertheimiſchen Bibelüberſetzer gegeben hatte, zeigten ſich nicht

[1]) In dem Fragment: „Von Duldung der Deiſten.“ Im Manuſcript Thl. I, Buch I, Kap. IV, §. 6; in dem Abdruck in Niedner's Zeitſchrift, XX, 594 f.

mehr undurchdringlich. Reimarus kann den Mann selbst gesehen haben, wie er, der Haft entkommen, unter der Hülle eines angenommenen Namens eine Zeit lang in Hamburg sich aufhielt und durch Uebersetzungen und sonstige literarische Arbeiten sein Leben fristete, bis er in Wolfenbüttel fürstlichen Schutz und nothdürftigen Unterhalt fand. Dippel und Edelmann waren zugleich Schwärmer bei ihrer Freigeisterei: so fiel ihnen das abenteuerliche Wanderleben, zu dem sie sich in Folge ihrer Offenherzigkeit genöthigt sahen, weniger schwer. Oder sollte es Reimarus etwa Bayle'n nachthun, der seinen gefährlichsten Einwürfen durch die Wendung die Spitze abgebrochen hatte: das sei von Seiten der Vernunft gesagt, die sich aber, verdorben und unzulänglich wie sie sei, der Offenbarung unbedingt zu unterwerfen habe? Eine solche französische Grimasse, die übrigens Bayle'n sogar in dem duldsamen Holland nicht alle Verdrießlichkeiten erspart hatte, war mit dem deutschen Ernste von Reimarus' Charakter unverträglich. Lieber wollte er gar nicht sprechen, als, sprach er einmal, nicht ganz und unumwunden sprechen.

Man darf nur darauf sehen, was Reimarus in seiner Stellung zu Hamburg gewesen ist und geleistet hat, um sehr begreiflich zu finden, daß er sich nicht entschließen konnte, alles dieß durch ein offenes Hervortreten mit seinen religiösen Ueberzeugungen nicht etwa nur aufs Spiel zu setzen, sondern ohne weiteres zu nichte zu machen. Er wußte sich mit allen Fähig-

keiten ausgerüſtet, ein muſterhafter Familienvater, ein wirkſamer Jugendlehrer, ein tüchtiges und einflußreiches Glied der bürgerlichen Geſellſchaft zu ſein; eine geſicherte, ehrenhafte äußere Stellung war ſeinem ganzen Weſen Bedürfniß; ſelbſt ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit fehlte die raſche Schreib- und Streitfertigkeit, die ihm, ſobald er einmal ſein Schweigen brach, zur Abwehr unentbehrlich geweſen wäre. Dagegen war es eben dieſes Ernſte und Gewichtige, dieſe feſte Beharrlichkeit in Reimarus' Weſen, was ihn zu der Selbſtüberwindung befähigte, welche dazu gehört, um ein ganzes Leben hindurch eine ſo innige Ueberzeugung, ein ſo warmes Pathos in ſich zu verſchließen, durch kein Wort, keine Miene den draußen Stehenden Anlaß zum Verdachte zu geben; ein Stoicismus, dem wir, ſtatt ihn als Verſtellung zu rügen, unſere Hochachtung nicht verſagen können.

Zumal Reimarus, auch abgeſehen von den perſönlichen Folgen, im Intereſſe der Sache Bedenken trug, ſchon damals mit der Sprache herauszugehen. Ein paar vertraute Freunde, erzählt er im Vorberichte ſeiner Apologie, mit denen er ſeine Schrift oder Theile derſelben in Ueberlegung genommen, haben in ihn gedrungen, er möchte ihnen erlauben, einen Gebrauch zum Nutzen anderer Menſchen davon zu machen. In der That haben ſie viele Gründe für ſich gehabt. Vielleicht würde dadurch vielen Tauſenden die innere Unruhe in Glaubensſachen, aus der ſie ſelbſt ſich

nicht heraushelfen können, benommen werden. Es würde der in der Christenheit fast ganz verkommenen Vernunft aufgeholfen, dem Verfolgungsgeist gesteuert, die wahre, einfache und thätige Religion Jesu, und mithin Tugend, Frömmigkeit und allgemeine Menschenliebe wieder lebendig gemacht werden. Doch alles das habe ihn nicht bewegen können, in die Abschrift und Bekanntmachung seines Aufsatzes zu willigen. Die Zeit scheine ihm noch nicht gekommen, da dieß ohne Ungestüm des Pöbels, ohne Verwirrung in Staat und Kirche abgehen könnte. Die Geistlichen würden Himmel und Hölle bewegen, würden die Obrigkeiten und Regenten anrufen, und selbst die Aufregung des gemeinen Haufens nicht scheuen, um nur die vernünftige Religion als die allgemeine Feindin aller Sekten der Christenheit unter dem Namen des Unglaubens auszuretten. „Nein", sagt er, „zu einer solchen Bewegung gedenke ich nicht Anlaß zu geben. Lieber mag die Welt in ihrer blinden Glaubenseinfalt noch eine Weile dahinirren, als daß sie noch dazu zu Haß und zur Verfolgung der Unschuldigen sollte gereizet werden. Lieber mag der Weise, wie er unter den Heiden thun mußte, seine Einsicht für sich behalten und im Aeußerlichen nach den herrschenden Meinungen und Gebräuchen sich bequemen, als daß er Leute mit seiner eigenen Gefahr klug machen wollte, die darüber in Wuth und Raserei gerathen würden. Ich bin wenigstens nicht dazu geschickt, und ich weiß auch nicht, ob ich einen

überwiegenden Nutz bei den Menſchen ſtiften würde, wenn ich jetzo ſchon das Unkraut der alten Vorurtheile mit Gewalt ausrotten wollte.“

Doch allem Anſcheine nach, meint Reimarus, könne die Zeit nicht mehr ferne ſein, da die Welt eine Verſchiedenheit der Anſichten mit mehr Sanftmuth dulden werde. Wenn man die Menſchen aller Stände genauer kennen lerne, ſo laſſe ſich leicht bemerken, daß die Chriſtenheit voll heimlicher Zweifler und Ungläubigen ſei, die ſich nur um ihrer äußern Wohlfahrt willen verborgen halten. Unmöglich könne das lange ſo beſtehen, und es werde für das Chriſtenthum ſelbſt am Ende kein anderer Rath übrig ſein, als daß niemand mehr gezwungen werde, ſich gläubig zu ſtellen, daß beide Heerden ſich ſcheiden, und jedem freigegeben werde, ſeinem Gott nach ſeiner Erkenntniß, nach dem Glauben oder nach bloßer Vernunft, ungehindert und öffentlich zu dienen. „Sehet, geliebte Freunde, in deren Hände etwa künftig dieſe Schrift fallen ſollte, das wird die rechte Zeit ſein, worauf ihr dieſelbe bewahren könnet.“ Bis dahin möge ſie im Verborgenen zum Gebrauch verſtändiger Freunde liegen bleiben, durch den Druck aber erſt dann gemein gemacht werden, wenn die Zeiten ſich mehr aufgeklärt haben.[1])

[1]) Vorbericht, §. 11. 12. Bei Riedner, XX, 535 ff., vgl. §. 1, S. 523.

5.

Ursprünglich hatte Reimarus diese Aufzeichnungen nur „zu seiner eigenen Gemüthsberuhigung“ angefangen. Nachdem einmal Zweifel an der hergebrachten Religion in ihm aufgestiegen waren und ihn viele Jahre hindurch beunruhigt hatten, entschloß er sich, dieselben „mit Fleiß niederzuschreiben, um ihnen recht ernstlich in die Augen zu sehen, ob sie denn von solcher Erheblichkeit wären, daß sie der Sache einen Ausschlag geben könnten“. Schon jetzt zeigte sich beim Ueberblicken, daß diese Zweifel unter sich zusammenhingen und sich gegenseitig unterstützten. Um jedoch die Sache in verschiedenen Gemüthsstimmungen und unter verschiedenen Gesichtspunkten wiederholt zu erwägen, legte Reimarus seinen Aufsatz eine Weile beiseite; aber jede neue Durchlesung desselben bestärkte ihn in seinem Urtheil, und es fielen ihm jedesmal neue Umstände bei, die der Sache ein weiteres Licht gaben. So wurde endlich aus seinen zerstreuten Zweifeln ein System; während bei Gelegenheit des öftern Durchlesens die ursprüngliche Aufzeichnung immer von neuem umgestaltet wurde, bis endlich dasjenige Werk daraus erwuchs, das der Verfasser sterbend der Nachwelt als Vermächtniß hinterließ. [1])

[1]) S. den Vorbericht, §. 1 u. 11, S. 525 u. 535 bei Riedner.

Daß Reimarus einer ſo weſentlich polemiſchen Schrift den Titel einer Apologie oder Schutzſchrift gab, hatte ſeinen guten Grund. Es war ihm ja nicht um das Zerſtören an ſich zu thun, ſondern er hielt dieß nur für unvermeidlich, um Raum für das zu machen, was er bauen wollte. Nur die vernünftige Religion, glaubte er, könne das Menſchengeſchlecht wahrhaft beſſern und beglücken: um ihr Eingang zu verſchaffen, mußten die Blendwerke der ſogenannten geoffenbarten Religion aufgedeckt werden. Die Vernunftreligion erſchien ihm jetzt ebenſo, wie das Chriſtenthum in ſeinen erſten Jahrhunderten, als die jetzt noch bedrückte Kirche der Zukunft; wie damals die älteſten Kirchenväter Apologien für ihre Religion ſchrieben, in denen die Angriffe auf das Heidenthum eine Hauptſtelle einnahmen, ſo glaubte ſich auch Reimarus berechtigt, eine Schrift Apologie zu nennen, in der die Beſtreitung des Chriſtenthums die Hauptſache war. „Wer wegen ſeines Unglaubens gedrungen oder verfolgt wird", ſagt er, „der kann ſich unmöglich anders rechtfertigen, als indem er die Ungereimtheit deſſen darlegt, was man ihm zu glauben andringen will."

Wie ſeine Zweifel an der Wahrheit der chriſtlichen Religion entſtanden, wodurch ſie zuerſt veranlaßt waren, darüber gibt uns Reimarus in der Vorrede ſeiner Schrift einen merkwürdigen Bericht. Seltſam kann es uns erſcheinen, daß der erſte Anſtoß für ihn der war, daß die Bibel kein Lehrbuch oder Katechismus

iſt. Hätte Gott der Menſchheit eine übernatürliche Belehrung zu ihrem Heile angedeihen laſſen wollen, ſo würde er dieſer, urtheilte Reimarus, auch die zweckmäßigſte Form eines geordneten und deutlichen Vortrags gegeben haben, worin alles, was zu einer Glaubenslehre oder Lebenspflicht gehört, zuſammengeſtellt und auf den beſtimmteſten Ausdruck gebracht wäre; ſtatt daß ſich jetzt Alles zerſtreut, durcheinander geworfen, und überdieß noch vielfach unbeſtimmt gelaſſen oder dunkel ausgedrückt finde.[1]) Hierin war Spinoza inſofern weiter als unſer Wolfianer, als er eben die unſyſtematiſche und erzählende Form der Bibel für die wahrhaft volksthümliche erkannte[2]); wie ſich denn auch Reimarus über dieſen Punkt vorerſt wieder beruhigt hat.

Mit ungleich ſchwererem Gewichte fiel ihm aber nun ein Anderes aufs Herz. Er betete als frommer Chriſt zu dem dreieinigen Gott; aber als vernünftiger Menſch wollte er ſich dabei doch auch etwas denken können. Allein wenn er ſich nun drei verſchiedene göttliche Perſonen, und in der mittlern noch überdieß zwei Naturen, in der menſchlichen von dieſen Naturen Leib und Seele, in der letztern Verſtand und Willen, und dieſe verſchieden von dem Verſtand und Willen

---

[1]) §. 5, S. 528.

[2]) Tractatus theol. polit., c. V. Opp. ed. Gfroerer, T. I, p. 131.

der göttlichen Natur vorſtellen und dieſe drei Perſonen doch als ein einfaches göttliches Weſen anrufen wollte, ſo vergingen ihm alle Gedanken. „Wenn ich an Gott gedachte“, erzählt er, „ſo waren keine Perſonen da, und wenn ich an eine beſondere Perſon außer dem Vater dachte, ſo verſchwanden die übrigen Perſonen und Gott ſelbſt bei mir. So ſah ich mich endlich genöthigt, die Dreieinigkeit aus meiner Vorſtellung wegzulaſſen und Gott fein natürlich als meinen Schöpfer und Wohlthäter zu verehren.“ [1])

Aber Gott war auch als Richter anzuſehen, und da erhob ſich eine neue Schwierigkeit. Die Ewigkeit der Höllenſtrafen aus dem Neuen Teſtamente durch gekünſtelte Auslegung zu entfernen, dafür hatte Reimarus von jeher zu viel Wahrheitsſinn. Wenn nun aber allein im Namen Jeſu Heil ſein, wenn alle, die nicht an ihn glauben, ewig verdammt werden ſollen, und der Glaube doch nur aus dem Gehör, aus der Kunde von Jeſu kommen kann, ſo ergab ſich, daß Gott 99 Hunderttheile des menſchlichen Geſchlechts, die von Chriſto und der durch ihn zu erlangenden Erlöſung entweder nie etwas gehört, oder davon nach ihren Umſtänden ſich nicht haben überzeugen können, doch nach dieſem kurzen Leben ohne Gnade der unendlichen Qual überantwortete, nicht um ſie noch zu beſſern, ſondern um ſie für eine in ihrem Urſprung (in Adam) ihnen

[1]) S. K, S. 529.

überdieß fremde Sünde zu beſtrafen und ſeinen unauslöſchlichen Zorn an ihnen zu erſättigen. Das ſchien alle göttlichen Vollkommenheiten, alles Liebens- und Verehrungswürdige in Gott aufzuheben, und ihn zum ſcheuslichſten, eher einem Satan ähnlichen Zerrbilde zu entſtellen. „Ich muß es frei ſagen", bekennt Reimarus, „dieſer Zweifel war der erſte, welcher gleichſam unbewegliche Wurzeln in meinem Gemüthe ſchlug, die ich ungeachtet aller Verſuche nimmer habe bezwingen können."

Einen weitern Anſtoß gaben dem einmal beunruhigten Gemüthe das angebliche Volk Gottes und die ſogenannten Männer Gottes in der Bibel. Reimarus konnte nicht begreifen, wie Gott ein ſo halsſtarriges, unedles und widerwärtiges Volk vor ſo vielen lenkſamern und beſſern Völkern zu ſeinem Eigenthum und Liebling ſollte erwählt haben; aber auch in den Handlungen der einzelnen bibliſchen Perſonen, der Erzväter, des Moſes, Samuel, David u. ſ. f. fand er Züge, die ihm als Bosheit und Grauſamkeit, Betrug und Hinterliſt erſchienen, während dieſe Perſonen in der Bibel als Gerechte und Fromme, als Männer nach dem Herzen Gottes und Boten ſeiner Offenbarung dargeſtellt waren. [1])

---

[1]) §. 8, S. 531.

6.

Griff in ſolcher Anfechtung Reimarus nach den damals vorhandenen Vertheidigungen der Bibel und der chriſtlichen Religion, aber ebenſo auch nach den Schriften, gegen welche jene Vertheidiger beide in Schutz nahmen, ſo fand er den Angriff meiſtens ſtärker und nachhaltiger als die Vertheidigung, ſah ſeine Zweifel bekräftigt und gemehrt, ſtatt beſchwichtigt und gemindert.

In der That war dem Ergebniß, zu welchem Reimarus in Betreff der chriſtlichen Religion und der bibliſchen Bücher gelangte, ſchon von verſchiedenen Seiten vorgearbeitet. Auch von rechtgläubigen oder doch in einer der verſchiedenen Kirchen verbliebenen Theologen waren in der letzten Zeit Forſchungen angeſtellt und Anſichten aufgeſtellt worden, die zerſetzend wirken mußten, und ſelbſt manche als Abwehr von Angriffen gemeinte Darſtellungen hatten gefährlicher als Angriffe gewirkt. Die wahren geſchichtlichen Beziehungen der vermeintlich meſſianiſchen Weiſſagungen des Alten Teſtaments hatte Grotius in ſeinem Commentar, wie ihm Reimarus nachrühmt, ſchon großentheils glücklich aufgedeckt, und die doppelte Beziehung, die er hin und wieder annahm (wie der Stelle Jeſaias 53 zunächſt auf Jeremias, in höherem Sinne auf Chriſtus), gab ſich dem Tieferſehenden leicht als

eine bewußte oder unbewußte Anbequemung an das kirchliche System zu erkennen.[1]) Surenhusen's Versuch, die apostolische Erklärungsart jener Weissagungen durch Zurückführung auf die Regeln damaliger jüdischer Schriftauslegung zu rechtfertigen, überzeugte Reimarus vollends davon, daß nach diesen Regeln „keine einzige gesunde Erklärung" zu Wege zu bringen sei[2]), und des Clericus Abhandlung über den Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer veranlaßt ihn zu dem Ausrufe: „Wahrlich, solche jämmerliche Unterstützung der abenteuerlichsten Wunder sind die besten Schutzschriften für die Ungläubigen."[3])

Außerhalb der Kirche hatte im siebzehnten Jahrhundert Spinoza, gestützt auf sein aus dem Cartesianismus entwickeltes philosophisches Princip und anknüpfend an die Forschungen aufgeklärter Rabbinen, wie Aben Esra und Maimonides, über Offenbarung und Wunder, Schrift und Schriftauslegung Gedanken geäußert, die weitgehende Folgesätze in sich schloßen. In dem Satze, daß in der Bibel nach jüdischer Weise meistens die Mittelursachen übersprungen und die Wirkungen ohne weiteres auf Gott als die oberste Ursache zurückgeführt seien, daß man also, wenn es heiße, Gott habe jemanden etwas gesagt, nicht gleich an eine übernatür-

[1]) S. Reimarus' Schutzschrift, I. Thl., V. Buch, II. Kap., §. 2. 7.

[2]) II. Thl., III. Buch, IV. Kap., §. 7.

[3]) I. Thl., III. Buch, II. Kap., §. 10; bei Riedner, XX, 426.

liche Offenbarung denken dürfe, ſondern nur, wenn dieß ausdrücklich verſichert werde, oder aus den Umſtänden folge [1]), darin lag die ganze Schriftauslegung des Rationalismus. Der Satz, daß das Erkenntnißmedium der Propheten die Einbildungskraft geweſen ſei, und ſie inſofern manches außerhalb der Grenzen der Vernunft Liegende haben erkennen können, weil die Grenzen der Einbildungskraft weiter ſeien, als die der Vernunft [2]), war von unabſehlicher Tragweite. Daß wir Gottes Sein und Weſen beſſer aus dem feſten und unveränderlichen Naturlauf, als aus den ſogenannten Wundern erkennen, die, im ſtrengen Sinn als Unterbrechungen des Naturlaufs genommen, uns das Daſein Gottes vielmehr zweifelhaft machen müßten [3]), iſt ein Satz jeder echten Philoſophie, der daher auch in die Leibnitz-Wolfiſche, welcher Reimarus zunächſt folgte, übergegangen iſt. Auf Spinoza's Anſichten über die Zuſammenſetzung und ſpäte Abfaſſung des Pentateuchs und der übrigen altteſtamentlichen Geſchichtsbücher nimmt Reimarus ausdrücklich beiſtimmenden Bezug [4]), und die Mahnung des Philoſophen, die Bibel nicht wie das Werk eines und deſſelben Verfaſſers zu betrachten, ſondern auf die Verſchieden-

[1]) Tractat. theol. polit., cap. I. De prophetia.
[2]) Ebendaſ.
[3]) Ebendaſ., cap. VI. De miraculis.
[4]) Schutzſchrift, II. Thl., VI. Buch, II. Kap., §. 6. Vgl. mit Tract. theol. polit., cap. VIII — X.

heit der Schriftſteller, ihrer Zeitalter, Standpunkte und Zwecke wohl Acht zu geben [1]), hat er, wie Wenige in damaliger Zeit, ſich geſagt ſein laſſen.

Hatte Spinoza die Perſönlichkeiten der bibliſchen Geſchichte zwar auf den Boden natürlicher Menſchlichkeit geſtellt, übrigens aber glimpflich behandelt, ſo unterwarf Bayle [2]) in ſeinem Dictionnaire mehrere derſelben einer äußerſt herben moraliſchen Beurtheilung. Die Uebertreibung etlicher Kirchenväter, dem Abraham noch Lobſprüche dafür zu ertheilen, daß er dem Pharao und ſpäter dem Abimelech gegenüber die Ehre ſeiner Frau durch das Vorgeben, ſie ſei nur ſeine Schweſter, in Gefahr brachte, veranlaßt ihn zu allerlei beißenden Bemerkungen. Man ſage was man wolle, urtheilt er, dieſe Geſchichte beweiſt, daß Abraham den Tod mehr als die eheliche Schande fürchtete, und daß er nichts weniger als ein eiferſüchtiger Ehemann war. Des Erzvaters Wunſch übrigens, als der Bruder der ſchönen Sara gut behandelt und reich beſchenkt zu werden, erſcheint Bayle'n noch tadelnswerther, als deſſen Furcht, um der ſchönen Gattin willen ſterben zu müſſen. [3])

Auch an David's Leben und Charakter fand Bayle weit mehr auszuſetzen, als die altteſtamentliche Er-

[1]) Tract. theol. pol., cap. XIV, Opp. ed. Gfroerer, I, 183.
[2]) Geb. 1647, geſt. 1706.
[3]) Dictionnaire, Art. Sara, vgl. mit dem Art. Abimelech.

zählung an ihm rügt. Ueber ſein Verfahren während ſeines Aufenthalts in Ziklag, wo er, um ſeinem Schutzherrn, dem Philiſterkönig, weißmachen zu können, er ſei in das jüdiſche Land eingefallen, von den amalekitiſchen und andern Ortſchaften, die er angriff, keine Seele leben ließ, die es dem König hätte anſagen können, äußert Bayle in ſeiner neckiſchen Art, er würde ſich wohl hüten, es Unmenſchlichkeit zu nennen, wenn David dazu einen göttlichen Befehl gehabt hätte; aber aus dem Stillſchweigen der Schrift hierüber folge, daß er einen ſolchen nicht gehabt habe. Ebenſo verwerflich ſei nach allgemein ſittlichem Maßſtabe David's Empörung gegen Saul, ſeine vielfach bewieſene Hinterliſt, Grauſamkeit und Wolluſt; jenen Maßſtab aber an die Handlungen der bibliſchen Frommen zu legen, ſei im Intereſſe der wahren Religion. Denn man habe nur die Wahl: entweder müſſe man dergleichen auch an einem David verwerfen, oder dürfe man ähnliche Handlungen auch an Andern nicht tadeln. Daß uns das Erſtere geſtattet ſei, ſucht Bayle aus dem Fehlen eines Urtheils über jene Thaten in der bibliſchen Erzählung zu beweiſen: über ſolche Handlungen bibliſcher Perſonen, die vom heiligen Geiſte nicht qualificirt ſeien, ſtehe uns das Urtheil frei. Auch zu einer kritiſchen Bemerkung, die er freilich wieder in ſeiner Weiſe vorträgt, ſieht ſich Bayle durch die Erzählung der Geſchichte David's in den Büchern Samuel's veranlaßt. Daß, nachdem David bereits

1 Sam. 16 als Harfenſpieler und Waffenträger Saul's eingeführt iſt, er Kap. 17 bei der Goliaths-Affaire als ein ganz fremder Menſch, den weder Saul noch ſonſt jemand in ſeiner Umgebung kennt, erſcheint, dazu bemerkt Bayle: „Wenn ſo etwas ſich bei Thucydides oder Livius fände, würden alle Kritiker einmüthig ſchließen, der Abſchreiber habe die Blätter verſtellt oder etwas eingeſchoben; doch wo es ſich von der Bibel handelt, muß man ſich vor ſolchem Verdachte wohl hüten.“ [1]) Beiläufig geſagt, hatte hierin ſchon Spinoza richtiger ein Merkmal davon gefunden, daß 1 Sam. 17 und 18 von einem andern Verfaſſer als Kap. 16 herrühren. [2])

Die nächſten und von Reimarus wohl gekannten Vorgänger ſeines Unternehmens waren die ſogenannten engliſchen Deiſten [3]), d. h. jene Gruppe von mehr populären als ſtreng wiſſenſchaftlichen Schriftſtellern, die ſich vom letzten Jahrzehnt des ſiebzehnten Jahrhunderts an bis gegen die Mitte des achtzehnten mit freiem Denken, wie ſie ſelbſt es nannten, dem Kirchenglauben gegenüberſtellten. Auf zwei derſelben beruft ſich Reimarus ausdrücklich: auf Toland, als den-

[1]) Art. David; wovon indeß in der zweiten Ausgabe des Dictionnaire manches weggeblieben iſt, was in der erſten Anſtoß erregt hatte.

[2]) Tract. theol. pol., c. IX; Opp., T. I, p. 168.

[3]) Ueber dieſes vgl. ein für allemal Lechler, Geſchichte des engliſchen Deismus, Stuttgart u. Tübingen 1841.

jenigen, welcher alle andern Gegner der Offenbarung an Belesenheit und Scharfsinn weit übertreffe, und dessen Abhandlung über die Feuer- und Wolkensäule insbesondere er mit Nutzen gebraucht habe [1]), und auf Collins, der die Engländer genöthigt habe, die buchstäblichen Weissagungen von Christo beinahe alle aufzugeben, und dessen Gründe gegen die Echtheit des Buchs Daniel er beistimmend auszieht, da er „nicht wisse, daß darauf überführend geantwortet wäre". [2])

Aber auch von den übrigen Stimmführern des englischen Deismus dürfen wir dem grundgelehrten und umsichtigen Manne um so gewisser zutrauen, daß sie ihm nicht unbekannt geblieben waren, als ihre Schriften, einander ergänzend, zusammen den ganzen Kreis von Fragen umfaßten, die bei dem Unternehmen einer Prüfung der christlichen Religion und ihrer Grundlagen in Betracht kommen. Wie Collins die Weissagungen, so hatte Woolston die Wunder zum besondern Gegenstande seiner Bestreitung gemacht [3]), und wenn ihm auch in der phantastischen Allegorisirung der neutestamentlichen Wundergeschichten der nüchterne

---

[1]) I. Thl., I. Buch, V. Kap., §. 4. Toland's Christianity not mysterious erschien 1696, sein Tetradymus 1720.

[2]) I. Thl. Anhang über den Kanon des A. T., Kap. IV, §. 11 f. Collins' Discourse on the grounds and reasons of the Christ. rel. erschien 1720.

[3]) Woolston's Moderator etc. und Discourses on the miracles of our Saviour erschienen 1725—30.

Reimarus nicht folgen mochte, so war doch seiner negativen Kritik derselben, besonders der Auferstehungsgeschichte, manche richtige Beobachtung, manche treffende Bemerkung zu entnehmen. Wie Collins das freie, von anerzogenen Voraussetzungen unabhängige Denken in Sachen der Religion als berechtigt und nothwendig nachwies [1]), so stellte Tindal die natürliche Religion als die ursprüngliche und vollkommene und als den Maßstab für jede positive dar.[2]) Die in Bezug auf die heidnischen Religionen längst hergebrachte Vorstellung, daß sie Erfindung hab- und herrschsüchtiger Priester seien, wurde nun auch auf die jüdische und christliche Religion übertragen, und von diesem Standpunkte aus insbesondere durch Thomas Morgan [3]) die alttestamentliche Geschichte einer Kritik unterzogen, die sich vielfach mit der Reimarus'schen berührt. Auch die besondere Abneigung gegen die jüdische Nation, die bei den englischen Deisten zu bemerken ist, theilt Reimarus so vollkommen mit ihnen, daß man oft nicht weiß, sind ihm die neuen Hebräer um der alten, oder die alten um der neuen willen so zuwider.

Wenn Charles Blount [4]) darauf aufmerksam macht,

---

[1]) In dem Discourse of Free-thinking, 1713.

[2]) In dem Werke: Christianity as old as the creation, das 1730 erschien und 1741 von J. L. Schmidt ins Deutsche übersetzt wurde.

[3]) The moral Philosopher, 1732—40.

[4]) Philostratus, 1680.

daß, wie der Christ den Türken, so hinwiederum der Türke den Christen, wie der Protestant den Katholiken, so dieser jenen des Irrthums zeihe, daß man sich mithin zur Entscheidung der Frage, welcher von ihnen Recht habe, auf einen höheren unparteiischen Standpunkt stellen müsse; wenn wir bei Shaftesbury [1]) die Bemerkung lesen, in jeder Nation sei die Quantität von Aberglauben proportionirt der Zahl von Priestern, Propheten und überhaupt solchen, die aus religiösen Verrichtungen ihren Lebensunterhalt oder doch Vortheile ziehen; wenn er und Morgan die Vertilgungskriege rügen, welche die Israeliten auf den Befehl ihres Gottes gegen die Völker Kanaans geführt haben wollen; wenn Annet in der Geschichte der Salbung David's durch Samuel statt der Hand des Herrn nur „den gespaltenen Teufelsfuß des Pfaffenbetrugs", nämlich Hochverrath durch Religionsheuchelei bemäntelt, sehen kann, und in Betreff der Auferstehung Christi bemerkt, das Zeugniß von einem halben Dutzend Nachtwächtern oder sonst unbetheiligten Männern würde hier mehr ins Gewicht fallen, als das von einem Dutzend Aposteln: so finden wir uns ganz auf den Boden gestellt, auf welchem wir Reimarus werden operiren sehen.

Zwar ging dieser ebenso von den Grundsätzen des Leibnitz-Wolfischen Dogmatismus aus, wie die vornehmsten englischen Deisten von denen des Locke'schen

[1]) † 1713.

Empirismus, und man ſollte denken, daß der Gegenſatz beider philoſophiſchen Syſteme ſich auch auf dem Gebiete ihrer theologiſchen Anwendung bemerkbar machen werde. Statt deſſen war es gerade die Wolfiſche Philoſophie, welche dem Einfluſſe des engliſchen Deismus in Deutſchland die Bahn brach, wie der Wolfianer Johann Lorenz Schmidt es war, der das berühmte Werk von Tindal durch eine Ueberſetzung den Deutſchen zugänglich machte. Hatte Locke ſelbſt, ebenſo wie Leibnitz und Wolf, von ſeinen philoſophiſchen Grundſätzen eine Anwendung auf die Theologie gemacht, welche die Geltung der Offenbarung zwar in gewiſſe Grenzen einſchloß, aber keineswegs aufhob: ſo überſchritt hier Reimarus, wie dort die Deiſten, dieſe Grenze, um die Offenbarung und was mit ihr zuſammenhing ganz aus dem Gebiete des Wirklichen oder auch nur Möglichen zu vertreiben. In der That konnte es auch wenig Unterſchied machen, ob die Geſetze und erſten Grundſätze des menſchlichen Denkens aus angeborenen Ideen, oder aus Thatſachen der äußern und innern Erfahrung abgeleitet wurden, wenn man nur mit ihrer Anwendung auf die bibliſche Geſchichte und kirchliche Lehre Ernſt machte und nicht vor einer willkürlich geſteckten Grenze ſtehen blieb. Die Widerſprüche in der Trinitätslehre oder in der Auferſtehungsgeſchichte blieben dieſelben, ob man das Geſetz der Einſtimmung und des Widerſpruchs dogmatiſch oder empiriſch begründete.

7.

Den Ausgangspunkt für seine Kritik nimmt Reimarus, wie Spinoza und die englischen Deisten, auf der um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts erreichten Höhe, von der man die verschiedenen Religionsparteien, die sich, der langen blutigen Kämpfe müde, am Ende friedlich, wenn auch grollend, neben- und durcheinander niedergelassen hatten, vergleichend überschaute. Der Betrachter findet sich als Christen, und zwar evangelischen Christen vor, der zunächst nicht anders weiß, als daß dieses Glaubensbekenntniß das allein wahre und seligmachende, alle übrigen irrig und verderblich seien. Allein er kann sich nicht verhehlen, daß seine Geburt von Eltern, welche Anhänger dieses Bekenntnisses waren, ein bloßer Zufall ist, und er ebensogut auch von papistischen, socinianischen oder quäkerischen, ja von jüdischen, türkischen, heidnischen Eltern da sein könnte, die dann nicht ermangelt haben würden, ihn in ihrem Glauben zu unterweisen und ihm alle andern Religionen, darunter auch die, zu der er sich jetzt bekennt, als falsch und verdammlich vorzustellen. „Auf einen solchen Zufall nun, daß unsere Väter und Großväter dieses oder jenes geglaubt haben, muß ein vernünftiger Mensch seinen Glauben und die Hoffnung seiner Seligkeit nicht gründen. Es bleibt uns nichts übrig, als die väterliche Religion, weil sie

nach dem Zufall ebenſo wohl falſch ſein könnte, mit Vernunft und ohne Vorurtheil zu unterſuchen.“ [1])

Eine ſolche Prüfung unſeres Glaubens will man uns zwar von Seiten unſerer geiſtlichen Vormünder als unerlaubt, ja als einen Treubruch gegen Gott und Chriſtus, dem wir in der Taufe Treue gelobt haben, darſtellen; allein die Kindertaufe, dieſe Verpflichtung auf ein Glaubensbekenntniß, ehe wir es prüfen, ja ehe wir uns ſeiner nur bewußt werden konnten, iſt ſelbſt nur eine Erfindung der Hierarchie, um durch Unterdrückung alles Vernunftgebrauchs zur unumſchränkten Herrſchaft über die Gewiſſen zu gelangen. „Man will die Menſchen, als ob ſie geborene Sklaven wären, ſchon in der Wiege zu Soldaten unter einem gewiſſen Fähnlein enrolliren, um ſie, wenn ſie ſich dereinſt dieſer Knechtſchaft entziehen wollen, als Deſerteurs tractiren und beſtrafen zu können.“ Allein ein ſo hinterliſtiges Verfahren der Kirche kann keinerlei Rechte derſelben an uns begründen. Die ſchweren Feſſeln, die man uns gleichſam im tiefen Schlafe angelegt hat, dürfen wir, erwacht, zerreißen.

Hievon ſucht man uns von den Kanzeln herab freilich auch dadurch abzuſchrecken, daß man uns die Vernunft als in Folge des Sündenfalls verdorben, als unfähig, göttliche Dinge zu beurtheilen, vorſtellt.

---

[1]) I. Thl. Vorbericht, §. 2, und I. Buch, I. Kap., §. 5. Bei Riedner, XX, 524 u. 548.

Allein dieſe Unfähigkeit der Vernunft vergeſſen „die Herren Theologi“ ſelbſt, indem ſie ſich, ſoweit es immer angeht, auf ſie berufen; wie auch die Schrift die beiden Grundregeln der Vernunft, die Geſetze der Einſtimmung und des Widerſpruchs, überall vorausſetzt. Die behauptete Unzulänglichkeit der Vernunft würde ſie wenigſtens als Grundlage für weitern Aufbau nicht entbehrlich machen, und an ihrer angeblichen Unſicherheit iſt nur ſoviel wahr, was ihr vielmehr zur Ehre gereicht, daß ſie dasjenige, wovon ſie nur wahrſcheinliche Einſicht hat, nicht als feſte Gewißheit hinſtellt. Schon die erſten Eltern im Paradieſe haben die Vernunft nicht zu viel, ſondern zu wenig angewendet; die jüdiſche ſogenannte Offenbarung iſt ſpäter durch die Berührung mit vernünftigen Heiden um mehrere höchſt wichtige Lehren bereichert worden; ſelbſt manche Ausſprüche Jeſu haben eine Einſchränkung aus Vernunfteinſichten nöthig: den Kirchenvätern wäre etwas mehr Vernunftgebrauch ſehr zu ſtatten gekommen; durch die Vernunft haben die Reformatoren die Kirche gereinigt, obwohl ſie noch einen Schritt weiter hätten gehen und einen „Christianisme raisonnable“ einführen ſollen.

Gegen dergleichen Vorſtellungen von der Unzuläſſigkeit einer vernünftigen Prüfung der überlieferten Religion auch nur bei ſich ſelbſt aufzukommen, iſt allerdings nicht leicht; denn nichts wirkt bannender als „kindliche Vorurtheile, die mit uns aufgewachſen und

durch die ſtärkſten Affecte der unendlichen Hoffnung (auf den Himmel) und Furcht (vor der Hölle) befeſtigt ſind: ſo daß wir mit uns ſelbſt lange und mit äußerſter Kraftanſtrengung zu kämpfen haben, ehe wir einmal den ernſtlichen Vorſatz faſſen, dasjenige nun mit Verſtand zu überlegen und nach den Regeln aller andern Wahrheiten zu unterſuchen, was wir ohne Verſtand zu glauben gelernt haben".

In dieſer Hinſicht unterſcheidet Reimarus dreierlei Menſchenklaſſen. Bei weitem die Meiſten denken überhaupt nicht, ſondern glauben, treiben und halten alles ſo, wie ihre Voreltern es geglaubt, getrieben und gehalten haben. Andere denken über andere Dinge wohl nach, nur nicht über die Religion, zu deren Prüfung ſie vor den täglichen Geſchäften nicht kommen, und von deren Prüfung ſie wohl auch eine Störung ihrer Ruhe fürchten. Noch andere fangen wohl an, über ihren Glauben nachzudenken, und finden bald hier bald da einen Stein des Anſtoßes; „aber ihre Unterſuchung iſt darum nicht aufrichtig, weil ſie dabei nicht gleichgültig ſind. Sie wünſchen immer, daß ihr Endurtheil ſo ausfallen möchte, daß ſie dasjenige, was ſie bisher nach ihrem Katechismus geglaubt haben, wahr und gegründet finden könnten". Dieß iſt beſonders bei den Gelehrten der Fall, und darin liegt der Grund, warum ſo manche, mit allen Mitteln der Gelehrſamkeit unternommene Unterſuchungen ohne Ergebniß bleiben, indem ſie von vorn herein darauf angelegt

ſind, bei dem Punkte wieder anzulangen, von dem ſie ausgegangen waren. [1])

Wie iſt nun aber eine ſolche Prüfung anzuſtellen, wenn ſie nicht im Cirkel herumführen, ſondern wirklich etwas dabei herauskommen ſoll? Wie ſchon Toland auf den großen Unterſchied aufmerkſam gemacht hatte zwiſchen dem Glauben an eine Offenbarung, die uns ſelbſt unmittelbar zu Theil geworden wäre, und dem Glauben an die Verſicherung anderer Menſchen, ihrerſeits eine ſolche Offenbarung bekommen zu haben [2]), und wie ſpäter Leſſing dieß den breiten Graben nannte, über den er nicht zu kommen wiſſe, ſo ruft uns auch Reimarus zu: „Ihr bekommet dieſe Offenbarungen nicht unmittelbar von Gott ſelbſt, ſondern von Menſchen, welche ſagen, daß ſie von Gott geſandt ſind. So iſt dieß folglich ein menſchliches Zeugniß von einer göttlichen Offenbarung, welche die Boten gehabt zu haben behaupten. Die Prüfung muß alſo nach allen den Regeln geſchehen, wornach man die Wahrheit eines menſchlichen Zeugniſſes unterſucht.“ Bei der Prüfung der Zeugen, d. h. der vorgeblichen Boten göttlicher Offenbarung, muß man alſo dieſes Vorgeben vorerſt im Anſtand laſſen und lediglich ihre Reden und Handlungen unterſuchen, wie ſie ſich zu

[1]) I. Thl. Vorbericht, §. 2. I. Buch, I. Kap., §. 10. III. Kap., §. 1—8. Bei Niedner, XX, 525 f. 556. 566—580.

[2]) S. bei Lechler, a. a. O., S. 191.

dem vorgegebenen Zweck ihrer Sendung verhalten. Zu Boten seiner Offenbarung wird Gott nur solche Menschen ausersehen haben, deren Reden und Thun mit diesem Zweck übereinstimmt, nicht aber solche, aus deren Worten und Thaten vielmehr unlautere menschliche Absichten, wie Herrschsucht oder Eigennutz, hervorschimmern. Außer dem Charakter der Zeugen ist aber auch der Inhalt ihres Zeugnisses, die Lehren und Anweisungen, die sie den Menschen mitbringen, zu untersuchen. „Die Lehren und Vorschriften wahrer Boten Gottes müssen Gott anständig sein und zu des Menschen größerer Vollkommenheit und Glückseligkeit dienen. Was hingegen sich selbst oder andern offenbaren Wahrheiten, besonders den göttlichen Vollkommenheiten und den Naturgesetzen widerspricht, kann keine göttliche Offenbarung sein.“ [1])

Solchen innern Widerspruch in dem Benehmen oder den Lehren angeblicher Gottesboten kann kein äußerer begleitender Umstand, am wenigsten bloße Worte und Behauptungen, gut machen. „Was in sich selbst unmöglich und ungereimt ist, was in jeder andern Geschichte Lüge, Betrug, Gewaltthätigkeit und Grausamkeit heißen würde, kann dadurch nicht vernünftig, ehrlich, erlaubt und rechtmäßig werden, daß die Worte hinzukommen: So spricht der Herr.“ Aber auch von ihren angeblichen Wundern muß man bei der Prüfung

[1]) I. Tbl., I. Buch, I. Kap., §. 6. Bei Riedner, XX, 549.

der Gottesboten und ihrer Lehren vorerſt abſehen. Geſetzt ſelbſt, die Wirklichkeit ſolcher Wunder ſtünde feſt, ſo könnten ſie doch an ſich anſtößigen Lehren oder Handlungen nicht zur Stütze gereichen. „Das Widerſprechende läßt ſich durch kein Wunder auflöſen, und Laſter können nicht wunderthätig in Tugenden verwandelt werden.“ Aber jene Wunder ſtehen ja nicht einmal feſt. Keines iſt, wie ſich zeigen wird, hinlänglich beglaubigt, die wenigſten von Augenzeugen berichtet, und ſelbſt Augenzeugen können getäuſcht worden ſein oder gelogen haben. „Warum ſollen wir denn ſolche wankende Facta zum Grunde der ganzen Religion legen, die der Erdichtung, der Leichtgläubigkeit, dem Betrug und Aberglauben ſo ſehr unterworfen ſind?“ [1])

Von dem Standpunkte des Reimarus ſagt der neueſte Herausgeber eines Theils ſeiner Apologie, derſelbe ſei ein jetzt völlig überwundener, ſeine Grundgedanken liegen in ihrer Nichtigkeit klar vor Augen [2]); und auch Guhrauer ſtimmt ihm darin bei, daß die Anſchauungsweiſe des Fragmentiſten nur noch hiſtoriſchen Werth habe. [3]) Von dieſer Anſchauungsweiſe haben wir bis jetzt erſt die allgemeinen Grundſätze dargelegt; ihre Durchführung durch das Einzelne der

[1]) I. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 4. Bei Riedner, XXI, 517 ff.

[2]) Dr. W. Moſe, in Herzog's Realencyklopädie für proteſt. Theologie u. Kirche, IV. Bd., Art. Fragmente, Wolfenbüttler. Derſelbe in Riedner's Zeitſchrift f. hiſt. Theol., XX, 523.

[3]) G. E. Leſſing's Leben und Werke, II, 2, S. 138.

bibliſchen Geſchichte und der chriſtlichen Lehre ſteht noch aus: aber von jenen Grundſätzen wüßten wir nicht, daß auch nur ein einziger widerlegt oder überwunden wäre. Sollte es etwa der Grundſatz ſein, daß eine Prüfung und zwar eine vorausſetzungsloſe Prüfung der anerzogenen Religion erlaubt und nothwendig ſei? Oder wäre es heute nicht mehr wahr, daß die Verſicherung eines angeblichen Gottgeſandten, daß er dieſes ſei, und noch mehr die ſpäterer Verehrer, daß er es geweſen, ein lediglich menſchliches Zeugniß, und daher ſeine Glaubwürdigkeit wie die jedes andern menſchlichen Zeugniſſes zu unterſuchen iſt? Die Forderung an den angeblichen Offenbarungsträger, daß all ſein Reden und Thun in dieſer ſeiner Beſtimmung aufgehen, daß er den göttlichen Zweck, durch ihn eine ſeligmachende Religion bekannt zu machen, zum eigenen Lebenszwecke machen müſſe, könnte vielleicht übertrieben erſcheinen. Man könnte einwenden, daß ja auch der Gottesbote doch immer Menſch bleibe, daß Gott mit dem Menſchen, in deſſen Seele er ſeine Offenbarung lege, darum nicht eine magiſche Umwandelung ſeines ganzen Weſens vornehme. Allein es iſt ja auch nur eine moraliſche gemeint, und da iſt es gewiß kein gutes Zeichen, wenn die Offenbarung nicht einmal diejenigen, denen ſie unmittelbar oder aus erſter Hand zu Theil wird, zu höheren reineren Menſchen machen kann, wenn ſie ſogar dieſe in den niedern Beſtrebungen von Habſucht,

Herrschsucht und Ehrgeiz stecken läßt. Einer wirklichen göttlichen Offenbarung trauen wir eine durchschlagendere Kraft zu, und wo wir diese vermissen, da können wir uns von der Wirklichkeit der angeblichen Offenbarung nicht überzeugen. Daß ferner Lehren, die sich für geoffenbart geben, weder sich selbst noch andern ausgemachten Wahrheiten widersprechen dürfen; daß der Beisatz, so habe der Herr gesprochen, eine in sich ungereimte oder unmenschliche Vorschrift nicht zum göttlichen Gebote machen kann; daß einer Lehre, die in sich keine Wahrheit hat, auch angebliche Wunder eine solche nicht geben können, dagegen eine Lehre von innerer Ueberzeugungskraft wohl thut, sich mit der zweideutigen Stütze des Wunders gar nicht zu befassen: das alles sind Sätze, die heute nicht blos ebenso wahr sind, als vor hundert Jahren, sondern sich seitdem noch hundertfach mehr bewahrheitet haben. In Guhrauer's Werk über Lessing ist der die Fragmente betreffende Abschnitt besonders schwach. Der Verfasser zeigt sich in religiöser Hinsicht beschränkt und befangen, mithin der Aufgabe, die hier vorlag, in keiner Art gewachsen.

Mit den kritischen Grundsätzen des alten Reimarus stünde es also noch gut genug; ist etwas an ihm veraltet und überwunden, so muß es in der Anwendung liegen, die er von diesen Grundsätzen gemacht hat.

8.

Indem Reimarus seine Maßstäbe zuvörderst an die alttestamentlichen Offenbarungsmänner legt, werden zuerst die sogenannten Erzväter vor Moses sammt und sonders zu kurz befunden. Sie betragen sich ja gar nicht wie Boten einer Offenbarung, indem sie nicht daran denken, eine seligmachende Religion auszubreiten, sondern sie warten ihres Viehes und Feldes, und wenn sie einmal weiter ziehen, so geschieht es nicht „um aller Welt zu predigen, sondern um sich vor Theurung zu retten, oder einen bessern Wohnplatz mit reichlicherem Einkommen zu finden". Zu diesem irdischen Zwecke werden überdieß als Mittel oft Lügen, Betrug und schändliches Gewerbe angewendet, und dieß in einer Art erzählt, als ob es wohl und göttlich gethan gewesen wäre; woraus sich ergibt, daß der Geschichtschreiber so wenig als seine Helden einen Begriff von dem gehabt hat, was zu einer seligmachenden Religion gehört. [1])

Hier wird man die Zumuthung, ein Abraham, ein Jakob hätten, statt mit ihren Heerden nach der besten Weide, vielmehr als Missionarien bei allen Völkern zu deren Bekehrung herumziehen sollen, als unhistorisch

---

[1]) I. Tbl., II. Buch, I. Kap., §. 5. Bei Riedner, XXI, 521.

lächerlich machen. Als ob Reimarus nicht am beſten gewußt hätte, daß ſie unhiſtoriſch iſt! Sagt er doch ſelbſt von Noah, ein apoſtoliſches Herumreiſen in der Welt habe „ſeine Haushaltung und ererbte Lebensart, habe die Beſchaffenheit der erſten Welt nicht gelitten". Warum aber ſtellt er eine Forderung, die er ſelbſt als unhiſtoriſch erkennt? Er ſtellt ſie ja nicht von ſich, ſondern vom gegneriſchen Standpunkt aus, als eine Forderung, die unter den Vorausſetzungen des kirchlichen Syſtemes nothwendig gemacht werden müßte. In der That, wäre, wie die Kirche annimmt, die Religion der Erzväter ſchon die chriſtliche im Keim geweſen, und wäre es ohne dieſen Glauben unmöglich ſelig zu werden, ſo würde es zur Rettung ſo vieler Millionen Menſchenſeelen gar wohl der Mühe werth geweſen ſein, daß Gott denjenigen, denen er ſich einmal offenbarte, auch den Trieb in die Seele gegeben hätte, mit der ihnen geoffenbarten Wahrheit ſo viele Menſchen als möglich bekannt zu machen, mithin wirklich als Miſſionäre in der Welt umherzureiſen. Ein ſolches Treiben ſtünde freilich, wie Reimarus ſelber ſagt, mit der ganzen Art jener Urzeiten im Widerſpruch, und darum iſt davon auch, wie er gleichfalls bemerkt, „keine Spur in der Geſchichte vorhanden". Daraus alſo, daß nach den Vorausſetzungen der Kirchenlehre Dinge hätten geſchehen müſſen, die nicht geſchehen konnten und nicht geſchehen ſind, ſchließt Reimarus auf die Unrichtigkeit jener Vorausſetzungen.

Das iſt ganz logiſch, ſollte ich meinen, und überdieß ganz hiſtoriſch geſchloſſen.

Im Beſondern urtheilt Reimarus über die Erzählung „vom Paradieſe, von der Verführung durch die Schlange und deren Feindſchaft mit den Menſchen", ſie ſei „noch ein Stück aus der historia fabulari, wovon die Geſchichte Moſis anfängt". Aus Anlaß des erſten Opfers beſtreitet er hierauf die göttliche Einſetzung des Opferinſtituts. Die Opfer, ſagt er, beſtanden in Schlachtvieh, Brod, Wein, Oel und allerlei Baumfrüchten. „Mein!" (die ſtehende Interjection ſeiner ungläubigen Verwunderung) „was ſollte Gott damit machen? Welche ſchwache Einfalt war es, daß man Fett oder ganze Thiere in Feuer aufgehen ließe, und den Schmauch für einen angenehmen Geruch in Gottes Naſen hielte!"

Auch hier iſt man mit der Abwehr bei der Hand, nicht um ſeiner ſelbſt willen, wie ja Pſalm 50, 13 (als wäre der von demſelben Verfaſſer und ſtünde auf dem Boden der gleichen Anſicht wie 1 Moſ. 4) deutlich geſagt ſei, ſondern um die Menſchen der Urwelt ihren Faſſungskräften gemäß zur Religion zu erziehen, habe Gott ihnen Opfer vorgeſchrieben. Allein war das Opferweſen den Faſſungskräften der damaligen Menſchen gemäß, ſo konnten ſie wohl auch von ſelbſt darauf verfallen, und es brauchte keiner Offenbarung. Es behält daher Reimarus mit ſeiner Ablehnung der übernatürlichen und ſeinem Verſuch

einer natürlichen Erklärung des Opferweſens vollkommen Recht. „Das Feuer und der Rauch", ſagt er, „ſteigen gen Himmel. Das gab der erſten Welt, die noch nicht wußte, wie hoch der Himmel ſei, und meinte, daß Gott im Himmel wohne, die blödſinnige Einbildung, als ob ſie ihre Dankopfer durch den aufſteigenden Rauch des Verbrannten Gott ſelbſt nach dem Himmel zuſchicken, und als ob Gott den Rauch der Opfer gerne röche." Wenn Reimarus hinzuſetzt: „Kann wohl was Menſchlicheres, was Niederträchtigeres von Gott gedacht werden?" [1]) ſo gilt dieß, wie vorhin der Blödſinn, nur der kirchlichen Annahme, daß dieſe Vorſtellungen und Gebräuche göttlich geoffenbarte ſeien: mit dem Anſpruch, eine Offenbarung zu ſein, verglichen, kann etwas gar wohl als niederträchtig und blödſinnig erſcheinen, was als natürliches Gewächs der geſchichtlichen Entwickelung der Menſchheit aller Ehren werth iſt. Wir haben alſo wieder das gleiche Ergebniß, wie vorhin: die Männer der Aufklärung ſind unhiſtoriſch, weil der kirchliche Standpunkt, den ſie bekämpfen und an deſſen Ferſen ſie ſich heften, unhiſtoriſch iſt; ſie fordern von der Offenbarung mit Recht das Ungeſchichtliche, denn ſolches müßte ſie leiſten, um ſich als nothwendige Ergänzung der natürlichen Geſchichtsentwickelung zu erweiſen.

Daß Gott nicht ſo, wie 1 Moſ. 4 erzählt wird,

---

[1]) Ebendaſ., §. 7, S. 523 f. 526.

mit Kain gesprochen, dieser Gott nicht so geantwortet haben könne, weist Reimarus mit leichter Mühe nach. Wenn er aber daraus schließt: „So muß es denn ja ein Mensch gewesen sein, mit dem Kain gesprochen, und wer anders als Adam, der bei jenem Opfer das Priesteramt verrichtete?“ so finden wir uns doch einigermaßen überrascht. Reimarus beruft sich auf den stylum theocraticum des Alten Testaments, wornach, etwas dem Herrn bringen, soviel hieß, als es den Priestern bringen; nun sei bei jenem Opfer Adam der patriarchalische Priester gewesen, und ihm haben die fetten Erstlinge von Abel's Heerde besser gefallen, als Kain's magere Feldfrüchte: „was aber dem Adam als Priester gefiel und nicht gefiel, das heißt in dieser Schreibart, es habe dem Herrn gefallen oder nicht gefallen.“ [1])

Hier zeigt sich nun die Reimarus'sche Kritik gar zu kurz angebunden. Die 1 Mos. 4 erzählte Zwiesprache muß ihr zufolge wirklich stattgefunden haben; es fragt sich nur, ob in übernatürlicher oder natürlicher Art, ob also der eine Sprecher Gott oder ein Mensch — und da lag allerdings Adam am nächsten — war. Daß möglicherweise das ganze Gespräch noch mit zu der „historia fabulari“ gehören könnte, fällt diesem Standpunkte nicht ein. Bei der Schöpfungs- und Fallsgeschichte freilich hatte sich ihm die mythische

[1]) A. a. O., S. 525 f.

Anſicht unabweislich aufgedrängt; aber ſobald wie möglich ſucht er wieder hiſtoriſchen Fuß zu faſſen. Hierin iſt er unkritiſch; aber er iſt es, wie nach dem Obigen unhiſtoriſch, auch nur in Folge der Nachwirkung des kirchlichen Standpunktes, den er bekämpft. Iſt die bibliſche Geſchichte eine übernatürliche oder eine natürliche? So lange um das Prädicat geſtritten wurde, blieb das Subject vorausgeſetzt; der Streit mußte erſt zum Nachtheil der Uebernatürlichkeit entſchieden ſein und dann doch auch keine rechte Natürlichkeit herauskommen wollen, bis auch das Subject, die Geſchichtlichkeit, in Frage geſtellt wurde. Damit haben wir ein neues Ergebniß: Soweit Reimarus verneint, hatte er bisher gegen die kirchlichen Bejahungen allemal Recht: in dem, was er bejahend an die Stelle des Verneinten ſetzt, werden wir ihn öfter als nur diesmal gegen künftige Standpunkte Unrecht haben ſehen. Nur erwächſt daraus für die kirchliche Auffaſſung kein Vortheil; denn ob ich eine bibliſche Erzählung natürlich oder mythiſch deute, die übernatürliche Auffaſſung fällt einmal wie das andere hinweg.

Die Söhne Gottes, denen die Töchter der Menſchen wohl gefielen und die mit ihnen die Rieſen zeugten (1 Moſ. 6, 1—4), verſteht Reimarus von den Abkömmlingen Seth's, die ſich mit Mädchen aus Kain's Stamme verheiratheten. Die Erzählung ſtellt dieſe Vermiſchung als Quelle der folgenden Verderbniß, als etwas, das wider Gottes Willen gelaufen, dar. Allein

Reimarus kann „vor's Erſte nicht finden, daß die Kainiten vorzüglich böſe Leute geweſen wären". Kain ſelbſt hatte ſeine Frevelthat bereut, und ſeine Nachkommen allerhand nützliche Erfindungen gemacht. Von den Sethiten anderſeits wird nur geſagt: „daß ſie ſich nach dem Namen des Herrn (ſo erklärt Reimarus 1 Moſ. 4, 26) und Kinder Gottes genannt, welches eher einen Stolz und angemaßte Frömmigkeit, als eine wirkliche anzeigt." Solchen Frömmlern machte es freilich kein Bedenken, wider Völkerrecht und Billigkeit einem ihnen verhaßten Stamme gegenüber „das Band der Menſchlichkeit, die Wechſelheirathen, aufzuheben, die Hälfte des menſchlichen Geſchlechts als aller Verbindung mit ihnen unwerth zu erklären". Daß dem Reimarus bei dieſer Darſtellung des altteſtamentlichen Geſchichtſchreibers der in Verſagung der Ehegemeinſchaft ſich äußernde Stammes- und Religionshaß der ſpätern Iſraeliten gegen die umwohnenden heidniſchen Völker einfällt, iſt der Schimmer einer kritiſchen Einſicht, der ihm indeß alsbald wieder verſchwindet, um ſeinem beliebten Pragmatismus Platz zu machen. Der Erzähler berichtet wie eine üble Folge jener Vermiſchung der beiden Stämme, es ſeien Starke, Rieſen und Leute von Namen daraus hervorgegangen. „Ei, nichts Aergeres?" ruft Reimarus. „Solche Kinder an Körper und Geiſt ſollte ſich ein jeder wünſchen; und vielleicht hat die freie Wahl ſolcher Perſonen, die ein jeder gern

leiden mochte, vieles zu ſo vollkommenen Geburten beigetragen."

Bis hieher hat Reimarus in der altteſtamentlichen Urgeſchichte von göttlicher Stiftung einer ſeligmachenden Religion nichts wahrgenommen, und da es auch von Henoch nur heißt, er habe ſtets mit Gott gewandelt (1 Moſ. 5, 22), d. h. er ſei für ſich fromm, aber nicht der Prediger einer beſeligenden Religion geweſen, ſo hält er ſich zu der Folgerung berechtigt, daß mithin vor Noah dergleichen Gottesboten überhaupt keine geweſen ſeien. [1])

9.

Die Geſchichte Noah's mit der Sündflut und was daran hängt iſt nun aber erſt das Feld, worauf Reimarus ſeine Streitkräfte vollſtändig entwickeln kann. Denn die „Widerſprüche und Unmöglichkeiten ſind unzählig, welche die Naturgeſchichte, die Baukunſt und die übrigen Umſtände uns bei dieſer Erzählung vorhalten".

Abgeſehen von allem andern, wie z. B. der Waſſermaſſe, die 15 Ellen über alle zum Theil 10—19000 pariſer Fuß hohe Berge gegangen ſein ſoll, iſt das Zuſammenkommen und Zuſammenleben ſämmtlicher Thier-

[1]) A. a. O., §. 8—10. Bei Riedner, XXI, 527—532.

arten der Erde in dem Kaſten nur denkbar, ſo lange man eben nicht denkt. Erſt das Zuſammenkommen. Setzen wir auch einen außerordentlichen Trieb, durch welchen Gott die Thiere aus allen Erdtheilen nach Aſien zu Noah gezogen hätte, ſo hätte den in Amerika und auf Inſeln lebenden, wenn ihnen anders nicht Gott ſelbſt durch ein Wunder die Fähigkeit zu ſchwimmen anerſchaffen wollte, Noah „eine große Flotte von Transportſchiffen zuſchicken müſſen, um ſie über See zu holen". Doch geſetzt, die Thiere wären beiſammen, ſie wären auch über Bord in den Kaſten gebracht: wie finden ſie darin erſtlich Raum, wenn doch damals ſchon die Klaſſen in Ordnungen, dieſe in genera und dieſe wieder in species getheilt waren? Wo finden ſie zweitens Nahrung, wie ſie ſolche brauchen? Die Biber ſtets friſches Laub und Baumrinde, die Tamanduа lauter Ameiſen, die aus fernen Welttheilen ſtammenden insbeſondere die Kräuter, Früchte, Wurzeln u. ſ. f., von denen allein ſie leben können, wenn ſie ihnen nicht von dort nachgeführt waren? „Ei, laßt ſie denn Heu freſſen, ehe ſie zu Tode hungern", ruft Reimarus; „Gott kann ihnen ſchon einen andern Geſchmack und Magen gegeben haben." Oder vielmehr, wie er an einer andern Stelle ernſthaft ſagt: „Lieber hätte Gott ſie insgeſammt können ertrinken laſſen und darnach neue ſchaffen", es hätte viel weniger Umſtände gemacht. Neue Schwierigkeit gibt es mit dem Getränke. Das Regenwaſſer ging am Ende aus,

und mit dem Seewaſſer war nichts anzufangen. „Bekümmert euch nicht", ſcherzt Reimarus, „Noah wird ſchon in ſeinem Schiffe ſo viel ſüßes Waſſer auf die lange Fahrt mitgenommen haben, als nöthig war, und hat ohne Zweifel die Kunſt gewußt, die wir noch heute ſuchen, das Waſſer für Fäulniß und Würmern zu bewahren." Doch möchten ſie im Kaſten immerhin Waſſer genug gehabt haben, wo nahmen ſie aber Luft genug her? „Es iſt nur Eine Thür, Ein Fenſter in dem Kaſten, und dabei iſt alles von außen und innen auf das Genaueſte verpicht, daß weder Waſſer noch Luft eindringen kann. Wie werden die armen Thiere ein rund Jahr hindurch geſchrieen haben, da ſie nicht erſticken wollten; oder vielmehr wie werden ſie in dem vollgepfropften Kaſten, in dem beſtändigen Qualm von der angeſteckten Luft umgefallen ſein? Wäre es nicht ein größeres Wunder als alles Vorhergehende, wenn noch ein einzig Thier, wenn Noah ſelbſt mit ſeinen Söhnen und deren Weibern geſund aus dem Kaſten herausgegangen wäre? Ach, liebe Herren", redet Reimarus die Theologen an, „höret doch einmal auf, euern und unſern Glauben mit ſolchen Wundern zu martern, worin ſo viele Widerſprüche ſind, als ihr Thiere in euerm Kaſten habt!"

Wie die Rettung der lebendigen Schöpfung durch den Kaſten den natürlichen Verhältniſſen widerſpricht, ſo das angebliche Benehmen Gottes in der Sache den richtigen Begriffen vom göttlichen Weſen. Das ganze

Strafgericht, das Gott über die Welt verhängt, entbehrt nach Reimarus der genügenden Begründung in seiner Gerechtigkeit; denn daß die Abkömmlinge Seth's die Töchter aus Kain's Geschlecht zur Ehe nicht verschmähten, war ja vielmehr löblich, und einen andern Beleg für die Verderbniß jener Welt gibt der Geschichtschreiber nicht an die Hand. Darum brauchte Gott nicht zu bereuen, daß er die Menschen gemacht hatte (1 Mos. 6, 6), und insofern freilich wäre es wenig zu verwundern, wenn ihn nachher umgekehrt diese Reue und die in Folge davon verhängte Sündflut wieder gereut hätte. Denn wenn er sich beim Geruch von Noah's Brandopfer so fest vornahm, es niemals wieder so zu machen, so muß ihn ja gereut haben, was er gethan hatte. Diese doppelte und sich entgegengesetzte Reue, zumal da er jetzt aus demselben Grunde, der unvertilgbaren Bosheit des menschlichen Herzens, die Menschen nicht mehr zu vertilgen verspricht, aus dem er sie vorher zu vertilgen sich entschlossen hatte (1 Mos. 6, 5. 8, 21), „ist Gottes Weisheit, welche nichts als überlegte Rathschlüsse erzeugen kann, entgegengesetzt".

Doch am meisten Anstoß gibt der prüfenden Betrachtung Noah selbst. Petrus nennt ihn (2 Petri 2, 5) einen Prediger der Gerechtigkeit, aber wir finden nicht, daß er gepredigt hätte, weder vor noch nach der Sündflut, weder aller Welt, noch auch nur seinen eigenen Leuten und Nachbarn. Vorher aller Welt zu predigen,

wäre freilich eine ſchwere Aufgabe geweſen, da in den 1657 Jahren von Adam bis zur Sündflut die Menſchheit ſich wohl ebenſo ſehr vermehrt und ausgebreitet haben mußte, als dieß in ebenſo vielen Jahren nach der Sündflut, d. h. bis zur Zeit des Königs Hiskias, der Fall geweſen iſt, wo bereits das aſſyriſche, ſyriſche, ägyptiſche und lydiſche Reich, die Staaten der Phönizier, Griechen und Römer beſtanden. „Was würde Noah da nicht zu reiſen, wie viele Völker, Länder und Inſeln zu beſuchen, wie viele Sprachen zu lernen gehabt haben!“

Das alſo ſei dem Prediger der Gerechtigkeit geſchenkt, daß er das Unmögliche nicht geleiſtet hat. Um ſo gewiſſer müßte er dann aber das Mögliche verſucht, müßte ſeinen Knechten und Mägden, ſeinen Schiffszimmerleuten und Nachbarn Buße gepredigt, und gewiß würden dann Manche ſich gebeſſert haben. „Denn wenn ſie ihn ja Anfangs, wie den Lot zu Sodom, mit ſeiner Weiſſagung verſpottet hätten, ſo würden ſie doch große Augen gemacht haben, wenn ſie da ein fremdes Wunderthier nach dem andern paarweiſe von ſelbſt hätten in den Kaſten hineinwandern und den Noah für ihr Futter beſchäftigt geſehen. Da es vollends ſo gewaltig als aus Fäſſern vom Himmel zu regnen anfing, da die Brunnen der großen Tiefe aufbrachen, ſo würden ſie angſt geworden und zu Noah um Rettung geflüchtet ſein, ehe denn ſein Schiff durch die Flut von der Erde erhoben ward.“ Da

nun außer Noah, seinem Weib, seinen Söhnen und Söhnerinnen Niemand gerettet worden ist, so hatte sich folglich Niemand sonst bekehrt; was doch undenkbar ist, wenn Noah vorher gepredigt, ja wenn er den Leuten nur von der Bestimmung des Kastens ein Wort gesagt hätte. Noah muß also geradezu „mit seiner Familie heimlich davongeschlichen sein, und das Geheimniß Niemand offenbart haben". Freilich hatte ihm auch Gott nicht befohlen, der verderbten Menschheit zu predigen, sondern nur, für sich, die Seinigen und die Thierwelt den Kasten zu bauen. Daran hält sich Noah treulich, predigt weder, noch bittet er für andere Menschen, schleicht sich in seinen Kasten, und „wenn er sich selbst nur retten kann, so sieht er die Welt mit trockenen Augen vor sich untergehen".

Aber auch nach der Sündflut, wo Noah die ganze Menschheit in seiner Familie beisammen hatte, thut er nichts, dieser eine seligmachende Religion beizubringen, oder ihr auch nur ein gutes Beispiel zu geben; sondern er pflanzt Wein und betrinkt sich darin, gibt den Seinigen Aergerniß und fährt hinterher mit ungerechten Flüchen darein, statt rechtzeitig mit guter Zucht zuvorzukommen. „Noah wird nicht als ein Mann Gottes oder als ein Prophete, ja nicht einmal als ein ehrbarer vernünftiger Mensch, geschweige denn als ein Gerechter vorgestellt (wie Ezechiel ihn nennt 14, 14 u. 20), sondern als ein Unsinniger, der den Verdruß über sein eigen Vergehen in rasendem Affect

durch Verwünschung seiner unschuldigen Kinder und Nachkommen ausläßt. Das ist ein schlechter Anfang einer bessern Welt; darin sieht man keinen Prediger der Gerechtigkeit, viel weniger einen Boten einer seligmachenden Offenbarung."

Man glaubt einen der alten Gnostiker, einen Marcion, oder Faustus den Manichäer, sprechen zu hören. Dabei ist es aber eine ganz wackere kritische Ahnung, wenn Reimarus vermuthet, „der Schreiber habe dem Noah dergleichen unbesonnenen Fluch blos deßwegen in den Mund gelegt, damit er das harte Verfahren der Israeliten mit den Nachkommen Kanaans durch einen solchen Vorwand rechtfertigen möchte". [1])

10.

Die nächste Stelle, bei welcher der Kritiker sich länger aufhält, ist die Geschichte Abraham's. Von Noah's Nachkommen bis zu ihm wird uns nur Menschliches berichtet: mit ihm fängt alles an, göttlich zu werden. „In alle Handlungen und Begebenheiten Abraham's sind göttliche Erscheinungen, Wunder, Befehle und Stiftungen mit eingeflochten." Formell also eine Menge von Offenbarungen; aber ihr Inhalt

[1]) I. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 10—13. Bei Riedner, XXI, 532—542.

ſind lauter weltliche Dinge: Fruchtbarkeit ſeines Geſchlechts, Beſitz des Landes, Verheirathung des Iſaak, Beſchneidung u. dgl., kurz lauter Dinge, die keinen Bezug auf eine ſeligmachende Religion haben. Bote einer Offenbarung war alſo Abraham von vornherein nicht; doch auch außerdem finden ſich in ſeiner Geſchichte Widerſprüche und Anſtöße genug.

Widerſprechend findet es Reimarus gleich von Anfang, daß nach 1 Moſ. 12, 1 Gott den Abraham zum Auszug aus ſeiner Heimat in ein Land, das er ihm zeigen werde, auffordert, da er doch nach 9, 31 bereits von ſelbſt mit ſeinem Vater auf dem Zuge nach Kanaan begriffen war. Dieſen, wie andere ähnliche Widerſprüche in den Büchern Moſis, hat die ſpätere Kritik durch Unterſcheidung verſchiedener Erzähler gelöſt; eine Löſung, die Reimarus in dieſem Falle noch nicht, wie in mehreren andern, angedeutet hat. Als ein ungleich gefährlicherer Widerſpruch erſcheint es ihm, daß Abraham ungerügt ſeine Halbſchweſter zur Frau haben darf, ja ihm für ſeine Nachkommen aus dieſer Ehe von Gott der Beſitz des Landes Kanaan verheißen wird; während dergleichen Ehen ſpäter zu den Greueln gerechnet werden, um derentwillen Gott die Bewohner Kanaans auszurotten befiehlt (3 Moſ. 18, 9. 27 f.). „Nein, das ſind Worte", ruft Reimarus, „die eine und dieſelbe Handlung nicht zugleich ſtrafbar und erlaubt machen können. Wer kann doch von dem Richter aller Welt dergleichen widerſprechende Urtheile gedenken?"

In der Aufzeigung des moraliſchen Anſtoßes, der in Abraham's Benehmen in Betreff ſeiner Frau am ägyptiſchen und Philiſterhofe liegt (1 Moſ. 12, 11 ff. 20, 1 ff.), ſehen wir Reimarus ganz in die Fußtapfen Bayle's treten, auf den er ſich auch ausdrücklich beruft. In Sara's Begierde nach einem Leibeserben und Abraham's Begierde nach Reichthum findet er den Schlüſſel der ganzen Geſchichte. Nach zehnjähriger unfruchtbarer Ehe wollte Sara verſuchen, ob die Urſache an ihrem Manne liege, und legte ihm daher ihre Magd, die Hagar, bei. Die Magd wird von ihm ſchwanger, und die Schuld der Unfruchtbarkeit fällt auf die Frau. „Was hatte die kinderbegierige, hyſteriſche Sara nun noch für Auswege übrig? Keinen, als daß ſie es ihrerſeits einmal mit andern Männern verſuche: vielleicht ſchickt ſich ihre Natur (wie die Erfahrung gibt) beſſer zu einem Andern, als zu Abraham.“ Für die geſtattete Beiſchläferin kann ſie von ihrem Mann eine Gegengefälligkeit erwarten, und ſie will ſich ja nicht mit ſchlechten Leuten, ſondern mit großen Herren einlaſſen, von denen jener ſeinen guten Nutzen ziehen kann. Von ihr alſo ging die Sache aus (wenigſtens das zweite mal; der erſte Fall mit Pharao ſteht in der Erzählung vor der Geſchichte mit Hagar), und daß Abraham ſie anwies, ſich für ſeine Schweſter auszugeben, geſchah nicht aus Furcht, ſondern aus Habgier, um die Könige an die ſchöne Sara als eine ledige Perſon deſto eher heranzulocken. „Es iſt wohl

kein Mensch auf der ganzen Welt oder in irgend einer Geschichte", urtheilt Reimarus, „welcher bei dergleichen Betragen den Credit eines ehrlichen Mannes oder einer züchtigen Frau behalten würde. Wer seine Frau unter dem Namen einer unverehlichten Person einem Könige zum Genuß ihrer Liebe freiwillig übergibt, und um ihretwillen reiche Geschenke annimmt, der liebt die Geschenke über Ehr und Redlichkeit; der trägt wissentlich vergoldete Hörner und verheuret seine Frau für eine gute Belohnung; wenn er gleich das Ansehen noch haben will, blind zu sein und seiner Frauen übermenschliche Keuschheit zuzutrauen." An die letztere glaubt hier Reimarus so wenig, daß er mittelst einer Berechnung der Zeiten herausbringt, der hernach geborene Isaak sei eigentlich ein kleiner Philisterprinz gewesen.

Auch das Verhalten Abraham's gegen Hagar findet Reimarus einem Manne Gottes unanständig. „Es war schon ein schlechtes Exempel für die Nachkommen, daß dieser Vater aller Gläubigen seiner Frau Magd zur Concubine genommen hatte." Da dieß nun aber einmal geschehen war und sie ein Kind von ihm unter dem Herzen trug, ist es noch weniger zu entschuldigen, daß er sie der Mißhandlung ihrer eifersüchtigen Herrin preisgibt und weglaufen läßt, ja daß er, der reiche Mann, sie später sammt ihrem Kinde zu Fuß mit Wasser und Brod in die Wüste schickt. „Wenn ein Anderer so mit seinem Weibe und Kinde (sollte es auch nur ein Hurkind sein) verführe, so würde man

ſagen, daß er wider alle Menſchlichkeit handelte. Unterdeſſen überredete ſich Abraham, daß es Gott ſo befohlen habe. Und wir überreden uns von Kindheit an bei der Leſung ſolcher unmenſchlichen Thaten, daß alles, was von Abraham geſchehen, göttlich gethan ſei; ohne das geringſte Nachdenken zu gebrauchen, wie lieblos, unnatürlich und grauſam es an ſich gehandelt ſei. Was aber wider Gottes ewiges, unwandelbares Geſetz und wider die Ordnung der Natur läuft, das kann Gott nicht befohlen haben. Gegen dieſer Pflichten unauflösliche Verbindung iſt aller Wahn von einem offenbarten göttlichen Willen für einen Traum und bloße Einbildung zu halten."

Noch weniger kann freilich Gott eine That wie die Opferung Iſaak's befohlen haben. „Kann darein eine Gott wohlgefällige Handlung geſetzt werden, wenn ein Vater ſein eigen Kind, das nichts verſchuldet hat, ermordet, als wenn es Gott zu Ehren geſchähe? Wäre das was Beſſeres, als ein Molochsdienſt? Und wer weiß, ob nicht Abraham zu ſolcher ungeheuern Art des Aberglaubens durch ſein Exempel Anlaß gegeben?" Alle Beſchönigungsverſuche ſind hier fruchtlos. Die Ausflucht der Herren Theologen, Iſaak's Opferung ſei ein Vorbild auf Chriſti Kreuzigung und Auferſtehung, iſt eine typologiſche Spielerei, welche die Sache nicht beſſer macht. Die Auskunft, Gott habe nicht gewollt, daß Abraham die That vollbringen ſolle, er habe ihn nur verſuchen wollen, iſt nicht beſſer.

Der Herzenskündiger braucht die Menschen nicht erst zu versuchen, und als der Heilige hätte er im gegenwärtigen Falle die Versuchung gerade umgekehrt so anlegen müssen, daß das Nichteingehen auf den gräßlichen Befehl dem Abraham als der wahre Gehorsam angerechnet worden wäre. Die Erzählung, wie sie nun lautet, entehrt Gott und macht ihn zu einem fürchterlichen Wesen, das sich an der Vergießung unschuldigen Bluts vergnüge.

Doch neben diesem moralisch-religiösen hat Reimarus gegen die Geschichte von Isaak's Opferung auch noch ein psychologisch-kritisches Bedenken. Sie stimme mit dem Charakter Abraham's, wie er sich in seiner übrigen Geschichte zeige, nicht zusammen. Der sonst so unterwürfige Gemahl der Sara sollte sich erdreistet haben, ihren langersehnten einzigen Sohn, um dessentwillen er seinen Ismael in die Wüste gejagt hatte, zu schlachten? Der erwerblustige, kluge und schmiegsame Mann sollte sich auf einmal in einen unsinnigen Fanatikus verwandelt haben? Hier sieht Reimarus keinen andern Ausweg, „als daß der Geschichtschreiber seine Sammlung aus verschiedenen alten Chroniken ohne Reflexion und Kritik zusammengetragen; da denn diese göttliche Versuchung ohne Zweifel Abraham's starken Glauben hat vorstellen sollen, daß, wenngleich sein einziger Isaak Gott aufgeopfert wäre, der doch vermögend sei, ihm sogar aus Steinen Kinder zu erwecken". Das heißt, das Stück rühre von einem

Verfaſſer her, welcher Abraham's Charakter aus einem andern Geſichtspunkte betrachtete, als der oder die Verfaſſer ſeiner übrigen Geſchichte.[1])

Abraham's Vetter, den Lot, hat Petrus als Gerechten und Feind aller Unkeuſchheit geprieſen (2 Petri 2, 7—9); aber Reimarus findet dieſes Lob hier, wie oben das ähnliche auf Noah, höchſt unverdient. Warum zieht der Mann nach Sodom, wenn er wußte, wie es da zuging? und wenn nicht, warum bleibt er dort, nachdem er es ſelbſt geſehen hatte? „Kann ihn wohl das Weideland entſchuldigen, daß er in dem Schandneſte noch eine Stunde verweilet? oder braucht er etwa ſeine unglückliche Wahl des Wohnſitzes zur Gelegenheit, daß er dieſen verruchten Böſewichtern als Prediger der Gerechtigkeit eine beſſere Religion und Sittlichkeit beibringen möchte? Davon iſt keine Anzeige, ſondern er wohnt um ſeines Bauchs willen viele Jahre unter dem unartigen Geſchlecht und ſchweigt." Nachdem er noch die Geſchichte Lot's mit ſeinen Töchtern kurz beleuchtet hat, fragt Reimarus: „Waren denn dieß Leute, welche verdienten, daß die Götter ihrethalben vom Himmel kamen und ſie allein unter Allen bei der Hand aus dem Pfuhl des Verderbens erretteten? War das Lot, die gerechte Seele, die alle geile Unreinigkeit innigſt verabſcheute? Was mag denn doch Petrus für einen Begriff von der Gerechtigkeit

[1]) Kap. II, §. 1—10. Bei Riedner, XXI, 543—561.

und Tugend gehabt haben? Oder wie können wir uns noch heutiges Tages durch Vorurtheile der Kindheit bezaubern lassen, in diesem Manne ein Muster der Unschuld und Frömmigkeit zu finden, an welchem doch Vernunft und Ehrbarkeit einen gegründeten Anstoß nehmen muß?“ [1])

11.

In der Geschichte Isaak's begegnet uns derselbe Vorfall mit seiner Frau und dem König Abimelech, den wir schon aus Abraham's Geschichte kennen, noch einmal (1 Mos. 26, 1 ff.). Die Uebereinstimmung aller Umstände fällt dem Reimarus auf: Person und Ort, wo Abraham und Isaak hinziehen, sind dieselben; die angebliche Ursache beidemal eine Theurung, der wahre Beweggrund aber, wie Reimarus zu sehen glaubt, Eigennutz; das Mittel hier wie dort das falsche Spiel mit den Weibern; der Vorwand dieses Spiels die Furcht, getödtet zu werden; die Folge in beiden Fällen zwar ein Verweis, doch mit der Erlaubniß, im Lande zu bleiben, nur daß Rebekka nicht zum König geholt, mithin auch Isaak nicht wie sein Vater beschenkt wird, aber sonst durch die Erlaubniß, das Land anzubauen, Vortheile genug hat. Ueberdieß

[1]) A. a. O., §. 10, S. 561 f.

schließt sich beidemale ein Bündniß mit Abimelech, der beidemale von seinem Feldherrn Pichol begleitet ist, an, zu dessen Andenken ein Ort Beersaba genannt wird. „Wie könnte", fragt hier Reimarus, „dieselbe Begebenheit mit allen Umständen zweimal vorgefallen sein? Wie könnte derselbe Ort den Namen Beersaba von des Abraham's beeidigtem Bunde mit Abimelech und Pichol bekommen haben, und doch nun erst von Isaak's Bunde mit denselben Leuten so genannt werden, ohne daß der Geschichtschreiber auf die erste Gelegenheit der Benennung zurückwiese? Hier sind alle Merkmale, daß die Geschichte an sich Eine und dieselbe sei, und nur ein Irrthum in der Person, welche sie angeht, sei begangen worden, da der eine Schreiber sie dem Abraham, der andere seinem Sohne beigemessen. Es ist offenbar ein unbehutsamer Sammler aus zwei verschiedenen Urkunden, der hier doppelt gesehen und seine Beurtheilungskraft nicht zu Rathe gezogen hat." Daß Reimarus nicht ebenso schon in dem Handel zwischen Abraham, Sara und Abimelech eine Doublette des ähnlichen zwischen den beiden erstern und Pharao, mithin im Ganzen hier drei Variationen desselben Thema erkannt hat, kann Wunder nehmen; allein er traute dem Abraham, wie er dessen Charakter erkannt zu haben meinte, einen solchen Streich ebenso gerne zweimal zu, als er so „stillen Leuten" wie Isaak und Rebekka eine so „liederliche Aufführung" nicht einmal zutrauen mochte. So viel möge indeß wahr

sein und darin vielleicht der Anlaß zu der Verdoppelung der ganzen Geschichte liegen, daß sich auch Isaak, wie sein Vater, einer Theurung wegen zu Abimelech habe begeben müssen; worin Reimarus einen Beweis sieht, daß auch des Sohnes Reisen nur irdische Absichten und keineswegs die Ausbreitung der wahren Religion zum Beweggrund gehabt.

Stille Leute, wie gesagt, dieser Isaak und seine Frau; „nur die Kinderzucht, welche ein großes Theil häuslicher Pflichten ausmacht, war bei beiden Eheleuten schlecht bestellt". Der Vater zog den Esau vor, der ihm schmackhafte Wildbraten lieferte; während die Mutter ihr „Jaköbchen" begünstigte. Daher die Geschichte mit dem Segen, wobei der getäuschte Erzvater, der das Zeugniß des edleren Sinnes (des Gehörs) dem der niedrigern (des Tastsinns und Geruchs) nachsetzt, von Reimarus in seinem Sinne typisch verwerthet wird. „Sehet hier", ruft er, „ein wahres Bild aller derer, die ihre gegründeten Zweifel bei sich ersticken. Sie brauchen ihre Vernunft nicht und lassen sich durch sinnliche Affecte abhalten; fallen daher aber in Irrthum und betrügen sich selbst, wie es dem armen Isaak erging." So erhält nun der Betrüger den vorzüglichen Segen; aber wie konnte doch Rebekka glauben, daß ein durch Betrug erschlichener Segen eine Wirkung haben werde? „Welche Gotteslästerung! Aber den Hebräern ist alles gerecht und göttlich, was zu ihrem Vortheil ist, und sie bilden sich Gott selbst

ebenſo parteiiſch und voll blinder Liebe für ſie ein. Er iſt der Gott Abraham's, Iſaak's und Jakob's; Jakob hat er geliebet, Eſau hat er gehaſſet, noch ehe die Kinder geboren waren. Fragt man, ob wegen vorausgeſehener Gerechtigkeit, Tugend und Frömmigkeit bei jenem und wegen des Gegentheils bei dieſem? Nein, darauf kommt es eben nicht an; ein wenig Schelmſtücke und Betrügereien, oder Bosheit und Straßenräubereien hält er den Seinigen zu gut; ſonſt würde Gnade nicht Gnade, Wahl nicht Wahl ſein, wenn ſie aus Verdienſt der Menſchen geſchähe; ſondern wem er gnädig iſt, dem iſt er gnädig. Kann man wohl in ſolchen Beiſpielen und Meinungen was Göttliches finden?“ [1])

Noch weniger als bei Iſaak iſt dieß bei Jakob möglich, deſſen Benehmen vielmehr auf allen Seiten Anſtoß gibt.[2]) Seinen ehrlichen Bruder übervortheilt er erſt ebenſo ſchamlos, als er nachher vor ihm kriecht; gegen Laban handelt er wie ein falſcher Spieler, der die Karten zu miſchen weiß, und da er ſich „wie ein

---

[1]) A. a. O., §. 11. 12, S. 562—568.

[2]) Frühere Redaction (bei Schmidt, Uebrige noch ungedruckte Werke des Wolfenbüttelſchen Fragmentiſten, S. 30):

„Jakob war vollends aus Lügen und Betrug ganz zuſammengeſetzt.“

[3]) Spätere Redaction (bei Riedner, XXI, 568):

„Jakob ... gibt uns durch ſeine Handlungen unüberwindliche Anſtöße.“

Blutigel" feistgesogen, beraubt er seinen Wohlthäter auf die undankbarste Weise seiner Kinder und Kindeskinder, daß er sich nicht einmal zum Abschiede letzen kann. Er nimmt zwei Schwestern zu Weibern, was hernach zu den Greueln Kanaans gerechnet wurde, und deren zwei Mägde noch dazu; seine Kinderzucht ist noch schlechter als die seines Vaters bestellt; seine Familie eine übelgesittete, zum Theil eben in Folge der Vielweiberei. Zwar ist diese im Orient Sitte; offenbarte sich aber einmal Gott einer Familie auf übernatürliche Weise, so wäre es wohl der Mühe werth gewesen, sie zu verbieten, um damit eine Quelle vielfachen Unheils zu verstopfen. Und wie war es mit Jakob's Religion bestellt? That er etwas, den wahren Glauben auszubreiten? Auf der Flucht von Laban führten seine Weiber Götzenbilder mit sich; also hatte er sich bis dahin keine Mühe gegeben, auch nur seine nächsten Angehörigen auf bessere Begriffe zu bringen. Und was waren die Triebfedern seiner Frömmigkeit? Er schloß einen Bund mit Gott: wenn ihm dieser Nahrung und Kleider verleihe und ihn auf der Reise schütze, so wolle er ihm ein Gotteshaus weihen und von seiner Habe den Zehnten geben (1 Mos. 28, 20—22). „Kann wohl", ruft hier Reimarus, „was Elenderes und Niederträchtigeres von Gott und dessen Dienst gedacht werden, als eine Absicht, die blos auf zeitliche Nothdurft gerichtet ist? die auf diese Bedingung nach knechtischer Art Gott einen Dienst

anbietet und dieſen Dienſt darein ſetzt, daß Gott ein Haus haben und den zehnten Theil von allem Vermögen bekommen ſoll?“ [1]) Hier, fürchte ich, hat Reimarus in der naiven, rohen Form die Wurzel und Grundfigur aller Religion verkannt, und der Denkart ſeiner Zeit gemäß den Unterſchied, ob einer gewiſſe Vortheile von Gott in dieſem oder in jenem Leben erwartet, für erheblicher gehalten als er iſt.

„Wenn Gott durch übernatürliche Offenbarung Menſchen unterrichten und bekehren wollte“, meint Reimarus, „ſo wäre für Aegypten keine Zeit oder Perſon geſchickter dazu geweſen, als zu ſeiner Zeit Joſeph war“, weil ihm der Ruf höherer Weisheit, in den er ſich geſetzt hatte, überwiegenden Einfluß beim König wie beim Volke ſicherte. „Allein darum bekümmert ſich Joſeph gar nicht, ſondern thut vielmehr das Gegentheil. Er heirathet die Tochter eines ägyptiſchen Prieſters, und alle Umſtände geben, daß er um ſeines zeitlichen Glücks willen die Hofreligion angenommen, den Prieſtern als Vorſtehern dieſer Religion die Hände trefflich gefüllt, und ſich ſelbſt in allen Stücken nach ihren Gebräuchen gerichtet habe. Wie verfuhr er aber mit dem armen Volke? Es iſt wohl nimmer ein ärgerer Schinder und Kornjude auf der Welt geweſen, als Joſeph, welcher von der Noth der Unterthanen unbarmherzigern Vortheil gezogen

[1]) A. a. O., §. 13—15, S. 568—573.

hätte, um sie alles Eigenthums zu berauben und sie insgesammt zu leibeigenen Sklaven zu machen."

Wir wissen jetzt, daß, was in der alttestamentlichen Erzählung dem Joseph als Urheber zugeschrieben wird, vielmehr Einrichtungen sind, die sich in Aegypten aus der Eigenthümlichkeit von Land und Leuten nach und nach von selbst entwickelt haben. Ich glaube, das wußte Reimarus so gut als wir, aber er hielt sich an die biblische Erzählung und deren kirchliche Auffassung, und in ihr ist nun einmal alles Verdienst oder alle Schuld des ägyptischen Finanzwesens auf den einen Joseph als freien Urheber gelegt. Mithin ist es mit nichten so thöricht, wie Ewald poltert [1]), dem biblischen Joseph um jener Einrichtungen willen Vorwürfe zu machen. So haben sich die harten Verhältnisse der Hörigkeit und Leibeigenschaft in Europa auch allmählich im Lauf der Jahrhunderte aus dem Zusammenwirken verschiedener Ursachen entwickelt, und darin liegt für die geschichtliche Betrachtung etwas Versöhnendes; aber fänden wir diese Verhältnisse irgendwo einem Einzelnen als dessen freie Schöpfung zugeschrieben, so würden wir diesen, ihn als geschichtliche Person vorausgesetzt, nur verabscheuen können.

[1]) Geschichte des Volks Israel, I, 525 der zweiten Auflage.

12.

Bei Gelegenheit Jakob's bemerkte Reimarus, „die hohe Achtung, die uns für die Erzväter eingeflößt sei, verschwinde, sobald man anfange, ihre Thaten an sich selbst ohne das Vorgeben der Göttlichkeit zu betrachten." Dieselben bestehen nämlich, wie er jetzt am Schlusse der Patriarchengeschichte zusammenfassend ausführt, aus lauter Handlungen, die selbst der natürlichen Religion und Moral entgegenlaufen, geschweige, daß sie das Gepräge einer höheren Offenbarung trügen. Dabei fehlen die Beispiele solcher edeln und hochherzigen Handlungen, wie wir sie bei Griechen und Römern finden, durchaus; eine Bemerkung, in welcher Reimarus mit den englischen Deisten, namentlich Collins und Morgan zusammentrifft. Die den Patriarchen angeblich zu Theil gewordenen Offenbarungen enthalten denn auch nichts, als zeitliche Verheißungen, und die göttlichen Befehle betreffen theils gleichfalls irdische Dinge, theils äußerliche Ceremonien, wie Beschneidung, Errichtung eines Altars, versuchsweise auch Menschenopfer, ohne im mindesten eine höhere Gotteserkenntniß oder Beweggründe zur Besserung des Herzens an die Hand zu geben. Da wirkliche göttliche Offenbarungen dergleichen niedrige und unnütze, ja zum Theil ärgerliche Dinge unmöglich enthalten können, so sind mithin für Reimarus jene Erscheinungen und Offenbarungen

„nichts als leere Worte, die nicht im Stande sind, das Unvernünftige wahr und anständig, das Ungöttliche göttlich zu machen. Gott kann mit so unsaubern boshaften Seelen nicht in eine außerordentliche Gemeinschaft getreten sein, oder sie als Werkzeuge seiner Offenbarungen an die Menschheit gebraucht haben. Es ist also offenbar, daß blos der Geschichtschreiber, um die stolze Meinung der Juden, daß sie ein auserwähltes Volk Gottes wären, zu unterstützen, ihren Stammvätern solchen übernatürlichen Umgang mit Gott beigemessen habe. Ein Schreiber, welcher selbst keine bessere Religion als den jüdischen Ceremoniendienst gekannt, von Tugend und Frömmigkeit aber so verkehrt gedacht hat, daß er die ärgsten Schandthaten und Bosheiten seiner Stammeltern als Handlungen erzählt, die sie auf göttlichen Befehl, Stiftung und Fügung gethan, und die ihren prophetischen Charakter nicht entehrt, vielmehr den verheißenen Segen auf die Nachkommen gebracht hätten." [1])

So richtig hier der Gedanke ist, für die übernatürliche Maschinerie der Patriarchengeschichte den Religions- und Nationalstolz der Israeliten verantwortlich zu machen, so wenig geht es doch an, den Rest nun ohne weiteres als geschichtlich zu betrachten, und was darin Tadelnswerthes ist, als Flecken auf die Personen der Patriarchen fallen zu lassen. Denn so gut wie

[1]) A. a. O., §. 17, S. 576—578.

das eine konnte der Erzähler auch das andere erdichten, und gerade wenn er nach Reimarus in Sachen der Religion und Sittlichkeit in dem jüdischen Standpunkte befangen war, so konnte er seine Helden auch mit solchen Zügen zu verherrlichen meinen, durch welche wir sie entstellt finden. Jakob's Listen malte ein jüdischer Erzähler gewiß mit demselben Behagen aus, als der griechische Dichter die des Odysseus, weil beide Völker im Spiegel dieser Figuren nur ihr eigenes Wesen anschauten. Abgesehen davon, daß in den Erzählungen der Genesis nicht selten Verhältnisse von Stämmen und Völkern als solche von Personen vorgetragen sind, mithin dem Maßstabe persönlicher Moral sich entziehen. Wer erwägt, daß es bei der Erzählung von Lot's Blutschande mit seinen Töchtern dem jüdischen Geschichtschreiber nur darum zu thun ist, den verwandten, aber tief verhaßten Stämmen Moab und Ammon einen recht schmählichen Ursprung zu geben, der wird sich enthalten, gegen die in Handlung gesetzten Personen moralisch in den Wind zu declamiren; und die Vorwürfe gegen Jakob's Ehe mit zwei Schwestern und deren Mägden müssen von selbst verstummen, sobald man einsieht, daß darin nur die eigenthümlichen Verhältnisse verschiedenartiger und verschieden berechtigter Bestandtheile des israelitischen Volks vorgebildet sind. Aber auch nur sobald man dieß erkennt, sich also auf den kritischen Standpunkt stellt: so lange man die Patriarchen als Individuen

und zwar vollkommen geschichtliche betrachtet, bleiben sie der moralischen Beurtheilung unterworfen, und behält Reimarus gegen die kirchliche Auffassung Recht. Nur Eines läßt sich hier noch einwenden. Der sittliche Maßstab, den Reimarus an die biblischen Personen legt, ist der Maßstab seiner Zeit: jene Personen aber lebten in einer fernen Vorzeit, deren moralische Begriffe ganz andere als die des achtzehnten Jahrhunderts waren. Das war es, was Mendelssohn meinte, wenn er dem „Ungenannten" die Bemerkung entgegenhielt, daß man bei Beurtheilung gewisser Charaktere und Handlungen das Maß der Einsicht und des moralischen Gefühls mit in Betrachtung ziehen müsse, welches der Zeit zukomme, in die sie fallen. [1]) „Allein doch wohl nur bei solchen Charakteren und Handlungen", entgegnet ihm Lessing, „die weiter nichts sein sollen, als Charaktere und Handlungen bloßer Menschen? Und sollen das die sein, von welchen bei dem Ungenannten die Rede ist? Ich bin versichert, er würde die ähnlichen Charaktere und Handlungen, wenn er sie im Herodotus gefunden hätte, ganz anders beurtheilen und gewiß nicht vergessen haben, sich in ihre Zeit und auf die Staffel ihrer Einsichten zurück-

[1]) Ebenso hielt Eichhorn in seiner Anzeige der Uebrigen noch ungedruckten Werke des Wolfenb. Fragmentisten, in seiner Allg. Bibliothek der bibl. Literatur, I. Bd., 1. Stück, S. 26, diesem entgegen, daß wir auf Personen so früher Zeiten unsere heutigen Begriffe von gut und böse nicht anwenden dürfen.

zustellen. Allein sind Patriarchen und Propheten Leute, zu denen wir uns herablassen sollen? Sie sollen vielmehr die erhabensten Muster der Tugend sein, und die geringsten ihrer Handlungen sollen in Absicht auf eine gewisse göttliche Oekonomie für uns aufgezeichnet sein. Wenn also an Dingen, die sich nur kaum entschuldigen lassen, der Pöbel mit Gewalt etwas Gutes finden soll und will, so thut, denke ich, der Weise Unrecht, wenn er diese Dinge blos entschuldigt. Er muß vielmehr mit aller Verachtung von ihnen sprechen, die sie in unsern bessern Zeiten verdienen würden, mit aller der Verachtung, die sie in noch besseren, noch aufgeklärteren Zeiten nur immer verdienen können." [1])

13.

Wie die Geschichte Mosis der Mittelpunkt der alttestamentlichen Geschichte, so bildet die Kritik derselben den Mittelpunkt der Reimarus'schen Kritik.

Noch mehr als selbst die Geschichte Abraham's ist die des Befreiers und Gesetzgebers der Nation mit Gottesoffenbarungen und Wundern aller Art durchflochten. Aber der Geschichtschreiber, findet Reimarus, überhebt uns der Mühe, uns über dieselben den Kopf

[1]) Lessing an Mendelssohn, Wolfenbüttel, 9. Januar 1771. Werke, Ausgabe von Maltzan, XII, 337.

zu zerbrechen. Er „verhaut“ sich oft in seiner eigenen Rede und verräth unwillkürlich die Wahrheit; „er führt kein einziges Wunder an, das er nicht selbst bald nachher durch seine Widersprüche wieder aufhebt. Man ertappt ihn, so zu reden, auf der That bei seinen abscheulichen Vergrößerungen“. Auf solche Bewegungen des Geschichtschreibers, bei denen sich das Prachtgewand des Mirakels verschiebt und das einfache Kleid natürlichen Geschehens zum Vorschein kommt, ist daher die Aufmerksamkeit des Kritikers vor allem gerichtet.

Jene Verschiebung geschieht bald so, daß das eben als geschehen erzählte Wunder weiterhin als nicht geschehen vorausgesetzt wird; bald so, daß für das angeblich wunderbar Bewirkte gelegentlich eine ganz natürliche Ursache angegeben wird. Moses wird von Gott in einer wunderbaren Erscheinung zur Ausführung der Israeliten aus Aegypten berufen: aber die Theilnahme und der Beistand, den er schon früher seinen Volksgenossen in ihrer Bedrängniß durch die Aegypter gewährte, beweist, daß er sich schon längst natürlicher Weise mit dergleichen Gedanken getragen hatte. Durch die Wüste zog ihm und dem Volke die Wolken- und Feuersäule als wunderbarer Wegweiser voran: aber wenn es damit seine Richtigkeit hatte, warum bat er, als es vom Horeb weiter gehen sollte, seinen Schwager Hobab so angelegentlich, sie nicht zu verlassen, sondern mit seiner Kenntniß der Lagerplätze

ihr Auge zu ſein (4 Moſ. 10, 31)? Gott ſelbſt leitete den Moſes bei ſeinen Unternehmungen Schritt für Schritt und gab ihm Vorſchriften für alle Kleinigkeiten: aber eine höchſt wichtige Verwaltungsmaßregel, ohne die gar nicht weiter zu kommen war, muß er ſich erſt von ſeinem Schwäher Jethro an die Hand geben laſſen (2 Moſ. 18, 17 ff.). „Kann einer wohl dergleichen Stellen mit Nachdenken leſen, und doch glauben, daß Gott Moſi in der That erſchienen ſei und ihn an die Iſraeliten geſandt habe, da Moſes in ſo manchen wichtigen Stücken blind iſt und Menſchenrath und Hülfe ſucht?“

Und nun führt Jethro, der midianitiſche Prieſter, und ſeine vertrauliche Unterredung mit ſeinem Schwiegerſohn den Kritiker vollends auf die rechte Spur. Er findet es höchſt wahrſcheinlich, „daß Moſes dem alten politiſchen Prieſter ſein Vorhaben eröffnet, und dieſer als ein kluger Mann ihm den ganzen Plan zu ſeiner Unternehmung entworfen habe. Alle Stifter neuer Geſetze und Republiken haben kein bequemeres und wirkſameres Mittel gefunden, ſich und ihren Befehlen bei dem rohen Volk ein Anſehen und Gewicht zu geben, als wenn ſie die Menſchen glauben machten, daß ſie alles aus unmittelbarer göttlicher Offenbarung thäten. Und Jethro wußte als ein Prieſter am beſten, was die Meinung der göttlichen Eingebung und Mitwirkung für Eindruck bei dem gemeinen Haufen mache. Nun lernen wir aber aus der folgenden Geſchichte, daß

Moſes das Volk glauben machte, alle ſeine Anſchläge und Befehle kämen unmittelbar von Gott, und daß er alle die, ſo es nicht glauben wollten, aufs Grauſamſte hingerichtet hat, um ſeine Herrſchaft unter dem Namen Gottes als in einer Theokratie zu behaupten. Das Letztere wäre allein genug, um zu beweiſen, daß das Erſtere ein bloßes Vorgeben geweſen ſei; indem es nicht möglich iſt, daß Gottes Wille ſei, eine Religion und Glauben an dieſelbe durch Mord und Blutvergießen anſtatt der Ueberführung unter Menſchen zu ſtiften".

Gleich bei der erſten angeblichen Erſcheinung Gottes im feurigen Buſche (2 Moſ. 3 u. 4) zeigt ſich auf allen Seiten, daß ſie keine wirklich göttliche Erſcheinung geweſen ſein kann. Erſtlich die Form, daß Gott vom Himmel herunterfährt und in einem kleinen Buſche ſitzt, „was gibt das für eine niederträchtige Verſtellung von dem unendlich großen und erhabenen Weſen!" Dann der Inhalt: der eigene Name, den Gott ſich beilegt, als ob er ein Individuum unter mehreren von gleicher Art wäre, das durch einen Eigennamen müßte unterſchieden werden; der Auftrag, den Iſraeliten nicht etwa Beſſerung des Gemüths zu predigen oder ewige Seligkeit zu verſprechen, ſondern ſie aus irdiſcher Knechtſchaft los zu machen und in ein Land zu bringen, das ſchon von andern Völkern beſetzt war. Sie ſollten den Pharao nur um ein paar Tage Urlaub zur Feier eines Feſtes bitten, während ſie ganz und

gar davongehen wollten; sie sollten von den Aegyptern Gefäße und Kleider entlehnen, um sie nie mehr zurückzugeben; sie sollten endlich, zum Ziel gelangt, die Bewohner Kanaans ohne Unterschied und Schonung niedermachen. „Wenn man da den Zusatz wegläßt, daß Gott es in einer Erscheinung befohlen habe, und die Handlungen an sich betrachtet, so sind es der That nach keine andern, als die wir Betrügereien, Diebsstreiche, Straßenräubereien und empörende Grausamkeiten nennen. Wie aber? wenn jene Worte hinzukommen, werden dadurch Lügen zur Wahrheit? Gottlosigkeiten zu gottgefälligen Handlungen? So kostet es nicht viel, aus Erdichtung eine Offenbarung, aus Bübereien Tugend zu machen; so hört alles reelle Kennzeichen dessen, was göttlich oder ungöttlich ist, auf."

Die strafenden Wunderzeichen, durch die sich Moses vor Pharao als Gottgesandten ausweisen soll, die sogenannten ägyptischen Plagen, hatte schon Thomas Morgan für gewöhnliche ägyptische Landplagen erklärt, die der Autor gemäß seiner finstern Zeit als unmittelbare Einwirkungen Gottes angesehen habe [1]), und auch Ewald betrachtet sie ihrer Mehrheit nach nur als seltene Fälle der Art, wie sie leicht jedes Land, am meisten aber den sumpfigen nördlichen Theil des Nilthals haben treffen können, zum Beweise, daß

[1]) S. Lechler, a. a. O., S. 377 f.

„nichts von Allem willkürlich erdichtet" sei.[1]) Nein, willkürlich nicht, aber erdichtet doch, nur in Anbequemung an die Natur des Landes; und nicht seltene Fälle, sondern in dieser Art unmögliche, wie Reimarus aus den innern Widersprüchen der Erzählung unwiderleglich nachweist. Erst wurde alles Wasser in Aegypten, sowohl das des Stromes als das in allen Seen und Wasserbehältern, in Blut verwandelt; das dauerte sieben Tage, sodaß der Strom stinkend wurde und alle Fische im Strome starben. Nur alle Fische? Kein Mensch und kein Stück Vieh hätte sieben Tage lang ohne Wasser und in dem Pestgeruch des Blutes und so vieler Aeser ausdauern können. In der That jedoch war es so schlimm nicht mit dem Wasser, denn wenn, wie doch erzählt wird (2 Mos. 7, 22), die ägyptischen Zauberer dem Moses sein Wunder nachthaten, d. h. gleichfalls Wasser in Blut verwandelten, so mußte ja noch Wasser übrig, also mit nichten alles schon durch Moses in Blut verwandelt sein. Nun kommen die Frösche, von denen man sich nur wundern muß, wie sie in der Blutlache sich haben erhalten können; hierauf die Kinnim, die man jetzt von Mücken versteht, während Reimarus sie noch mit Luther durch Läuse übersetzte. Sie können die ägyptischen Zauberer nicht mehr nachmachen, sondern müssen bekennen, daß das „Gottes Finger" sei (V. 18 f.). „Vielleicht möchte

[1]) Geschichte des Volks Israel, II, 80.

man gedenken", bemerkt hiezu Reimarus, „ſie hätten die Läuſe nicht ebenſo im Griff gehabt, wie Aaron. Denn die Aegypter und ſonderlich die Prieſter waren reinliche Leute und wuſchen ſich des Tages wohl dreimal, damit ihnen kein Ungeziefer ankleben möchte. Wenigſtens wenn mir ein Jude auch eine ganze Hand voll Läuſe wo hervorlangen ſollte, ſo würde ich es nicht für einen Finger Gottes, ſondern für eines unfläthigen Menſchen Finger halten."

Jetzt folgen nacheinander eine Peſt, an der alles ägyptiſche Vieh (auf dem Felde, V. 3; alles Vieh der Aegypter ſchlechtweg, V. 6: vermuthlich weil damals, im Frühling, alles Vieh draußen war) ſtirbt; Beulen und Blattern, die außer den Menſchen auch das Vieh befallen; endlich Hagel, der alles, was auf dem Felde war, Pflanzen, Menſchen und Vieh, erſchlägt. „Es ſtirbt alſo nun", ſummirt Reimarus, „alles Vieh auf dem Felde durch ganz Aegypten in einem Frühjahr zum dritten, oder, wenn wir das erſte verdurſtete Vieh dazu rechnen, zum vierten mal; und der Geſchichtſchreiber muß entweder ſelbſt ein ſchlechtes Gedächtniß gehabt oder ſeinen Leſern zugetraut haben, daß er ſo widerſprechende Dinge kurz hintereinander erzählt." Und zudem ſpannt gleich hernach Pharao, um den Iſraeliten nachzujagen, 600 auserleſene Wagen an, wozu noch alle andern Wagen in Aegypten nebſt Reitern kommen. „Wo kriegte er doch ſo viele Pferde her? Daran hat wohl der Schreiber ſelbſt nicht ge-

dacht; aber er brauchte sie zu einem neuen Wunder: sie sollten im rothen Meer mit dem Pharao selbst ersaufen."

Nun schicken sich die Israeliten zum Auszug an, nur allein 603550 waffenfähige Männer, wie zwei Jahre später die Zählung am Sinai auswies (4 Mos. 1). Das gäbe im Ganzen drei Millionen Seelen, aus den 70 Köpfen, die vor vier Generationen in Aegypten eingewandert waren (1 Mos. 46, 27). Allein wenn wir auch der Fruchtbarkeit der Race noch so viel zutrauen: so lange wir in den Grenzen des natürlich Denkbaren bleiben, erhalten wir damit immer noch nicht den zehnten Theil der angegebenen Zahl; und alle Auswege, die hier gesucht worden sind und auch wirklich offen stehen [1]), führen doch schwerlich an dem Ergebniß vorbei, daß, wie Reimarus sich ausdrückt, „der Geschichtschreiber in der Absicht, die Zahl der Israeliten groß zu machen, nach seiner confusen Vorstellung und ohne Ueberlegung des Menschenmöglichen, was ihm für eine große Zahl beigefallen, hingeschrieben habe".

Jedenfalls, je größer man die Zahl der Israeliten beim Auszug annimmt, desto größer macht man die Schwierigkeit, sie so, wie der Erzähler will, in wenigen

---

[1]) Vgl. Ewald, a. a. O., I, 527. II, 61. 108; Kleie, bei Riehm, XXII, 402; Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 200.

Stunden durch das rothe Meer zu bringen. „Der Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer" ist bekanntlich eines der von Lessing herausgegebenen Fragmente gewesen [1]), und nächst dem über die Auferstehungsgeschichte hat schwerlich eines mehr Aufsehen erregt. Sind es in dem letztern, wie bekannt, die Widersprüche der verschiedenen Berichte, welche der Kritiker mit unerbittlicher Schärfe gegeneinander stellt: so werden hier in einem einzigen Bericht zahlreiche Widersprüche und Unmöglichkeiten dadurch sichtbar gemacht, daß die dunkle und verworrene Verstellung, die der wahrscheinlich viel spätere Schriftsteller von der Sache gibt und selbst hatte, ganz in Wolfischer Art durch Entwickelung aller in ihr liegenden Merkmale zur deutlichen erhoben wird. Unter drei Millionen Menschen sind doch neben den Weibern auch viele Kinder, Alte, Kranke und Gebrechliche; wenn sie mit ihrem Vieh und aller Habe auszogen, führten sie Heerden und Lastwagen mit sich; bis eine solche Masse, wie mit Anbruch der Nacht der Feind sich näherte, nur zum Aufbruch gemahnt ist und aufgepackt hat,

[1]) Die Redaction des Manuscripts (jetzt bei Riedner, XXII, 404—426, abgedruckt) verhält sich zu der, die Lessing in Händen hatte, als vielfach verbesserte Ueberarbeitung: weßwegen er am 25. Mai 1779 Elisen bittet, „das (gedruckte) Fragment vom Durchgang mit dem Autographo zu vergleichen und ihm alle Verschiedenheiten, Zusätze und Verbesserungen sorgfältig am Rande zu bemerken". Werke, XII, 640.

müſſen Stunden vergehen; ihr Zug wird ſo lang ſein und in der finſtern Nacht und durch den mit Klippen, Sand und Seegewächſen bedeckten Meeresgrund ſo langſam vorwärts kommen, daß es Tage brauchen wird, bis der letzte Mann hinüber iſt. „Unſer Geſchichtſchreiber hingegen“, bemerkt Reimarus, „denkt und ſchreibt ſeine Iſraeliten in Einer Nacht hinüber über das rothe Meer; da iſt kein Packwagen, kein Kranker, Schwacher, Krüppel, Lahmer, Blinder, keine Ordnung eines Zugs, keine Finſterniß der Nacht, kein Hinderniß des Wegs in ſeiner confuſen Vorſtellung; alles bleibt hier weg, und daher ſieht er den innern Widerſpruch ſeiner Erzählung nicht, worin doch alles oben Angeführte unzertrennlich liegt, wenn man deutlich zu denken gewohnt iſt.“

Zur natürlichen Erklärung des Vorgangs deutet Reimarus, doch nur vermuthungsweiſe, an, die Iſraeliten mögen ſich um die Spitze des arabiſchen Meerbuſens herumgezogen und Moſes vielleicht überdieß die Zeit wahrgenommen haben, da ein ſtarker Wind das Waſſer tief in die See zurückgejagt hatte, das, als die Aegypter nachkamen, wiedergekehrt war und ihnen den Weg abſchnitt. „Man könnte auch auf eine ὑφοφάνειαν denken, da die unwiſſenden Iſraeliten gemeint, es ſtünde ihnen das Meer zu beiden Seiten und ſie gingen trockenen Fußes durch. So ſieht mir“, ſetzt Reimarus hinzu, „die eigentliche Geſchichte des Abzugs der Iſraeliten von Aegypten aus, wenn ich

das Uebertriebene und Wunderbare davonnehme. Denn es ist nicht leicht eine Geschichte durch Erdichtungen ärger entstellt worden, als die Geschichte Mosis, und die Juden sind ganz ausverschämt gewesen, immer mehrere Wunder gerade von dieser Begebenheit zu ersinnen, welche in der Geschichte ihres Volkes eine der merkwürdigsten war. Selbst in den biblischen Büchern werden die Wunder unter Moses mit der Zeit noch größer und häufiger, als sie im Anfange gewesen waren." Da die allmähliche Steigerung des Wunders gerade bei dieser Gelegenheit auch Ewald nachweist, um am Ende bei dem Ergebniß anzukommen, daß das Ereigniß zwar in seiner geschichtlichen Gewißheit feststehe, aber, wie der eigentliche Vorgang gewesen, nicht mehr auszumachen sei [1]: so steht hier folglich die neuere Kritik noch wesentlich auf dem Standpunkte von Reimarus.

14.

Auch in Betreff des Grundes, warum Moses, statt den nächsten Weg nach Kanaan einzuschlagen, den Umweg nach dem rothen Meer und durch die Wüste nahm, findet sich zwischen Reimarus und der neueren Forschung die schönste Uebereinstimmung. Wie jener

[1] Geschichte des Volks Israel, II, 97. 99.

auf die Stelle 2 Moſ. 13, 17 f. beſonderes Gewicht legt, ſo ſchreibt auch Ewald dieſelbe dem älteſten Erzähler zu und findet in ihr den Schlüſſel zum Verſtändniß der erſten Züge des Moſes.[1]) Die Furcht vor den ſtreitbaren Philiſtern, denen ſein Volk noch nicht gewachſen war, hielt ihn von dem geraden Wege ab; allein was brauchte er ſich denn zu fürchten, fragt Reimarus, wenn Gott (nach 2 Moſ. 23,-27. 3 Moſ. 26, 8) die Völker erſchrecken wollte, damit die Iſraeliten ſie ſchlagen könnten? „Wenn Gott des Pharao Herz hart gemacht hatte, um ſeine Wunder an ihm zu beweiſen, warum wollte er das Herz ſeiner feigen Iſraeliten nicht auch hart und der Philiſter ihres weich machen? Das erforderte die Weisheit der kürzeſten Mittel.“

Ebenſo iſt die Vorſtellung über die Führerin des Zugs, die Wolken- und Feuerſäule, wie ſie Reimarus nach Toland vorgetragen hat, im Weſentlichen bis heute in Geltung geblieben. Nachdem er aus der oben erwähnten Geſchichte mit Hobab gefolgert, daß die ſo wunderbar vorgeſtellte Erſcheinung etwas lediglich Natürliches, von Menſchen Gehandhabtes geweſen, und aus Curtius einen entſprechenden Gebrauch bei den Heerzügen der Perſer, eine ähnliche Vorkehrung auch bei denen Alexander's nachgewieſen, führt er die Wolken- und Feuerſäule auf ein Gefäß mit brennbarer

[1]) A. a. O., II, 282.

Materie zurück, das dem Heere vorangetragen oder vor dem Hauptzelte aufgeſtellt, bei Tag durch ſeinen Rauch, bei Nacht durch den Feuerſchein den Zug leitete und zuſammenhielt. Während aber die neuere Kritik nachweiſt, wie dieſe einfach-natürliche Grundlage im Laufe der Zeiten und der Aufeinanderfolge der Darſtellungen immer mehr ins Wunderbare ausgebildet worden: ſcheint dem Reimarus Moſes ſelbſt ſchon „die Abſicht gehabt zu haben, daß das Volk für dieſes heilige Feuer eine Hochachtung und Furcht faſſen ſollte, als ob darin eine mehr als natürliche Kraft gegenwärtig ſei". Ja wenn er 2 Moſ. 33, 9 ff. lieſt: So oft Moſes zur Stiftshütte gekommen, ſei die Wolkenſäule herniedergeſtiegen und habe mit ihm geredet; jeder im Volke habe ſich dann vor der Thür ſeines Zeltes gebeugt, aber Joſua, ſein Diener, ſei nicht aus der Hütte gewichen: ſo glaubt Reimarus hier einen Wink des Geſchichtſchreibers zu ſehen, der uns zum Nachdenken bringen ſollte. „Wird man nicht auf den Gedanken geführt, daß Joſua hinter dem Vorhange geſteckt und die ganze Maſchine in Bewegung geſetzt habe?" Daß die Wolkenſäule ſich niederließ, geſchah hienach dadurch, daß das Gefäß an der Stange, woran es befeſtigt war, mittelſt einer Kette, die Joſua auf- und abwinden konnte, bis vor das Verſammlungszelt herabgelaſſen wurde. Daß bisweilen die Herrlichkeit des Herrn in der Wolke erſchien, machte ſich ſo, daß Joſua, der hinter dem Vorhang ſtand, etwas

Oel in den ſchmauchenden Topf goß, das eine helle, rothe Flamme gab, wobei er leicht ungeſehen an die Thüre treten und mit veränderter Stimme Gottes Perſon vorſtellen konnte. Daß manchmal Feuer von der angeblichen Gotteserſcheinung ausging, geſchah durch eine der betrüglichen Feuerkünſte, in denen die Prieſter des Orients wohl bewandert waren, indem Naphtha durch das Feuer geſpritzt wurde, das dann die Opfer anzündete, doch bei unvorſichtiger Handhabung wohl auch einmal einem Prieſter (wie den zwei Söhnen Aaron's, 3 Moſ. 10, 1 f.) das Leben koſtete.

Auch die übrigen Wunder, die während des Zugs durch die Wüſte geſchehen ſein ſollen, verrathen nach Reimarus durch die Widerſprüche, in die ſie von dem Punkte an, wo ſie über die Linie des Natürlichen hinausgehen, ſich verwickeln, daß ſie keine wirklichen Wunder geweſen ſind. Das Manna (2 Moſ. 16. 4 Moſ. 11) ſchwitzt allerdings aus gewiſſen Sträuchern Arabiens um die Erntezeit aus, aber theils eben nur um dieſe Zeit, theils auch dann nicht in ſolcher Menge, daß man jeden Tag eine friſche Ladung davon holen könnte; auch mochte es etwa nur als Zukoſt zum Brod, nicht ſtatt deſſelben zur Stillung des Hungers genoſſen werden. Richtig mag alſo ſein, „daß die Iſraeliten, wie ſie um die Erntezeit in die geſträuchige Gegend der Wüſte kamen, daſelbſt auf den Blättern ein ſüßes Manna gefunden, welches ſie, ſo lange es währte, täglich geſammelt, und ihr Brod, Kuchen u. ſ. w.

damit als mit einem Honig ſchmackhafter gemacht, auch vielleicht alle die Jahre, die ſie in der Wüſte zubrachten, um eben die Zeit an geſträuchigen Orten dergleichen wieder angetroffen und auf gleiche Weiſe benutzt haben"; aber daß ſie all die 40 Jahre in der Wüſte, Ausnahmsfälle abgerechnet, einzig davon gelebt haben ſollten, iſt eine Unmöglichkeit. Und zwar wußte Moſes, der ſich ſchon früher öfters in der Wüſte aufgehalten, gar gut, daß das Manna eine natürliche Sache ſei; gleichwohl ſtellte er es dem Volke als eine von Gott ihnen wunderbar beſcheerte Speiſe dar, indem er den Volkswahn, als fiele es vom Himmel, benutzte; und die Geſchichtſchreiber der folgenden Zeiten haben dieſes natürliche Förderniß des Zugs durch die Wüſte immer mehr zum Wunder ausgebildet. „Jederzeit war es ja die Art des hebräiſchen Volks, ſeitdem ſie ſich eingebildet, ein auserwähltes Volk Gottes zu ſein, daß in ihrer Geſchichte alle an ſich natürlichen Dinge und Begebenheiten göttlich, groß, übernatürlich und wunderbar klingen müſſen."

Eine ähnliche Bewandtniß hat es auch mit den Wachteln, welche dem Volke zur gründlichern Stillung ſeines Hungers zu zweien malen beſcheert wurden (2 Moſ. 16. 4 Moſ. 11). Beidemale murrte das Volk: das erſtemal, da es auch das Manna noch nicht hatte, als müßte es Hungers ſterben und als hätten Moſes und Aaron es zum Verderben aus Aegypten geführt; ein Benehmen, welches Reimarus

mit Recht unbegreiflich findet, wenn ſo eben das Wunder der Austrocknung des rothen Meers vorhergegangen war und das Volk der göttlichen Mitwirkung bei ſeinem Unternehmen ſo augenſcheinlich verſichert hatte. Aber Reimarus bemerkt hier eine ſtehende Manier des Erzählers der moſaiſchen Geſchichte: „Wir können ſicher trauen, wenn wir künftig das Volk murren hören, daß bald ein Wunder nachkommen wird.“ Doch wie konnte es nur eines Wunders zur Sättigung des Volks bedürfen? Aus Aegypten hatten die Iſraeliten all ihr Vieh unverſehrt mitgenommen: war das in 1½ Monaten (2 Moſ. 16, 1) ſchon aufgezehrt? Es war es nicht; denn gleich nachher (17, 3) in Raphidim will es ja verdurſten, und als bald darauf Jethro kommt, fehlt es an Vieh zu Opfer und Schmauſe ſo wenig als hernach am Sinai (18, 12. 24, 5. 32, 5 f.). Freilich iſt ſchon drei Tagreiſen nach dem Aufbruche vom Sinai (4 Moſ. 11, 4 f.) das Vieh abermals verſchwunden, weil da die zweite Wachtelſpeiſung herbeigemurrt werden ſoll. Hier findet Reimarus gewiſſermaßen das Gegenſtück zu der Seltſamkeit, die er an der Erzählung von den ägyptiſchen Plagen nachgewieſen. „Vorhin ließ der Geſchichtſchreiber das ägyptiſche Vieh, ſo oft er wollte, wieder aufleben, um es aufs Neue durch ein Wunder zu tödten. Nun läßt er das iſraelitiſche, ſo oft ihm beliebt, verſchwinden, um dem Mangel durch ein Wunder abzuhelfen. Dort konnte man nicht begreifen, wo doch

neues Vieh herkäme, nachdem alles erſchlagen und hingefallen war. Hier kann man nicht begreifen, wie es jemals ſollte gemangelt haben, da es alle 40 Jahre hindurch (ſofern zu Ende des Zugs die Stämme Ruben, Gad und halb Manaſſe ihr Geſuch um Anweiſung des Landes Gilead und Baſan durch ihren ſtarken Viehſtand begründen, 4 Moſ. 32, 1 ff.) im Ueberfluß vorhanden geweſen." Dieß war nach Reimarus inſofern möglich, als die Iſraeliten keineswegs durch eine kahle Sandgegend, ſondern „neben der bewohnten und geſegneten Küſte des rothen Meeres hingezogen ſind, da ſie an der einen Seite genug Weideland für ihr Vieh hatten, an der andern von den an der Küſte wohnenden Völkern alle Lebensnothwendigkeiten für ſich ſelbſt um Geld erhalten konnten".

Was nun endlich die Wachteln [1]) ſelbſt betrifft, ſo iſt es wirklich an dem, daß ſie zu beſtimmten Zeiten über das rothe Meer und Aegypten in Schaaren hinziehen, hier nach langem Fluge in Menge niederfallen und ohne viele Mühe gefangen werden. Nun aber iſt dieſer glückliche Zufall, „der in der Natur der Wachteln und der Verknüpfung der Dinge ſeinen vollſtändigen Grund hat, von dem Geſchichtſchreiber auf eine übertriebene Weiſe zum Wunder ausgebildet". Erſt

[1]) Die Selavim des hebräiſchen Textes hatte Reimarus im frühern Entwurf (Uebrige ungedruckte Werke u. ſ. w., S. 88) nach Hiob Ludolf noch für eine Art eßbarer Heuſchrecken gehalten; was er in der ſpätern Redaction ſelbſt widerlegt.

muß das Volk murren über einen Mangel an Fleiſch, der unmöglich ſtattfinden konnte; dann werden die Wachteln übernatürlich herbeigeſchafft, da ſie doch natürlicher Weiſe kamen. Weiter wird ihre Menge und die Leichtigkeit ſie zu fangen ins Unſinnige übertrieben, indem ſie auf drei bis vier Meilen in die Runde zwei Ellen hoch und zwar zwei Tage und eine Nacht hindurch ſo ſtill gelegen haben ſollen, daß man ſie nur in die Gefäße zu ſcharren brauchte. Reimarus berechnet aus den Angaben des Textes, daß den Monat hindurch, auf welchen die Wachteln vorhalten ſollten, jeder Iſraelite täglich 288 Wachteln zu eſſen gehabt hätte. „Nun ſo friß denn, daß du Fleiſches ſatt werdeſt!“ ſetzt er ganz ärgerlich hinzu.

Auch die dritte wunderbare Beſcheerung, die des Waſſers aus dem Felſen, erklärt Reimarus in ähnlicher Weiſe; worin ihm unter den Engländern Thomas Morgan vorangegangen war. „Die Hippokrene, welche den Iſraeliten aus dem Berge Horeb gefloſſen, hat alle Zeichen an ſich, daß es natürliches Waſſer geweſen, welches Moſes oder der Geſchichtſchreiber zum Wunder gemacht hat.“ Die Iſraeliten hatten in ihrem Wohnplatz in Unterägypten keinen Berg geſehen, und alles Waſſer war ihnen aus dem Nil zugeführt worden: ſo war es für ſie etwas Unerhörtes, daß in einer ſtromloſen Wüſte aus einem Berg oder Felſen Waſſer hervorkommen ſollte. „Da war alſo gute Gelegenheit zu einem Wunder, und Moſes konnte es

ſicher auf dieſe Probe ankommen laſſen, daß der Herr mit ihm ſei.“ Er kannte von der Zeit her, da er ſeines Schwiegervaters Heerden, die doch auch getränkt werden mußten, an den Sinai getrieben, die Quellen, die ſich noch jetzt an dieſem Berge finden, und zeigte nun eine davon, die nicht gleich in die Augen fiel, dem überraſchten Volke. Den wahren Sachverhalt verräth er in ſeiner letzten Rede ſelbſt, wo er „des Bachs, der vom Sinai herabfleußt, als eines gemeinen und gewöhnlichen gedenkt“ (5 Moſ. 9, 31). Dazu bringt Reimarus Parallelen aus der griechiſchen Mythologie bei und bemerkt: „Ueberhaupt iſt faſt kein bibliſches Wunder, davon man nicht ähnliche aus der heidniſchen historia fabulari aufweiſen könnte. Aber bei andern Nationen hat das tempus mythicum doch noch ein Ende, und es folgt bald ein tempus historicum, wo man aufgehört hat, Abenteuer aus der Geſchichte zu machen. Hergegen bei den Hebräern iſt von Anfang bis zu Ende Alles mit dem Wunderbaren durchflochten. Und dennoch iſt, nach ihren eigenen Urkunden, ihr Betragen jederzeit ſo voller Schandthaten und Bosheiten geweſen, daß keine Nation auf der Welt weniger verdient hätte, daß Gott um ihretwillen Wunder thäte, als eben dieſe.“

Eine wunderbare Tränkung aus dem Felſen kommt, wie die Speiſung mit Wachteln, zweimal vor, und zwar wird ſie, während von den Wachteln das erſtemal nur kurz und ſummariſch die Rede iſt, beidemale

ausführlich und mit theilweiſe abweichenden Umſtänden beſchrieben. Das einemal iſt's in der Wüſte Sin, das anderemal in der Wüſte Zin; das einemal vor, das anderemal nach der Geſetzgebung; das einemal am Horeb, das anderemal bei Kades; das einemal ſchlägt Moſes ein-, das anderemal zweimal an den Felſen; aber beidemale hat das Volk erſt mit ihm gehadert, und beidemale wird darum der Ort Meribah genannt. Nun wäre ja wohl möglich, urtheilt Reimarus, daß den Iſraeliten auf ihrer langen Wanderſchaft zweimal eine Schaar von Zugvögeln aufgeſtoßen wäre, und daß ſie zweimal an Waſſer Mangel gelitten hätten, was ja in einer Wüſte nichts Seltenes iſt. Allein bei dem letztern Fall iſt doch Mehreres auffallend. Erſtlich, daß die Gegend beidemale faſt einerlei Namen hat; was ungeachtet des Abſtandes beider Gegenden leicht zu einer Verwechſelung Anlaß geben konnte. Nicht weniger bedenklich iſt, daß beiden Orten zum Andenken an das Zanken des Volks der gleiche Name beigelegt wird. „Hauptſächlich aber iſt unbegreiflich und ich möchte faſt ſagen unmöglich", daß weder die Iſraeliten, deren doch noch viele die erſtere Geſchichte mit erlebt haben mußten, ſich bei der letzteren jenes ſo ähnlichen Falles im mindeſten erinnert haben ſollen; noch auch Moſes, wie er ihnen bei dem zweiten Murren um Waſſer ihren Unglauben verrückt, ſie mit einem einzigen Worte auf das vorige ganz gleichartige Wunder hingewieſen haben ſoll. Dieß

iſt weder als wirklicher Vorgang, noch als Bericht eines Augenzeugen zu begreifen, ſondern nur bei der Annahme, daß wir hier eine ſpätere Compilation aus verſchiedenen Urkunden vor uns haben. Nämlich die Verwechſelung der ſo ganz ähnlichen Namen war die Veranlaſſung, daß die eine Urkunde die wunderbare Waſſerbeſcheerung in die Wüſte Zin an der Grenze von Idumäa, folglich ans Ende der vierzigjährigen Wanderung verlegte, während ſie nach der andern beim Eintritt in die Wüſte Sin unweit des Berges Sinai, mithin zu Anfang des Zuges ſtattgefunden hatte; und darnach wird auch der Name Meribah von der einen da, von der andern dorthin geſetzt. Dergleichen Abweichungen in der Erzählung derſelben Begebenheit finden ſich häufig bei den Geſchichtſchreibern, und die wahre Urſache iſt, „daß die Nachrichten mehrentheils zuerſt mündlich durch Tradition fortgepflanzt werden, da ſie denn eine verſchiedene Geſtalt bekommen. Dann kommen die Geſchichtſchreiber hinterher und erzählen die Sachen, ein jeder, wie er ſie aus ſeiner Ueberlieferung gehört oder gedeutet hat: und ſo wird eine und dieſelbe Begebenheit nicht weniger ſchriftlich als mündlich mit ſehr verſchiedenen Umſtänden berichtet, auch wohl von einem jeden nach ſeiner Weiſe ausgeſchmückt. Geräth nun ein ſpäterer Geſchichtſchreiber über ſolche verſchiedene Urkunden und nimmt ſich nicht wohl in Acht, ſo kann er leicht aus Ermangelung gebrauchter Beurtheilungskraft eine und

dieſelbe Begebenheit als zwo verſchiedene angeben. Dergleichen hatten wir ſchon oben bei der Geſchichte von Abimelech bemerkt, welche die eine Urkunde von dem Abraham und ſeiner Sara, die andere von Iſaak und ſeiner Rebekka erzählt haben mochte, unſer Geſchichtſchreiber aber von beiden erzählt. Er macht es faſt wie unſere Harmoniſten der vierfachen Evangelien, die durch die Verſchiedenheit der berichteten Umſtände von einer und derſelben Begebenheit gemüßigt ſind, aus einer zwei, ja drei zu machen, weil ſie ohne Verwerfung bald dieſer bald jener Nachricht nicht zu harmoniren ſind. Allein die Harmoniſten ſind blos aus Noth, vermöge ihrer Hypotheſe von der göttlichen Eingebung bei allen vier Evangeliſten, gezwungen, manche Dinge zu verdoppeln. Unſer Geſchichtſchreiber ſcheint aus Schwachheit ſeiner Einſichten doppelt zu ſehen was in der That eins war, oder vielleicht von Begierde nach dem Wunderbaren hingeriſſen, lieber mehr als weniger Wunder angenommen zu haben.“ [1]) Reimarus hätte aus den Evangelien ſelbſt, nicht blos aus den Harmoniſten, genau ähnliche Fälle anführen können: wovon ich nur an die doppelte Speiſungsgeſchichte erinnern will. Uebrigens ſteht in der Behandlung dieſer Doppelerzählung die neuere Kritik noch ganz in den Fußtapfen unſeres Reimarus, indem

---

[1]) I. Thl., III. Buch, III. Kap. Bei Riedner, XXII, 430—452.

z. B. Ewald die Erzählung 4 Mos. 20 dem von ihm sogenannten Verfasser des Buchs der Ursprünge, die 2 Mos. 17 aber einem Andern, den er den vierten Erzähler nennt, die Zusammenstellung beider endlich einem spätern Sammler zuschreibt. [1])

15.

Die Gesetzgebung auf dem Sinai betreffend, dreht sich die Kritik von Reimarus um den Widerspruch, den auch noch die neueste Geschichtschreibung in die Worte zusammenfaßt: „Während Jehovah's Herrlichkeit sichtbar auf Sinai thronte und sich in Donner und Blitz und Posaunenstößen verkündete, könne unmöglich das Volk und Aaron an seiner Spitze nach einem Bilde Gottes verlangt und dasselbe angebetet haben." [2]) Und zwar nachdem so eben Gott den Bilderdienst aufs strengste untersagt hatte, und andererseits das Volk vor der furchtbaren Erscheinung überzeugt und erschrocken zurückgeflohen war. Beides zugleich kann nicht wahr sein: der Abfall kann mit der Erscheinung des Herrn und mit der Ueberzeugung des Volks von der Göttlichkeit der Erscheinung nicht zusammenbestehen; das eine oder das andere muß auf-

[1]) Geschichte des Volkes Israel, II, 252 f.
[2]) Duncker, Geschichte des Alterthums, I, 212 Anm.

gegeben werden. Da nun, schließt Reimarus, der Abfall des gesammten Volks von dem Gesetze Mose's zur Abgötterei eine Thatsache ist, so kann Alles, was von der Erscheinung der Herrlichkeit des Herrn bei der Gesetzgebung und von der Flucht des Volks vor derselben erzählt ist, nicht wahr, sondern muß „von einem spätern Geschichtschreiber ohne Ueberlegung ersonnen sein". Daß doch auch Moses selbst schon „einen Spuk getrieben", der dem Volk eine Gotteserscheinung vorgaukeln sollte; daß er vielleicht „durch Anzündung der Gebüsche auf dem Berge ein Feuer gemacht, dabei einen starken Knall durch eine Art Schießpulver erregt, und durch ein Sprachrohr mit seinem getreuen Josua laut gesprochen, daß man's im Lager hören können": dazu ist er dem Reimarus nicht etwa zu gut, sondern das Mittel zu verkehrt, weil zu sehr der Entdeckung ausgesetzt, als daß er ihm dasselbe zutrauen möchte.

Um so vollständiger weiß Reimarus die andere Seite, den Abfall des Volks und Aaron's Betheiligung daran (2 Mos. 32) pragmatisch zu erklären. Aaron, der sich auch später noch nebst seiner Schwester Mirjam auf Mose's Ansehen eifersüchtig zeigte, der mithin so wenig als die Schwester an dessen göttliche Sendung glaubte (4 Mos. 12), wollte seine lange Abwesenheit auf dem Berge benützen, um ihn aus dem Sattel zu heben. Bei der Neigung des Volks zum ägyptischen Apisdienst konnte er kein besseres

Mittel dazu finden, als daß er daſſelbe von der ihm durch Moſes aufgedrungenen neuen Art der Gottesverehrung losmachte und den Thierdienſt wieder einführte. „Wenn Moſes nicht bei Zeiten wiedergekommen wäre und den Anſchlag durch ſeine Gegenwart geſtört hätte, wer weiß, was ihm auf dem Berge widerfahren wäre? Er konnte da in aller Stille beiſeite geſchafft werden, wie er denn auch endlich auf einem andern Berge aus der Welt gekommen, ohne daß ein Menſch erfahren konnte, wo ſein Körper geblieben wäre.“ Allein er erfährt noch bei Zeiten von der Sache (dem Geſchichtſchreiber zufolge begreiflich durch Gott ſelbſt), eilt herunter, durchſchaut ſchnell den Anſchlag, und ergreift das einzige Mittel, das ihm übrig war: er thut Alles, um ſeinen Bruder durch deſſen eigenes Intereſſe an ſich zu knüpfen.

Reimarus meint ihn mit dieſem ſprechen zu hören: „Was er doch für eine Thorheit begangen habe? Ob ſie ſich denn einander vor dem Volke wollten zu Schanden machen? Ob ſie nicht beide ihr Anſehen verlieren müßten, wenn einer des andern Grundgeſetze verrichten wollte? Ob es nicht beſſer wäre, wenn ſie unter ſich eins blieben und die Herrſchaft im Geiſtlichen und Weltlichen unter ſich theilten? Wenn er ihm nicht zuwider wäre, ſo könnte er (Moſes) ja leicht ſolche Geſetze geben, dadurch ihm und ſeinen Nachkommen vermittelſt des Prieſterthums alle Macht, Ehre und Reichthümer, die er nur wünſchen möchte, in vollem

Maße zuſtrömten. Da er aber einmal die ganze Sache verdorben hätte, ſo müßte er ſie auch wieder gut machen und die einmal gegebenen Geſetze durch Schrecken unter dem Volke behaupten helfen.“ Auch die Leviten muß Moſes durch ähnliche Verſprechungen gewonnen haben, und nun richteten dieſe, fortan ſeine dienſtwilligen Schergen, auf ſein Geheiß unter dem Volke ein Blutbad an. „Behüte Gott, welche wilde, unmenſchliche Wuth! Das iſt Gottes Weiſe nicht, die Religion durch Schwert und Blutvergießen zu pflanzen.“

Doch waren nun „die beiden Herrn Brüder“ wieder einig, und auch die endloſen Ceremonien, mit denen Moſes weiterhin das Volk beſchwerte, hatten einzig die Abſicht, es der Prieſterſchaft dienſtbar und zinsbar zu machen. Von jetzt an mußte er ja alle ſeine Einrichtungen und Verordnungen auf ſeines Bruders Habſucht und Ehrgeiz berechnen. Er durfte nicht wagen, ein ordentliches Regiment einzuſetzen, damit der Hoheprieſter Alles in Allem bliebe, und er mußte dieſem und der geſammten Prieſterſchaft übermäßige und für das Volk unerſchwingliche Einkünfte ausſetzen. Dabei ſorgte er für ächte Religioſität und Sittlichkeit nur ſchlecht. Außer den paar Worten von moraliſchen Pflichten und Verbrechen (im Dekalog) gab er kein Lehrbuch von der Erkenntniß und innern Verehrung Gottes; kein Geſetz für Anlegung von Schulen und Synagogen, worin die wahre Religion unter dem heranwachſenden Geſchlecht gepflanzt würde;

keinen Befehl, daß die Prieſter und Leviten ſich im Lande vertheilen und an jedem Orte für ihre überflüſſigen Einnahmen das Lehramt führen ſollten.

Ueber ein Angeld für den habſüchtigen Prieſter hatte er glücklicherweiſe ſogleich zu verfügen. Von dem goldenen Kalbe heißt es, Moſes habe es verbrannt und den Staub in Waſſer dem Volke zu trinken gegeben (2 Moſ. 32). Allein Reimarus kann ſich der Muthmaßung nicht entſchlagen, daß Moſes den artigen Klumpen Gold ſeinem Bruder Aaron zur Belohnung ſeiner Heldenthat geſchenkt, und dem Volke nur die Kretze oder einige Raſpelſpäne davon zum Beweiſe ſeiner Vernichtung gegeben habe.

Die auch nach der Geſetzgebung ſich immer wiederholenden Empörungen gegen Moſe, die jedesmal blutig und mit Hülfe der Leviten gedämpft werden mußten, die häufigen Vorwürfe, die ihm gemacht wurden, der Kleinmuth und die Reue aus Aegypten gezogen zu ſein, worein das Volk immer wieder zurückfiel, beweiſen nach Reimarus, daß ſämmtliche damals lebenden Iſraeliten von all den Wundern, mit denen der Erzähler die Geſchichte Moſe's ſchmückt, „nicht das Geringſte geglaubt, ſondern vielmehr ſein Vorgeben göttlicher Erſcheinungen und Befehle für eine Erfindung ſeiner Herrſchſucht angeſehen haben". Daher kam es, daß ſie ihm in ſein angeblich glänzendes Angeſicht bald wieder kecklich ſchauten, ja ihm recht derbe Wahrheiten darein ſagten. „Wo war denn

nun Glanz und Reſpect? Doch transeant hæc cum cæteris figmentis."

Dabei zeigte ſich Moſes zwar entſchloſſen genug, innere Empörungen mit Liſt und Grauſamkeit mittelſt ſeiner levitiſchen Leibwache zu unterdrücken; aber wo es zur förmlichen Schlacht gegen auswärtige Feinde kam, machte er ſich beiſeite und ließ Joſua für den Riß ſtehen. So entwich er bei dem Angriff der ſtreitbaren Amalekiter auf einen Berg (2 Moſ. 17, 8 ff.), und wie der Kampf noch leidlich genug abgelaufen war, wußte er ſich aus ſeiner Feigheit noch ein Verdienſt zu machen. „Er hat doch noch das Beſte dabei gethan: er hat für ganz Iſrael gebetet, und daß ſie zuweilen unterlegen, iſt blos daher gekommen, weil er die Hände vor Müdigkeit nicht ſtets hoch aufzuheben vermocht, und ſich daher dieſelben hat müſſen unterſtützen laſſen."

Daß es das in dem zweimaligen Schlagem an den Felſen bewieſene Mißtrauen gegen Gott geweſen, um deſſenwillen Moſes noch in der Wüſte habe ſterben müſſen, iſt nach Reimarus ein leerer Vorwand, hinter dem etwas ganz anderes ſteckt. Die Unzufriedenheit mit Moſe's hartem Regiment, das doch zu dem vorgeſpiegelten Zwecke der Eroberung Kanaans nicht führte, ſtieg immer höher; man fing an, ſeine Geſetze zu mißachten; vielleicht mißglückte einmal ein angekündigtes Wunder, wovon man in dem wiederholten Schlagen an den Felſen eine Spur finden kann, allzu

augenſcheinlich; vielleicht drängte auch Joſua, der nicht lebenslänglich das Beſte thun, und doch mit einer untergeordneten Stellung vorlieb nehmen wollte. Wenn die Sache einmal ſo ſteht, iſt nichts beſſer, als daß einer reſignirt. Das that nun Moſes unter dem Vorgeben, er werde jetzt ſterben, beſchloß aber ſeine Tage anderwärts in der Stille.

„Moſes", ſo formulirt Reimarus ſein Endurtheil über denſelben, „mag immerhin bei der Nachwelt von Vielen für einen großen Geſetzgeber geachtet worden ſein; er mag unter anderm manches Wahre und Gute gelehrt und geordnet haben. Das wollen wir nicht leugnen." Aber ſelbſt das Wahre und Gute ſeines Geſetzes iſt völlig innerhalb der Schranken der natürlichen Vernunft und im Geringſten kein Beweis einer höheren Offenbarung. Die Wunder, die von ihm erzählt werden, ſind voll innern Widerſpruchs; das Zeugniß der Mitlebenden iſt gegen ihn; ſeine Religion enthält nichts von übernatürlichen Geheimniſſen, nicht einmal die Lehre von der Unſterblichkeit und Vergeltung (wovon ſpäter), und Gott wird darin Vieles beigemeſſen, was ſeiner unwürdig iſt. Das Moraliſche des Geſetzes iſt kurz und unzulänglich; die levitiſchen Gebräuche unnütz und läſtig; die politiſche Einrichtung führt zur Anarchie. Moſe's eigene Handlungen ſind voll Grauſamkeit, vielfach gegen Natur- und Völkerrecht: ein Mann dieſer Art iſt

(was zu beweiſen war) kein göttlicher Bote einer ſelig-machenden Offenbarung geweſen.[1])

Dieß iſt allerdings bewieſen; die weiteren Vorwürfe aber, die Reimarus dem Moſes als Menſchen und Geſetzgeber macht, rühren zum größern Theile daher, daß er mit ſeiner Kritik auf halbem Wege ſtehen geblieben iſt, d. h. nach der moraliſch-pragmatiſchen Kritik des Mannes und ſeines Werkes nicht ſofort auch die Berichte über ihn einer hiſtoriſchen Kritik unterworfen, oder doch dieſe nicht folgerichtig durchgeführt hat. Wäre dieß von ihm geſchehen, ſo würde ſich ergeben haben, daß wir in Moſes, wie er in den nach ihm benannten Büchern erſcheint, weniger eine geſchichtliche Geſtalt, als das Ideal einer ſpätern Zeit haben, die, nicht zufrieden, den erſten Anſtoß und allenfalls die einfachſten Grundgedanken des iſraelitiſchen Religions- und Staatsweſens von ihm herzuleiten, vielmehr das Geſetz in der Ausführlichkeit ſeiner Beſtimmungen, die es erſt in der ſpätern Königszeit erhielt, ſchon von Moſes ſelbſt gegeben, und als Gegenſtück davon die Neigung des Volks

[1]) Die Geſchichte Moſe's handelt Reimarus ab im ganzen III. Buch des I. Theils ſeiner Schutzſchrift, wovon vier Kapitel bei Niedner, XXII, 380—494, gedruckt ſind, womit der durch Dr. Kloſe beſorgte Abdruck ſchließt; das fünfte Kapitel iſt, wie alles Folgende, bis jetzt nur im Manuſcript vorhanden, nach dem wir von hier an citiren. Vgl. indeß auch die Uebrigen ungedruckten Werke des Wolfenbüttelſchen Fragmentiſten, §. 16—58, S. 39—158.

zum Stierdienst, die nicht selten auch von Priestern gefördert wurde, schon damals unter Aaron zu Tage getreten sein ließ, das Leben und Wirken Mose's mit Wundern umgab, aber auch mit Zügen eines religiösen Fanatismus ausstattete, wie er der Priester- und Prophetenschaft viel späterer Zeiten eigen war.

16.

In der Geschichte Josua's hebt Reimarus vor Allem hervor, wie unbegründet die Ansprüche der Israeliten auf das Land Kanaan, wie unverträglich mit dem vorgeblich göttlichen Befehl ihr völkerrechtswidriger Angriff, ihr unmenschliches Verfahren mit den Bewohnern gewesen. Wie ein reißendes Raubthier habe Josua die unschuldigen Leute ex jure bestiali angefallen. Gottes Art sei es nicht, Abgötterei durch Vertilgung der Menschen zu strafen; besondere Gräuel haben die Kanaaniter nicht gehabt, und bald seien ja die Israeliten selbst noch viel abgöttischer als sie geworden.

Zur Rechtfertigung des göttlichen Befehls an die Israeliten, die Bewohner Kanaans auszurotten, beruft man sich auf die geschichtliche Nothwendigkeit, wornach versunkene und verkommene Völker gegen frische, entwickelungskräftige unterliegen und selbst verschwinden müssen; man erinnert, daß die großen Kämpfe

in Bewegung gerathener Völkerschaften nicht nach dem Maßstabe des gewöhnlichen Rechts zu bemessen seien.[1]) Ganz wohl: im ordentlichen, natürlichen Lauf der Geschichte ist es nicht anders, und man muß sich darein ergeben. Aber wo Gott einmal übernatürlich eingriff, da mußte er, da ihm physisch jedes Mittel freisteht, nach dem moralisch-unanstößigsten greifen, also im gegenwärtigen Falle, wenn er die Israeliten durchaus in Kanaan haben wollte, den Ureinwohnern des Landes lieber den Trieb der Auswanderung nach einem noch unbesetzten Erdfleck, und hätte er diesen erst schaffen müssen, in die Seele geben, als daß er einen Vertilgungskrieg anordnete, der sein erwähltes Volk auf lange hin entmenschen, der Nachwelt aber für alle Zeit Aergerniß geben mußte.

Weiter stellt sich nun aber im ganzen Verlaufe von Josua's Geschichte der Widerspruch hervor zwischen der vorgegebenen göttlichen Wunderhülfe und dem mangelhaften Gelingen der Eroberung. Er konnte manche Städte nicht einnehmen, weil sie zu feste Mauern hatten, manche Völker nicht bezwingen, weil sie eiserne Wagen hatten. „Wie kann das", fragt Reimarus, „mit den Wundern bestehen, da er anfäng-

[1]) Ewald, Geschichte des Volks Israel, II, 307. Freilich nur in dem Sinne, daß in Erkenntniß dieser Wahrheit ein von den Ereignissen schon etwas fern lebender Erzähler die Eroberung Kanaans auf einen unmittelbaren Befehl Gottes habe zurückführen können.

lich die Mauern der festen Städte umbläset und Sonne und Mond stillstehen heißt? Warum bläst er nicht wenigstens ein Loch oder Bresche in die Mauern der übrigen Städte zum freien Eingang? Warum heißt er nicht statt der Sonne die verwünschten Sichelwagen stillestehen? Wenn dergleichen Wunder, als uns erzählt sind, wirklich geschehen wären, so hätte ja nichts die Eroberung des ganzen Landes aufhalten können, und Josua wäre in einem einzigen Jahre damit fertig geworden. Die Einwohner würden von selbst aus Schrecken solchem göttlichen Sieger die Thore eröffnet haben, oder davon gelaufen sein."

Dabei weiß Reimarus in den einzelnen Wundergeschichten den Erzähler auf Widersprüchen zu ertappen, die seine Glaubwürdigkeit aufheben. Der Erzähler sagt, daß die Mauern Jericho's vor dem Posaunenschall der Israeliten gefallen seien; er sagt, daß das Haus der Rahab auf der Mauer gestanden, und er sagt, daß beim Einzug in die Stadt die Israeliten in dieses ihr Haus gegangen seien, um sie mit den Ihrigen herauszuführen (Jos. 6). Wie konnte denn das auf die Mauer gebaute Haus noch stehen, fragt Reimarus, nachdem die Mauern eingefallen waren? „Oder sollte diese Eine Ecke der Mauer stehen geblieben sein, so müßten wir ein neues Wunder erdenken, wodurch dieser kleine Theil gestützt wurde; auch hätte es der Verfasser sagen müssen, wenn er daran gedacht hätte."

Die Geſchichte vom Sonnenſtillſtand (10, 12—15) bedarf nach Reimarus faſt keiner ernſtlichen Reflexion. „Denn nachgerade fangen auch die Herren Theologi ſelbſt an, ſich ſolcher Ungeheuer, welche die ganze Natur umkehren, zu ſchämen. Sie begreifen wohl, daß es mit der geſammten Bewegung der großen Weltkörper ein wenig mehr zu bedeuten habe, als wenn einer den Perpendikel ſeiner Uhr einen Tag wollte ruhen laſſen, und daß es Allem, was Odem hat, das Leben koſten würde, wofern dieſes perpetuum mobile nur einen Augenblick ruhete.“ Doch weiſt ja dießmal der Erzähler ſelbſt auf eine dichteriſche Quelle hin. „Wenn die Iſraeliten in der Schlacht bei Gibeon von dem Schein der niedergehenden Sonne und des aufgehenden Mondes einen ſo heitern Abend und helle Nacht gehabt, als ob der Tag noch über ſeine Zeit fortwährte, ſo war es für einen orientaliſchen Poeten nicht zu kühn, der Begebenheit einen ſolchen Schwung zu geben, als ob Joſua Sonne und Mond geheißen hätte ſtilleſtehen. Aber indem der Verfaſſer dieſe Vorſtellung aus Liebe zum Wunderbaren wörtlich nimmt, ſo hat er aus dem Gedichte eine Geſchichte gemacht, die wir als vernünftige Menſchen von ihrer theatraliſchen Einkleidung wieder befreien müſſen.“ [1])

---

[1]) I. Thl., IV. Buch, I. Kap. Uebrige ungedruckte Werke, §. 59—65, S. 158—174.

An den sogenannten Richtern ist es dem Reimarus ein Leichtes zu zeigen, daß Männer ihrer Art wohl von dem Gotte, wie sich ein alter Hebräer, aber nicht von dem, wie ihn das achtzehnte Jahrhundert sich dachte, haben gesandt sein können. Weder Gideon, der verschmitzte politicus, noch der blutgierige Jephtha, noch Simson, der „saubere Held", bestehen die Probe. Dabei macht aber Reimarus besonders auf die übeln Folgen aufmerksam, welche in der Richterzeit die Hierarchie für das Wohlergehen des gemeinen Wesens hatte. „Es war beständige Maxime der Priesterschaft, um ihr königliches Priesterthum zu behaupten, keine weltliche Regierung aufkommen zu lassen, und wenn sie aufgekommen war, sie durch Spaltungen, Empörungen, Verschwörungen und innerliche Kriege zu schwächen." Daß Gott selbst unmittelbarer König in Israel sei, war ein eitles Vorgeben; denn da müßte er Gutes und Böses unmittelbar und übernatürlich sofort belohnt und bestraft haben, was er doch nicht that. Die Art, wie er bisweilen eingegriffen haben soll, würde einem menschlichen Regenten, wenn sie von einem solchen erzählt wäre, den Ruf des bösartigsten und noch dazu unvernünftigsten Tyrannen zuwege bringen. Dieß sagt Reimarus in Bezug auf die Erzählung am Schlusse des Buchs der Richter, wo Gott, statt eine Schandthat der Bewohner von Gibea unmittelbar an den Schuldigen zu bestrafen, auf wiederholtes Befragen zu dreienmalen die

übrigen Stämme gegen den Stamm Benjamin hetzt, bis dieser beinahe ausgerottet, und auch jene bedeutend geschwächt sind. An diesem verkehrten Lauf der Sache kann man, nach Reimarus' Urtheil, keine göttliche Leitung, sondern nur das Treiben eines „herrschsüchtigen, dummen Priesters sehen, der Gottes Namen mißbraucht".

Als nach Eli's Tode die Philister den Israeliten die erbeutete Bundeslade zurückgaben, brachten sie dieselbe auf das Gebiet von Bethsemes, dessen Bewohner das Heiligthum mit Freuden empfingen, aber „weil sie die Lade Jehova's angeschaut", von ihm zu fünfzig Tausenden erschlagen wurden (1 Sam. 6, 19). „Was hatten doch", fragt hier Reimarus, „die armen Bethsemiten, die sich ja so herzlich über die Wiederkunft der Bundeslade gefreut hatten, dadurch verschuldet, daß sie dieselbe sahen? War es im Gesetz verboten, sie anzusehen? Was man auch zur Erklärung eines so schrecklichen Strafgerichts ersinnen möchte, das wird doch nimmer zureichen, ein solches Exempel der außerordentlichen Macht Gottes mit seiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit zusammenzureimen. Dergleichen Wunder machen sich selbst und auch die übrigen, welche damit verknüpft sind, verdächtig. Man ehret Gott mehr damit, wenn man sie nicht glaubt, als wenn man sich vermöge ihrer angenommenen Wahrheit ein Schreckbild eines grausamen mächtigen Wesens aus ihm macht."

In den letzten Abschnitten des Buchs der Richter fällt dem Reimarus die mehrmals wiederkehrende Bemerkung auf, daß zu der Zeit kein König in Israel gewesen und Jeder gethan habe, was ihm recht däuchte (Richt. 17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25). Da diese Bemerkung offenbar die Trostlosigkeit der öffentlichen Zustände jener Zeit als Folge des Mangels an einen König darstellen will, so können sie in einem Buche, das in andern Theilen, besonders in der Geschichte Gideon's, dem Königthum nicht günstig erscheint, befremden. „Daher bin ich", sagt Reimarus, „auf die Muthmaßung gekommen, daß diese Reflexion, welche eigentlich nicht zu der Geschichtserzählung gehört, anfänglich eine Randglosse eines vernünftigen Menschen späterer Zeit möchte gewesen sein, die endlich in den Text gekommen ist." [1]) Auch hier hat Reimarus mit richtigem Takte der neuern Kritik vorgefühlt, welche den letzten Theil des Buchs der Richter Kap. 17—21 einem frühern, in der ersten bessern Königszeit lebenden Verfasser, den Theil vom Kap. 3, 17 bis Kap. 16 aber einem spätern, dem entarteten Königthum abgeneigten Schriftsteller zuschreibt. [2])

---

[1]) I. Thl., IV. Buch, II. Kap. Vgl. Uebrige ungedruckte Werke, §. 66—74, S. 174—197.

[2]) S. Ewald, Geschichte des Volks Israel, I, 186 ff.

17.

In Samuel ſieht Reimarus das hierarchiſche Beſtreben, im Intereſſe der geiſtlichen Herrſchaft das Aufkommen eines ſtarken weltlichen Regiments zu hindern, ganz beſonders verkörpert. Und in der That, wenn wir ſeine Geſchichte ſo nehmen, wie ſie im erſten Buch Samuel's vor uns liegt, ſo iſt, die kirchliche Auffaſſungsweiſe einmal aufgegeben, dem Urtheil von Reimarus nicht wohl zu entgehen. Eine mildere Anſicht iſt auch hier nur auf dem Wege der Kritik zu erreichen: nur wenn wir die verſchiedenen durcheinander geworfenen Erzählungsſchichten ſondern, läßt ſich dem Manne gerechter werden. Das wird aber immer nur auf Koſten der Beſtimmtheit des geſchichtlichen Bildes, durch Aufgeben mancher einzelnen Züge, möglich ſein. Schwerlich wird, wer noch ſo viel, wie etwa Ewald, als hiſtoriſch feſthält, ſeinem günſtigen Urtheil über Samuel beipflichten können.

So wie die Erzählung liegt (und an eine kritiſche Auflöſung derſelben hat Reimarus gerade hier am wenigſten gedacht) fällt ſchon von vorne herein eine grelle Ungleichheit in die Augen. Eli hat zu Söhnen und Stellvertretern zwei böſe Buben, die allen Unfug treiben, ohne von ihrem altersſchwachen Vater ernſtlich gerügt zu werden: darüber wird er und ſein Haus vom Herrn verworfen (1 Sam. 2, 22—36). Der

alternde Samuel hat zwei Söhne und Nachfolger ganz des gleichen Gelichters, die er ebenfalls schalten läßt. Aber wie sich das Volk über sie beklagt und einen König verlangt, der Ordnung schaffe, so nimmt dieß Jehovah so übel, daß er in den Söhnen Samuel's sich selbst verworfen achtet (1 Sam. 8, 1—7). „War denn", fragt Reimarus mit Recht, „solche böse Buben verwerfen und Gott verwerfen einerlei?" Sofort macht Samuel dem Volke eine Beschreibung davon, wie es ein König treiben werde (8, 9—18); aber die Beschreibung ist höchst einseitig und böswillig. Sie verschweigt alles Gute, was die wohlgeführte königliche Gewalt wirken kann, und macht auf der andern Seite zu Beschwerden, was keine sind, oder stellt den möglichen Mißbrauch dieser Macht als ein Recht und beständige Gewohnheit der Könige vor.

Sieht man, wie widerwillig und zögernd Samuel dem Verlangen des Volks nach einem Könige sich fügt, und liest nachher das Bekenntniß des Erwählten, aus dem kleinsten Geschlechte des schwächsten Stammes zu sein (9, 21), so ist die Vermuthung keineswegs so elend und aberwitzig, wie Ewald sie findet[1]), daß der Prophet absichtlich einen solchen ausgewählt habe, den er hoffte in seiner Botmäßigkeit behalten zu können. Sie fällt weg, wenn man mit Ewald die ganze Geschichte von dem Sträuben Samuel's gegen die Auf-

[1]) Geschichte des Volks Israel, III, 64.

ſtellung eines Königs, Kap. 8 und 12, als unhiſtoriſche Zuthat eines ſpätern Erzählers betrachtet; eine kritiſche Sonderung, die aber, wie geſagt, dem Reimarus hier nicht in den Sinn gekommen iſt.

Verdächtig iſt dieſem ſofort auch das, daß Samuel, nachdem er für ſich bereits den Saul zum König erkoren und geſalbt hat, hernach vor dem Volke noch das Loos befragt, das, wie wenn noch nichts entſchieden wäre, ſtufenweiſe, immer engere Kreiſe beſchreibend, den Saul trifft. Daraus glaubt Reimarus ſchließen zu dürfen, „daß das Loos nur pro forma gebraucht werden, indem es ſo habe eingerichtet werden können, auf denjenigen zu fallen, der ſchon vor der Loſung auserſehen war". Man entgeht dieſer Folgerung, wenn man in Kap. 10, 17—25 einen andern Erzähler, als in Kap. 9, 1 bis 10, 16, und in der Erloſung nur eine Variation zu der Salbungsgeſchichte ſieht[1]): aber auf dieſen Standpunkt hat ſich Reimarus ſo wenig als die kirchlichen Ausleger geſtellt.

Daß auf die glänzende Bewährung des neuen Königs durch den Sieg über die Ammoniter unſere Erzählung unmittelbar die Abdankungsrede Samuel's mit neuen Vorwürfen gegen das Verlangen des Volks nach einem König folgen läßt (Kap. 12), iſt abermals ein höchſt ungünſtiger Umſtand, der den Reimarus

[1]) Wie Duncker, Geſchichte des Alterthums, I, 286 f. Anm.

zu der Bemerkung veranlaßt: „Samuel möchte wohl lieber gesehen haben, daß Saul wäre geschlagen worden und die Jabesiter beide Augen darüber verloren hätten (s. Kap. 11, 2), als daß seine Creatur ihm mit einemmal so über den Kopf steigen sollte. Unter dem Schein, als wollte er Saul's Regiment bestätigen, ruft er nun das Volk nach Gilgal"; aber was war das für eine Bestätigung, wenn er diesen die Sache so verstellte, „als ob ihnen der neue König von Gott nur im Zorn gegeben, und die Wahl eines Königs an sich eine große Sünde wäre?" Heute erkennt Jedermann in der Abdankungsrede Kap. 12 denselben spätern Verfasser, wie in der Erzählung von der übel aufgenommenen Königsforderung Kap. 8, und macht also für den darin dem Königthum bewiesenen übeln Willen zunächst nur diesen und nicht den Samuel verantwortlich; von dem wir darnach freilich um ein gutes Stück weniger wissen, als wir bei unkritischer Hinnahme der biblischen Erzählung zu wissen meinten.

Das offene Zerwürfniß zwischen Samuel und Saul trat dieser zufolge dadurch ein, daß letzterer mit dem Opfer sieben Tage auf den ersteren warten sollte, endlich aber durch die Annäherung des Feindes gedrängt, selbst zum Opfer schritt (13, 8 ff., vgl. 9, 8). Hier findet Reimarus schon die Forderung Samuel's unbillig. „Soll ein König in Gegenwart der Feinde sieben Tage auf die Ankunft eines Opferpriesters

warten, dem es aus Eigenſinn gefällt, des Königs Geduld auf die Probe zu ſtellen?“ Dennoch wartet Saul auf den „Herrn Samuel“. Aber dieſer bleibt abſichtlich länger aus, um einen Vorwand gegen den König zu bekommen. Und als nun Saul ohne ihn (doch durch den Feldprieſter, meint Reimarus) das Opfer darbringt, „kommt Samuel, recht als wenn er blos deßwegen ſo lange gewartet und auf der Lauer geſtanden, daß er nur einen Vorwand nehmen könnte, ſeinen Groll wider den König auszulaſſen. Welche unbändige Herrſchſucht und Bosheit gegen den König in Gegenwart des ganzen Volks!“ Ich weiß nicht, was gegen dieſe Vorwürfe, wenn man die Erzählung geſchichtlich nimmt, ohne doch den kirchlichen Standpunkt, auf welchem des Propheten Stimme Gottes Stimme iſt, feſtzuhalten, mit Fug vorgekehrt werden kann. Ewald's Verſuch wenigſtens, das Benehmen Samuel's zu rechtfertigen, ſcheint mir nicht gelungen. Er ſelbſt muß zugeſtehen, „daß Saul keineswegs die prophetiſche Stimme als ſolche verachtet, oder ſich von ihr ganz unabhängig habe machen wollen“. Aber kein wahrer Prophet habe billigen können, daß der König in ſeiner Leidenſchaft „auch das Unantaſtbare angetaſtet habe.“[1]) Was ſoll hier das Unantaſtbare ſein? Das ausdrückliche Verbot Samuel's? das ſich aber in Folge unerwarteter Um-

[1]) Geſchichte des Volks Iſrael, III, 62.

stände (denn ein feindlicher Einfall war ursprünglich bei demselben entfernt nicht in Aussicht genommen) als unpraktisch, ja verderblich ausgewiesen hatte. Oder sollte Saul sich überhaupt nicht anmaßen, selbst zu opfern? Aber daß er geopfert, wird später von David ohne Arges berichtet, und wenn man dabei die Vermittelung von Priestern hinzudenkt, so hat Reimarus ein Recht, dieß auch in unserem Falle zu thun; wodurch dann der Vorwurf des Eingriffs in die Rechte des Priesterthums sich von selbst erledigt.

An dem Kriege gegen die Amalekiter, in welchen sich Saul hernach durch Samuel schicken läßt (Kap. 15), nimmt Reimarus schon des dafür angegebenen Grundes wegen Anstoß. Sie sollen nicht blos bekriegt, sondern mit Weib und Kindern, ja selbst mit allem Vieh ausgerottet werden, weil „sie sich Israel in Weg stellten, als es aus Aegypten zog". Ein schöner Vorwand! „Die Sache war vor undenklichen Zeiten (vor bald 400 Jahren) von den Vorfahren dieser Amalekiter geschehen", und zwar in ganz erlaubter Abwehr eines fremden räuberischen Volks von ihren Grenzen. „Nun sollen aber die Ur-Urenkel darum bekriegt und ausgerottet werden." Allerdings hatte schon Moses einen Vertilgungskrieg gegen Amalek vorgeschrieben (2 Mos. 17, 14 f.); aber „ein ewiger Krieg unter Nationen ist etwas Barbarisches, und weder Mosis Gesetz, noch Samuel's Befehl an Saul können göttlich gewesen sein, weil beides wider alles Natur- und Völkerrecht

lief". Daß Saul das brauchbare Vieh des Feindes dem Volk als Beute überließ, war vernünftiger als Samuel's Gebot, es zu vernichten, und daß er den gefangenen König im Triumphe mit sich führte, dadurch sorgte er für seinen Ruhm; allein da er sich einmal durch den Priester hatte in den Krieg schicken lassen, hatte er schon das Spiel verloren, und wie er sich gar auf Abbitte legte, wurde der Andere nur noch trotziger. „So entbindet zuletzt dieser Papst alles Volk von dem Gehorsam gegen den König, weil dieser ihm nicht in allen Stücken schlechterdings gehorcht hatte", und die Päpste des Mittelalters haben nicht ermangelt, sich ihn hierin zum Vorbilde zu nehmen. Wenn Ewald dieser Auffassung Samuel's dadurch Schach bietet, daß er ihn vielmehr mit Luther vergleicht [1]), so ist jedenfalls die erstere Auffassung durch die biblische Erzählung, wenn man sie für geschichtlich gelten läßt, besser begründet, als die entgegenstehende sich auf das, was bei kritischer Sichtung der Berichte übrig bleibt, begründen lassen möchte.

Beiläufig macht Reimarus noch auf den Widerspruch aufmerksam, der darin liegt, daß, da es doch gleich nachher heißt, die Wahl Saul's zum Könige

---

[1]) Geschichte des Volks Israel. II, 548. Sehr richtig findet aber Ewald in Kap. 13 und 15 nur zwei verschiedene Darstellungen der Entstehung des Zerwürfnisses zwischen prophetischer und königlicher Gewalt. A. a. O., III, 52 f.

habe Jehovah gereut, hier Samuel zur Bekräftigung deſſen, daß Gott das Reich von Saul geriſſen habe, verſichert, Gott ſei nicht ein Menſch, daß ihn etwas gereue (15, 29. 35). „Es gereuet Gott nicht", fragt Reimarus; „was denn? Daß er Saul verwerfen. Warum verwirft er ihn denn? Weil ihn ſeine Wahl gereuet. Das heißt alſo ſo viel: es ſolle Gott nicht gereuen, daß ihn ſeine Wahl gereuet habe. Hat ſie ihn aber gereuet, ſo muß man ja ſchließen, daß Gott hier ein bloßer Menſch, d. h. Niemand anders als Samuel geweſen, als welcher ſich in ſeiner Meinung betrogen, daß Saul nur dem Namen nach König ſein ſolle."

Die Aehnlichkeit mit den Päpſten vollendet ſich, wenn wir ſofort den Samuel dazu ſchreiten ſehen, dem Saul in David einen Gegenkönig gegenüber zu ſtellen (1 Sam. 16). Ewald freilich leugnet geradezu, daß „die prophetiſche Macht (in Samuel) die Könige durch ſolche Waffen bekämpft habe, wie die pfiffigen Päpſte des Mittelalters unſere beſten Kaiſer zu ſchwächen und zu vernichten befliſſen waren" [1]); dafür ſieht er aber in der Erzählung von der Salbung David's durch Samuel nur eine „höhere Darſtellung", bei der es lediglich auf die „reine göttliche Wahrheit" ankomme [2]): der gewöhnliche Euphemismus, wenn Ewald dasjenige

[1]) Geſchichte des Volks Iſrael, III, 65.
[2]) A. a. O., S. 87.

bezeichnen will, was unumwunden redende Menſchen unhiſtoriſch nennen.[1])

18.

In der Geſchichte David's findet Reimarus gleich von vorne herein eine Verwirrung zu berichtigen, die bereits dem Bayle und Spinoza aufgefallen war. Daß Saul denjenigen, der ſchon vorher ſein Harfenſpieler und Waffenträger geweſen, bei dem Vorfall mit Goliath nicht mehr kennen ſollte, iſt auch ihm undenkbar. Doch es ſei ja „nichts Neues in der Geſchichte der Hebräer, daß das Hinterſte zuvorderſt vorgetragen werde". So läßt nun Reimarus den jungen Wagehals, deſſen Jugendleben er mit dem des Romulus bei Livius, I, 4, vergleicht, zuerſt durch den glücklichen Kampf mit dem Rieſen (Kap. 17) die Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen und dadurch die Stelle als Saul's Waffenträger und gelegentlich auch Harfenſpieler erhalten (Kap. 16, 14—23); hierauf erſt habe Samuel ſich an den vielverſprechenden Jüngling gemacht, in dem er ein geeignetes Werkzeug zum Sturze Saul's zu finden glaubte (Kap. 16, 1—13).

Daß Reimarus die Salbung David's durch Sa-

[1]) Von Samuel und Saul handelt Reimarus, I. Th., IV. Buch, III. Kap., §. 1—6. Vgl. Uebrige Werke, §. 75—81, S. 200—221.

muel geradezu als eine jener Meutereien betrachtet, durch welche so häufig in der Geschichte der Israeliten Propheten und Priester die ihnen zu stark gewordene weltliche Macht zu brechen suchten, um selbst oder mittelst ergebener Creaturen das Ruder in die Hand zu bekommen, versteht sich nach dem Bisherigen von selbst. Auch daß er Saul nicht tadelt, wenn er dem ehrgeizigen Emporkömmling, der es mit seinem Widersacher Samuel hielt, nicht traute und sich seiner zu entledigen suchte. Daß David's Absichten nicht lauter gewesen, erhelle aus seinem Betragen nachdem er vor Saul hatte flüchten müssen. Wäre er wahrhaft gottesfürchtig gewesen, so hätte er sich in irgend einem Versteck stille halten müssen, Gott vertrauend, daß der gewiß zu seiner Zeit die rechten Mittel finden würde, ihn hervorzuziehen. Statt dessen hänge er allerlei verlaufenes Gesindel an sich und werde ein Straßenräuber. „Ist nun das bei David Heiligkeit und Frömmigkeit, was bei allen Völkern Galgen und Rad verdient? Und diese Lebensart billigen und befördern die sogenannten Propheten Samuel und Gad! Hiezu gesellet sich der Hohepriester Abiathar mit seinem Leibröcklein! hiezu gibt er Befehle im Namen des Herrn! von solchem blutigen Raube läßt er sich füttern!" Was Ewald beschönigend hier bemerkt, daß David als Führer einer solchen Schaar, ohne dem König zu schaden, noch viel Nützliches für das Volk habe ausrichten, die südlichen Grenzen des Reichs gegen die Ein-

fälle und Räubereien der umliegenden Völker schützen, und sogar dem König in die Hände arbeiten können [1]), ist apologetische Salbaderei.

Daß bei solcher Lebensart David so viele Psalmen gemacht habe, darüber, meint Reimarus, könnten wir uns wundern, „wenn wir nicht aus vielen andern Beispielen wüßten, daß oft solche Menschen die größten Böswichter sind, welche am meisten singen und beten, und wenn wir nicht in eben diesen Psalmen David's den Geist einer unersättlichen Rache, Verwünschung und Grausamkeit wider seine Feinde, d. h. den König und sein Haus, erblickten". Daß übrigens auf die Ueberschriften der Psalmen nicht zu gehen, hat schon Reimarus wohl gewußt, und die spätere Kritik hat wirklich den David der Urheberschaft mehrerer gerade der häßlichsten von diesen Fluchpsalmen entlastet.

Zwei Großmuthsscenen setzt die biblische Erzählung noch in diese Periode von David's Leben. Die eine in der Höhle, wo David den Zipfel von des schlafenden Saul's Mantel, zum Zeichen, daß er ihn hätte tödten können, abschneidet; die andere, wo er sich nächtig in das Lager schleicht, und zu demselben Zeichen Saul's Spieß und Wasserbecher mit sich nimmt. Diese beiden Geschichten führt Reimarus erstlich, wie die beiden Wasserbescheerungen Mose's und die beiden Kuppeleien Abraham's und Isaak's, auf Eine zurück: „Es

[1]) Geschichte des Volks Israel, III, 111.

läßt, als wenn der Geſchichtſchreiber eine und dieſelbe Begebenheit, weil ſie verſchiedentlich berichtet war, verdoppelt hätte. Beidemal ſchläft der König; beidemal beſchleicht ihn David; beidemal entwendet er ihm etwas; und das in einer und derſelben Wüſte." Doch auch als nur einmaligen findet Reimarus den Vergang höchſt unwahrſcheinlich; endlich, ſelbſt wenn er ſich wirklich ſo ereignet hätte, David's Handlungsweiſe dabei mehr klug als großmüthig. Daß der Dienſt des Philiſterkönigs, in welchen ſich dieſer zuletzt begab, die Grauſamkeiten, die er von Ziklag aus verübte, die Liſt, mit der er nach Saul's Untergang in der Schlacht nach der Krone angelte, der Bürgerkrieg gegen Iſboſeth, die Benutzung von Abner's Abfall, nicht dazu angethan ſind, aus dem „Manne nach dem Herzen Gottes" einen Mann nach dem Herzen unſeres Cato zu machen, und daß dieſer ſich durch David's Trauerlied um Saul und Jonathan und die von ihm über Iſboſeth's Mörder verhängte Strafe nicht umſtimmen läßt, kann man ſich denken.

Nach Ewald war David „ohne alle Verſchwörung oder ſonſtige feindſelige Liſt gegen das bisherige Herrſcherhaus emporgekommen", und nachdem er nun König geworden, „mußte es ſich entſcheiden, ob er auch auf dieſer Höhe noch von demſelben Geiſte Jehovah's, der ihn bis dahin gehoben, ſich leiten laſſen wollte". [1])

[1]) Geſchichte des Volks Iſrael, III, 83. 153 f.

So kann die Sache nur einer Kritik erſcheinen, die, nachdem ſie den ſupranaturaliſtiſchen Standpunkt in der Auffaſſung der bibliſchen Geſchichte aufgegeben, doch noch die allgemeine Stimmung, die Zärtlichkeit für die bibliſchen Perſonen und Vorgänge, die theologiſche Salbung beibehalten hat. Wenn wir gerade umgekehrt bei einem der neueſten Hiſtoriker leſen: „Im Aufſtande gegen den rechtmäßigen Herrſcher, unter dem Schutze der Landesfeinde, auf Koſten des eigenen Volkes, hatte David den Thron von Iſrael errungen; das Blut der Nachkommen Saul's klebte an deſſen Stufen: es war ſeine Aufgabe, durch ſeine Regierung die Mittel und Wege vergeſſen zu machen, durch welche er zur Krone gelangt war“ [1]): ſo ſehen wir, daß in der Auffaſſung wenigſtens dieſes Theils der altteſtamentlichen Geſchichte das Zünglein echter hiſtoriſcher Kritik ſich ungleich mehr auf Reimarus' als auf Ewald's Seite neigt.

Als König machte es David nach Reimarus zur „Grundregel ſeiner Regierung, dem Prieſterorden ſo viel als möglich zu willfahren. Dabei war er ſchon durch viele Proben verſichert, daß, wenn er's nur mit denen hielte und für ihre Vortheile ſorgte, ſo könnte er getroſt rauben, plündern, morden und alles auf der Welt, was ihn nur gelüſtete, vornehmen“.

Hatte im erſten Abſchnitt von David's Leben Rei-

[1]) Duncker, Geſchichte des Alterthums, I, 305.

marus an der Meuterei Anstoß genommen, mittelst deren er dem rechtmäßigen König gegenüber trat, und an dem Räuberleben, durch das er sich gegen ihn zu behaupten suchte: so stößt er sich in David's Regentenleben vor allem an seinem Benehmen gegen die Nachkommen des verstorbenen Königs. Zwar dem Jonathan das Versprechen der Schonung seiner Familie zu halten, erleichterte dem David der mitleidswerthe Zustand, in welchem er den einzigen Sohn seines verstorbenen Freundes fand. Wie konnte ihm der lahme Mephibosheth gefährlich werden, zumal er denselben unter dem Schein der Gnade als Geisel an seinen Hof nahm (2 Sam. 9)? Und auch so wird ihm bald der Bezicht eines eigennützigen Verleumders Veranlassung, ohne nähere Untersuchung und ohne menschliches Gefühl dem Unglücklichen die Hälfte seines Erbguts zu entziehen (2 Sam. 19, 24—30).

Aber auch dem Saul hatte David geschworen, seinen Samen nach ihm nicht auszurotten (1 Sam. 24, 22 f.): und wie hielt er dieses Versprechen? Man möchte sagen, daß die Geschichte von den sieben Nachkommen Saul's, die David den Gibeoniten zum Aufhenken vor dem Herrn überließ (2 Sam. 21, 1—14), den Grundanstoß bilde, welchen Reimarus an David genommen, den Zug, der ihm diesen Charakter für immer verabscheuenswerth gemacht hat. Nach einer dreijährigen Hungersnoth fragt David den Herrn um die Ursache, und dieser gibt die Blutschuld des Hauses

Saul's an, der einſt die Gibeoniten getödtet habe. An der richtigen Würdigung dieſer Geſchichte iſt nun freilich dem Manne des achtzehnten Jahrhunderts von vorne herein ſeine Aufklärung hinderlich. Die Frage: wer iſt denn ſchuldig, daß wir drei Jahre Mißwachs haben? erſcheint ihm ſo unvernünftig, daß er ſie gar nicht für ernſtlich gemeint halten kann, ſondern eine Schelmerei des Fragenden, der Jemanden zu Leibe gewollt habe, dahinter wittert. Allein theils ſind ſolche Fragen in alter und neuer Zeit nur allzu oft in bitterem Ernſte gemacht worden; theils fragt auch David nicht, wer, ſondern nur unbeſtimmt, was wohl die Urſache ſei. Wenn nun aber Jehovah als dieſe Urſache die Blutſchuld Saul's angegeben, d. h. erklärt haben ſoll, daß er darum das Land drei Jahre lang mit Hungersnoth heimgeſucht habe, ſo hat Reimarus vollkommen Recht, es mit Gottes Weisheit, Güte und Gerechtigkeit unvereinbar zu finden, daß er um weniger oder eigentlich um eines einzigen Uebelthäters willen Hunderttauſende von Menſchen plagen ſollte. Am wenigſten in einer Theokratie; „wo er vielmehr durch ſeinen Premierminiſter, den Hohenprieſter, anzeigen laſſen müßte: den und den will ich aus dem und dem Grunde ſo und ſo geſtraft wiſſen". Und geſetzt die Theurung wäre um einer Unthat Saul's willen verhängt geweſen: „warum kam ſie denn nicht bei Saul's Leben, daß er die Noth doch auch ſelbſt mitempfunden hätte? Warum kommt ſie denn erſt zu David's Zeiten,

da Saul ſchon längſt todt und das ihm angemuthete Verbrechen vielleicht fünfzig Jahre vorüber war?" Jehovah, d. h. der Hoheprieſter, fügt in ſeiner Antwort hinzu: um des Bluthauſes, d. h. um der Nachkommen Saul's willen. „Ja, die ſind es freilich", ruft Reimarus, „auf welche es gemünzt iſt. Aber iſt denn die Mordthat eine Erbſünde? Gibt es auch einen Erbmord? Ein Prieſterausſpruch ſollte göttlich ſein, der wider alle göttliche und menſchliche Rechte anläuft und nach nichts als verfluchter Privatrache ſchmeckt?" Privatrache nicht der Gibeoniten; denn was konnten dieſen die machtloſen Nachkömmlinge Saul's noch ſchaden? Sie waren ſicherlich blos aufgeſtiftet, ſich eine Anzahl ſolcher Nachkömmlinge als Sühne auszubitten, und als Leibeigene der Prieſter, was ſie waren (Joſ. 9), aufgeſtiftet ohne Zweifel vom Hohenprieſter, der hierin dem König zu Willen war. Daß dieſer im letzten Hintergrunde ſtand, erhellt nach Reimarus auch daraus, daß derſelbe, als die Gibeoniten ihr Begehren vor ihn bringen, ihnen nicht die geringſte Schwierigkeit macht, ſondern ganz trocken ſagt: ich will ſie euch geben, und ſie ſofort ohne weitern Proceß ihnen zum Henken überliefert. Davon, daß er nur „wider Willen" nachgegeben, wie Ewald beſchönigt, iſt in der Erzählung keine Spur; daß aber gar noch, „ein ſchönes Zeugniß für den damaligen ſittlichen Zuſtand des Volks", darin gefunden wird, „daß man ſich auch der kananäiſchen Gibeoniter aus Rechtsgefühl und Mitleid annahm",

d. h. ihrem aus dem ſcheuslichſten Aberglauben hervorgegangenen unmenſchlichen Begehren nachgab, das iſt eine Wendung, deren Keckheit nur von der Dreiſtigkeit des Epiphonema übertroffen wird, womit Ewald dieſen Abſchnitt ſchließt: „So gerecht und weiſe waltete David im Innern.“ [1])

Einen weitern Anſtoß an David's Regententhätigkeit hatte ſchon für Bayle die Grauſamkeit ſeiner Kriegführung gebildet. Daß er die beſiegten Moabiter mit der Meßſchnur abmaß, um das Drittel zu tödten (2 Sam. 8, 2), zeigt wenigſtens, daß er nicht beſſer war, als andere Eroberer jener Zeiten, die Niemand Lieblinge Gottes nennen wird; daß er aber die Ammoniter gar unter eiſerne Sägen und Dreſchwagen legte und in Ziegelöfen verbrannte (2 Sam. 12, 31), „vor ſolcher Art zu kriegen“, urtheilt Reimarus, „erſchrickt die Natur, und wenn gleich die Wildheit voriger Zeiten auch bei andern Völkern manche übertriebene Ahndungen an Feinden eingeführt hat, ſo iſt dennoch kaum in aller Hiſtorie ein ſolcher thieriſcher Grimm irgend eines Siegers über ein ganzes Volk zu finden“. Wo blieb hier die Religion? wo die Prieſter und Propheten? Freilich, antwortet ſich Reimarus ſelbſt, deren Religion brachte ja eben einen ſolchen erbeten Mord- und Quälgeiſt gegen Feinde mit ſich;

---

[1]) Geſchichte des Volks Iſrael, III, 173—175. Auch hier geht Duncker, I, 304 f., im Weſentlichen mit Reimarus.

ihnen blieb David doch der fromme Mann nach Gottes Herzen, d. h. nach ihrem Wunsch und Willen, da er den Raub mit ihnen theilte.

Einen gefährlichen Punkt für die kirchliche Betrachtungsweise hat im Charakter David's von jeher sein Verhältniß zum weiblichen Geschlecht gebildet, und so richtet denn Reimarus seine Angriffe vorzugsweise auch auf diesen Punkt. Daß er dem orientalischen Fürsten zumuthet, er hätte seiner ersten Gemahlin treu bleiben und keine weiteren dazu nehmen sollen, ist freilich stark, und seinen Zweifel, ob wohl Nabal auf eine bessere Art als Uria aus der Welt gekommen, müssen wir auf sich beruhen lassen. Sein Befremden darüber jedoch, daß der Prophet Nathan in seiner Strafrede an David aus Anlaß der Urias-Geschichte die Vielweiberei als etwas Erlaubtes voraussetzt, die doch wider die Ordnung der Natur und die Quelle mannichfaltigen Verderbens sei, werden wir von dem Standpunkt aus, der den Nathan als den Boten einer göttlichen Offenbarung betrachtet, theilen müssen. „Wenn Gott die Menschen einer Offenbarung würdigte, und sich ein eigen Volk erwählte, dessen König er sein wollte, so würde es", urtheilt Reimarus hier wie oben in der Geschichte Jakob's, „ihm und seinen Boten besonders anständig gewesen sein, diese böse Gewohnheit abzuschaffen." Doch aufs Aeußerste steigt die moralische Entrüstung in Reimarus über die Geschichte mit der Abisag von Sunem (1 Kön. 1, 1—4); hier

wird er sogar witzig, und die biblischen Personen haben nicht Ursache, Gott Dank zu sagen, wenn Reimarus witzig wird. Daß es bei der Requisition des jungen Mädchens lediglich um Erwärmung des alten Herrn zu thun gewesen, wie die biblische Erzählung die Sache wendet, läßt er nicht gelten. War es nur das, warum mußte es gerade ein Mädchen sein, und zwar die schönste im ganzen Lande? „Hatte denn kein einziger frischer Kerl, keine einzige seiner Weiber und Kebsweiber so viel jugendlich Feuer mehr im Leibe, daß sie dem erkalteten David etwas davon mittheilen konnten? So mochten sie lieber eine vorn, die andere hinten bei ihm legen, ehe sie den König oder er sich selbst mit einer der schönsten jungen Dirnen prostituirten." Daß Reimarus auf diese Situation des alten Harfenspielers die Klagen des 32. Psalms über vertrockneten Lebenssaft bezieht, ist besonders beshaft.

Nach Ewald „fühlte sich David am Ende seiner Laufbahn in einem Zustande göttlicher Klarheit und Voraussicht, wie ihn kein Prophet leicht mächtiger erfährt" [1]): zu eben der Zeit, da er seinem Sohne jenen tückisch blutgierigen letzten Willen (1 Kön. 2, 1—9) eröffnete, der, geschichtlich genommen, allein schon den Stab über seinen Charakter bricht. Zwar Ewald behandelt denselben als ein bloßes Gerücht, das im

[1]) Geschichte des Volks Israel, III, 76 f.

Volke umgegangen [1]); aber wer berechtigt ihn alsdann, die sogenannten letzten Worte David's (2 Sam. 23, 1—7), lediglich weil sie ein günstiges Licht auf diesen werfen, als historisch gelten zu lassen? Es mag zu hart sein, wenn Reimarus urtheilt, die Lobsprüche der Priester und die schönen Worte mancher Psalmen bei Seite gesetzt und die Handlungen David's an sich und nach den Regeln der Vernunft und Sittlichkeit, des Natur- und Völkerrechts betrachtet, komme der häßlichste Charakter zum Vorschein, den jemals ein böser Regent, Usurpator, Tyrann und Wütherich bei einem heuchlerischen Scheine gehabt haben möge. „Ja, lasset David selbst noch so viel beten und geistliche Lieder dichten, und sehet ihn hernach, wie er die Nachkommen der vorigen königlichen Familie ohne die geringste Verschuldung aufhenken läßt, wie er mit Menschen umgeht und die Ueberwundenen mit Weibern und Kindern niedermachen oder zersägen, zerdreschen und lebendig verbrennen läßt: werdet ihr ihn noch nach seinen Psalmen beurtheilen und für einen Heiligen halten? Wolltet ihr wohl das Gewissen auf euch laden, wenn ihr der Erziehung eines jungen Prinzen vorstündet, ihm den Charakter und die Handlungen David's (so wie sie in der Geschichte liegen) zum Muster zu empfehlen? O, Gott behüte mich und alle Königskinder für solcher Anweisung!" Wie gesagt, über

[1]) A. a. O., S. 271 f.

die geschichtliche Persönlichkeit David's ist das unstreitig zu hart geurtheilt; einerseits weil wir doch nicht so sicher wissen, wie viel von jenen Zügen und ihrer Verknüpfung wirklich „in der Geschichte liegt"; andrerseits, weil wir den geschichtlichen David als Kind seiner Zeit und seines Volkes betrachten müssen. Aber Reimarus will und muß ihn ja mit der Bibel und Kirche auf die Folie besondern göttlichen Wohlgefallens, der Begnadigung mit höherer Offenbarung legen: und auf dieser lichten Folie erscheint David's Charakter gerade so trüb und fleckig, wie er ihn abmalt [1]); mit andern Worten, daß die kirchliche Auffassung auch dieses biblischen Charakters unhaltbar ist, hat Reimarus unwiderleglich nachgewiesen. [2])

19.

Nachdem wir die historische und mehr noch moralisch-religiöse Kritik, welche Reimarus über die biblische Geschichte des Alten Testaments ergehen läßt, an den vier oder fünf hervorragendsten Punkten derselben, der Geschichte Noah's, Abraham's, Mose's, Samuel's und

---

[1]) Auch im Gesammturtheil über David stimmt Duncker weit mehr mit Reimarus als mit Ewald überein, s. I, 323.

[2]) Von David handelt Reimarus I. Thl., IV. Buch, III. Kap., §. 7—15. IV. Kap., §. 1—13. Vgl. Uebrige ungedruckte Werke, §. 82—106, S. 221—286.

David's ausführlich zur Anschauung gebracht haben, können wir uns über den Rest der alttestamentlichen Geschichte kurz fassen.

Mit Salomo's Regierungsantritt war das geistliche Regiment am Hofe zu Ende; er fragte keinen Priester und keinen Propheten mehr, sondern während er ihnen das Maul mit fetten Braten stopfte, that er Alles nach seinem eigenen Sinne. Darum lesen wir von ihm, sein Herz sei nicht so ganz mit dem Herrn gewesen, wie das seines Vaters David (1 Kön. 11, 4. 6): d. h. während David den Jehovahpfaffen allein Alles zugewendet hatte, mußten sie unter Salomo die Einkünfte mit den Götzenpriestern theilen. Daß dieser sich nicht allzu streng an das mosaische Gesetz gehalten, würde ihm Reimarus wohl verzeihen; aber seine Prachtliebe und Genußsucht geben ihm Anstoß, und darum ist er dem weisen Könige nicht so günstig wie Spinoza, der ihn geradezu philosophus nennt. Sonst nimmt Reimarus die Prädicate, welche in den Büchern der Könige und der Chronik die einzelnen Regenten erhalten, eher im Gegensinne. Die von den „wohlgenährten Federn" der Geschichtschreiber belobten Könige, findet er, seien in der Regel junge Herren gewesen, die von der Priesterschaft in ihrem Interesse erzogen, oder sonst schwachköpfig waren. Als Usia, um selbst Herr zu werden, Miene machte, auch das Hoheprieſterthum an sich zu ziehen, kam es ihn theuer zu stehen: er ward als aussätzig eingesperrt.

„Vielleicht war der König etwas kupferig im Geſicht, welches zu dieſem strategemate Anlaß gab.“

Schon von Salomo's Zeiten an findet Reimarus die Propheten (die er von der Prieſterſchaft doch wohl genauer unterſcheiden dürfte) als die Urheber aller der Meutereien, welche das Reich erſt zertheilten, dann ſeine Theile dem Untergang zuführten. Der Abfall der zehn Stämme war von einem Propheten Ahia angeſtiftet, dem ein König über das ungetheilte Reich für das Intereſſe der Geiſtlichkeit zu mächtig erſchien. Denn Gott, von dem er beauftragt zu ſein vorgab, würde ja gewiß nicht in Jerobeam einen König erwählt haben, von dem er wußte, daß er das Volk noch tiefer als Salomo in Abgötterei führen würde. Einer der gefeiertſten Propheten, Eliſa, pflanzte hernach in Haſael den Gedanken des Königsmords und forderte den Jehu ausdrücklich dazu auf. Auch das, verſteht ſich, auf göttlichen Befehl. „Läßt man aber die Worte: So ſpricht der Herr, hinweg, und betrachtet dergleichen Thaten an ſich, ſo ſind es die gottloſeſten Bubenſtücke und Grauſamkeiten, welche die Propheten allein geſtiftet und nun zum Befehl Gottes gemacht haben.“ Daß unter Joſia das Geſetzbuch erſt wieder aufgefunden wurde, zeugt von der äußerſten Nachläſſigkeit der Prieſterſchaft in ihrem Amte; ſie hatten lange Zeit, vielleicht von Joſaphat's Zeiten an, kein Geſetzbuch mehr geſehen und ihre Opfer und Ceremonien blos gewohnheitsmäßig fortgeführt.

Sein Urtheil über die alttestamentliche Geschichte vom Standpunkte der Frage, ob in derselben der Bericht von einer übernatürlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit zu erkennen sei, faßt Reimarus folgendermaßen zusammen: „Es ist wohl keine Geschichte auf der Welt, darin die Wunder von Anfang bis zu Ende so gehäuft und übertrieben wären; kein Buch auf der Welt, darin Alles und Jedes so unmittelbar auf Gottes Rechnung geschrieben wäre, als diese Geschichte der Hebräer in ihren Büchern ist. Aber es ist gewiß auch kein Buch, keine Geschichte auf der Welt, die so voller Widersprüche wäre, und darin der Name Gottes so vielfältig und schändlich mißbraucht würde: indem alle die Personen, welche hier als Männer Gottes aufgeführt sind, einem ehr- und tugendliebenden Gemüthe mit ihrem Betragen lauter Anstoß, Aergerniß und Abscheu verursachen. In der ganzen Reihe dieser Geschichte findet man weder Erzväter, Richter und Könige, noch Priester und Propheten, deren eigentlicher und ernstlicher Zweck gewesen wäre, ein wahres Erkenntniß Gottes, Tugend und Frömmigkeit unter Menschen auszubreiten; geschweige, daß man eine einzige große, edelmüthige und gemeinnützige Handlung darin antreffen sollte. Sie besteht in einem Gewebe von lauter Thorheiten, Schandthaten, Betrügereien und Grausamkeiten, davon hauptsächlich Eigennutz und Herrschsucht die Triebfedern waren. Bei solchen ipso facto abscheulichen Hand-

lungen iſt folglich alles Vorgeben von übernatürlichen Erſcheinungen Gottes und der Engel, von Offenbarungen und Befehlen des Herrn, von Wahrſagungen und Wundern, von der unmittelbaren Regierung des Höchſten unter dem iſraelitiſchen Volke, ein bloßes Blendwerk, Betrug und Mißbrauch des göttlichen Namens. Wenn man Leute, die was Uebernatürliches vorgeben, auch nur ein einzigmal auf Lügen und Betrug ertappen könnte, ſo wäre es ſchon genug, ihnen alle Glaubwürdigkeit zu verſagen und ihren ganzen Betrieb für unlauter zu halten; geſchweige da ſolches in ſo manchen der merkwürdigſten Fälle unleugbar entdeckt und aller vernünftigen Welt vor Augen gelegt worden iſt.“ [1])

Da die Würdigung dieſes Urtheils in den bisher ſchon eingeſtreuten Betrachtungen liegt, ſo füge ich hier nur noch eine Bemerkung bei. Leſſing ſagt von den Fragmenten, ſie ſeien mit der äußerſten Freimüthigkeit, aber auch mit dem äußerſten Ernſte geſchrieben; der Unterſucher vergeſſe ſeine Würde nie; Leichtſinn ſcheine nicht ſein Fehler geweſen zu ſein; nirgends erlaube er ſich Spöttereien und Poſſen, ſondern zeige ſich durchaus als einen wahren geſetzten Deutſchen in Schreibart und Geſinnung. [2]) Dagegen ſpricht Guhrauer von einer nicht immer würdigen,

[1]) I. Thl., IV. Buch, V. Kap. Uebrige ungedruckte Werke, §. 107—120, S. 286—332.

[2]) In der Einleitung zum erſten Fragmente.

mitunter in Voltaire's Ton fallenden frivolen Behandlung der Perſonen und Gegenſtände, beſonders im Alten Teſtament[1]), und die Mehrzahl wenigſtens der theologiſchen Leſer wird ohne Zweifel dem Letzteren beiſtimmen. Daß nun der Verfaſſer ſich nirgends Spöttereien und Poſſen erlaube, darin hat Leſſing, ſelbſt wenn wir nur auf die von ihm bekannt gemachten Stücke ſehen, des ganzen Werkes, wie es uns vorliegt, und wie es ohne Zweifel auch ihm in Hamburg vorgelegen hatte, zu geſchweigen, zu viel geſagt. Denn Spöttereien und ſelbſt Poſſen erlaubt ſich Reimarus in der That, und ſie ſind, wie wir ſo eben erſt gefunden haben, nicht immer von der feinſten Art. Gleichwohl behält Leſſing Recht, wenn er ihm bezeugt, daß er nie ſeiner Würde, nie des deutſchen Ernſtes vergeſſe, und nichts iſt verkehrter, als mit Guhrauer in Bezug auf Reimarus von Frivolität zu reden.

Was iſt frivol? iſt eine für die kritiſche Behandlung religiöſer Gegenſtände höchſt wichtige Frage, die wohl verdient, gründlicher, als gewöhnlich geſchieht, unterſucht zu werden. Was auch ſonſt noch unter frivol verſtanden werden mag, hier verſteht man darunter die Anwendung von Scherz und Spott gegen das Heilige. Welches Heilige? Gegen das, was ihm ſelbſt heilig iſt, wird Niemand ſeinen Spott

[1]) G. E. Leſſing's Leben und Werke, II, 2, S. 138. — Viel richtiger würdigt C. Hebler, in ſeinen beachtenswerthen Leſſing-Studien, Bern 1862, S. 8, dieſe Seite an Reimarus.

kehren; er ſoll es aber auch gegen das nicht„ was Andern heilig iſt. Wirklich nicht? Dann hätten die Propheten, die Kirchenväter ſich der Frivolität ſchuldig gemacht, wenn ſie über die Götter und Götterbilder der Heiden, unter denen ſie lebten, die Reformatoren, wenn ſie über ſo manche Satzung der alten Kirche ihren Spott ergoſſen, die der Mehrheit ihrer Zeit- und Volksgenoſſen noch heilig war. Wirklich beklagen ſich auch ſpäte Heiden über der chriſtlichen Väter, Katholiken über der Reformateren gottloſen Spott; während wir Chriſten in Tertullian's und Tatian's, wir Proteſtanten in Luther's und Hutten's ſatiriſchen Auslaſſungen kein Arges finden. So hieße mithin Jedem Derjenige frivol, der über das ſpottet, was eben Jenem heilig iſt; es wäre ein lediglich relativer Begriff, der auf dem höhern Standpunkt über den Parteien ſeine Bedeutung verlöre? Die Probe iſt, ob es Fälle gibt, wo wir den Spott auch über einen Gegenſtand frivol finden, der uns ſelbſt nicht mehr heilig iſt, oder von einem Spott über etwas, das wir heilig halten, dennoch ſagen müſſen, er ſei nicht frivol. Hienach käme es nicht ſowohl darauf an, was, ſondern wie es einer verſpottet; es könnte über denſelben Gegenſtand von dem einem in frivoler, von dem andern in nicht frivoler Weiſſe geſpottet werden. Wer über etwas, das mir heilig iſt, ſeinen Spott ausläßt, wird mir gleichwohl dann nicht frivol heißen, wenn er zeigt, daß ihm eben etwas

Anderes heilig iſt, womit er das von mir heilig Gehaltene im Widerſpruch glaubt; ſehe ich hingegen, daß ihm mein Heiligthum nur deßwegen lächerlich erſcheint, weil ihm überhaupt nichts heilig iſt, oder daß er die Gelegenheit nur benützen will, ſich und Andere mit ſeinen Späßen zu kitzeln, ſo wird er mir frivol heißen, ob nun der Gegenſtand, auf deſſen Koſten er ſeinen Witz ſpielen läßt, mir noch heilig iſt oder nicht. So wird Bayle's Artikel über Sara durch ſeine Luſt an der Chronique scandaleuse ſelbſt auf Denjenigen den Eindruck des Frivolen machen, mit deſſen Religion Abraham und Sara nicht den mindeſten Zuſammenhang mehr haben. Iſt hierin Bayle der Vorgänger Voltaire's, ſo iſt kein ſchärferer Gegenſatz zu denken, als den zu dieſer ganzen franzöſiſchen Art die grunddeutſche unſeres Reimarus bildet. Ihm iſt es ſtets nur um die Sache und nie um ſeinen Witz; ſein Scherz iſt allemal der bitterſte Ernſt, gleichſam der ſpritzende Schaum von der Woge des Zorns, den der Frevel an ſeinem Heiligthum in ihm aufgeregt hat. Denn nur weil er das wahre Heiligthum der Vernunft und Sittlichkeit zu kennen glaubt, eifert er gegen das kirchliche, das er für ein falſches und jenem den Raum verſperrendes hält; und allein der Widerſpruch der hohen Anmaßung des letztern mit ſeiner innern Nichtigkeit iſt es, der ihm bisweilen jene herben Sarkasmen in die Feder gibt, die nur blöder Unverſtand oder ſchnöde Heuchelei frivol

finden kann, da ſie doch frömmer ſind, als die ſalbungsreichſten Phraſen der Evangeliſchen Kirchenzeitung oder der Ebrard'ſchen Evangelienkritik.

20.

Nachdem auf dieſe Weiſe Reimarus durch Betrachtung der altteſtamentlichen Geſchichte zu dem Ergebniß gelangt iſt, daß keiner der in derſelben auftretenden Männer diejenigen Eigenſchaften zeige, die wir von einem ſolchen erwarten müßten, den Gott zur Pflanzung oder Erhaltung einer geoffenbarten Religion geſendet hätte, ſchreitet er nun dazu fort, an den im Alten Teſtament enthaltenen Lehren nachzuweiſen, daß ſie nicht aus göttlicher Offenbarung ſtammen können.

Schon darin, daß in den Büchern des Alten Teſtaments die Lehren nur ſo zerſtreut und im Vorbeigehen vorgetragen ſind, glaubte Reimarus, wie wir uns erinnern, ein Zeichen davon zu erkennen, daß der Zweck ihrer Abfaſſung nicht der ſein könne, eine ſeligmachende Religion zu offenbaren. In den Büchern Moſis beſonders, die den Juden langehin als die göttliche Richtſchnur ihres Glaubens und Gottesdienſtes galten, macht die Lehre von Gott und unſern Pflichten gegen ihn und unſere Mitmenſchen unter der Maſſe der Ceremonialgebote nur ein paar Worte aus.

Hätte der Geſetzgeber die Abſicht gehabt, das Weſentliche einer wahren Religion den Menſchen mitzutheilen, d. h. ſie zur richtigen Erkenntniß und Verehrung Gottes anzuleiten, „ſo würde er ja das Weſen, das Daſein, die Eigenſchaften, die Werke, die Abſichten Gottes in der Schöpfung auf das deutlichſte erkläret und zur Empfindung der Hochachtung, Liebe und Zuverſicht gegen den allervollkommenſten Geiſt und Werkmeiſter der ſichtbaren Welt angewendet haben. Er würde die Pflichten und Tugenden des Menſchen als eine Hauptſache der Religion angeſehen, und folglich ausführlich beſchrieben haben, worin eine jede beſtehe, wie weit ſich ihre Mannichfaltigkeit und ihre Grenzen erſtrecken, was ſie für Verknüpfung mit unſerer eigenen Glückſeligkeit haben, und welches die Mittel ſeien, wodurch ſie bei einem jeden Menſchen und in der menſchlichen Geſellſchaft zur Ausübung und Fertigkeit gelangen können".

Statt deſſen, wie finden wir die Lehre von Gott von dem Geſetzgeber vorgetragen? Ich bin Jehovah, läßt er ihn ſagen (2 Moſ. 20); allein was konnte der leere Name, mit dem kein Begriff verbunden war, die Iſraeliten helfen? Denn was hinzugeſetzt wird: dein Gott, das konnte ſie eher zu der falſchen Vorſtellung eines Stammes- und Volksgottes neben den Göttern anderer Völker verleiten. Das Weitere aber: der dich aus Aegypten geführt hat, glaubte das Volk theils nicht, ſondern hielt Moſes und Aaron für die

Anſtifter des Zugs; theils ſah es kein Glück darin, durch den Ehrgeiz ſeiner Führer in die Wüſte gelockt worden zu ſein. Das Verbot der Abgötterei, das ſich daran ſchließt, war wohl gut; aber die Abgötterei, als Folge der Unwiſſenheit, weicht nicht dem Gebot, ſondern nur der Belehrung, und eben weil Moſes dieſe nicht gab, fiel das Volk immer wieder in Götzendienſt zurück. Du ſollſt den Namen Jehovah's deines Gottes nicht mißbrauchen, heißt es weiter: allein da die Leute keinen Begriff mit dem Namen zu verbinden wußten, konnten ſie ihn gar nicht recht gebrauchen. Du ſollſt den Sabbat heiligen, nämlich durch Nichtsthun; eine religiöſe Belehrung des Volks am Sabbat iſt nirgends vorgeſchrieben. Und der Grund: daß auch Gott am ſiebenten Tage ſich erquickt habe, läuft der göttlichen Vollkommenheit zuwider. Alſo: was im Geſetz über Erkenntniß und Verehrung Gottes geſagt wird, iſt wenig und ſchlecht und in ungeheurem Mißverhältniß mit der Maſſe von ceremoniellen Geboten und Regeln. Mithin hat der Geſetzgeber auf das Weſentliche einer wahren Religion faſt gar nicht geſehen, ſondern Alles blos auf die äußern Gebräuche, die den Prieſtern Einkünfte und Herrſchaft bringen ſollten, gerichtet.

Dieſe Kritik der moſaiſchen Gotteslehre wird man ungerecht finden, weil ſie vergeſſe, daß Gott zu den Iſraeliten des ſechszehnten Jahrhunderts vor Chriſtus nicht wie zu den Menſchen des achtzehnten Jahrhun-

derte nach ihm ſprechen konnte. Allein etwas beſtimmter, etwas deutlicher und überzeugender die Lehre von ſeiner Einheit und Geiſtigkeit vorzutragen, etwas ſtärker neben dem Opfer- und Reinigungsweſen das Innere der Religion zu betonen, aus dem Sabbat etwas mehr als nur einen leiblichen Ruhetag zu machen, würde doch ſicherlich nichts geſchadet, vielmehr mancher ſpätern Verirrung vorgebeugt haben. Oder ſagt man: Nein, gerade ſoviel Anbequemung Gottes an die menſchliche Schwachheit war nöthig, wenn der Abſtand zwiſchen der Offenbarung und dem Bewußtſein derer, für welche ſie beſtimmt war, nicht allzu groß, wenn ſie ihnen faßlich und dienlich ſein ſollte: ſo kommt man zuletzt dahin, daß die Offenbarung den Leuten eben nur ſo viel geben durfte, als ein begabter Menſch ihnen allenfalls auch geben konnte; und mehr enthält in der That weder die ſogenannte moſaiſche, noch irgend eine andere angebliche Offenbarung.

In der nähern Vorſtellung, welche die moſaiſche und überhaupt die altteſtamentliche Geſchichtserzählung von Gott gibt, findet Reimarus vieles Heidniſche. In der Schöpfungsgeſchichte ſetze der Plural Elohim, der in ſpätern Stellen bisweilen auch mit der Mehrzahl des Zeitworts verbunden werde, gleichſam ein concilium deorum voraus. „Jehovah iſt das, was Jupiter bei den Heiden war, nämlich der oberſte Gott; die Engel aber ſtellen die Untergötter der Heiden vor. Sie hatten gemeinſchaftlich an der Schöpfung der

Welt gearbeitet; aber der höchſte Jehovah hatte ſich die Iſraeliten zu ſeinem beſondern Volk erkoren und wollte ihr Schutzgott ſein; darum ſollten ſie keinen andern Gott verehren.“ In ſämmtlichen Geſchichtsbüchern des Alten Teſtaments finden ſich gegen eine und die andere Stelle, wo Gott würdig vorgeſtellt iſt, unzählige, die ihm phyſiſche oder moraliſche Unvollkommenheiten beimeſſen. In der Schöpfungsgeſchichte befaßt er ſich mit der Einrichtung des kleinen Erdkörpers länger, als mit der des ganzen Sonnenſyſtems; die Geſchichte des Sündenfalls macht ihn zum Urheber des Böſen; die Sündflut verhängt er ohne hinreichenden Grund und ohne Erfolg, da es nach ihr keineswegs beſſer auf der Erde wird; er bereut mehr als einmal, was er gethan, und irrt ſich in den Perſonen, die er wählt, wie denn ſelbſt die Wahl des Volks Iſrael zum Lieblingsvolke durch das, was dabei herauskommt, als ein gewaltiger Mißgriff ſich ausweiſt. Auch die Erſcheinungsarten Gottes in der altteſtamentlichen Geſchichte verrathen einen unwürdigen Begriff von ſeinem Weſen. Bald ſind ſie zu niedrig und familiär, bald ſchrecklich und verderblich. Wie unwürdig aber die Vorſtellungen von Gottes Regierung ſeien, hat ſich bei Betrachtung der altteſtamentlichen Geſchichte hinlänglich gezeigt. Unter den gottesdienſtlichen Satzungen Moſe's iſt nach Reimarus' Urtheil nicht eine, die ſich nicht auch bei den Heiden fände. Opfer und Reinigungen hier wie

dort; nur daß die moſaiſchen Vorſchriften mit ihrem Speiſezettel kleinlicher und mit ihren zahlloſen Gelegenheiten zur Verunreinigung läſtiger ſind. Und dabei findet ſich nirgends ein Wink, was denn die Ceremonien bedeuten, wie ſich der Menſch bei den Opfern innerlich verhalten ſolle.

Was die übrigen altteſtamentlichen Bücher betrifft, ſo galten ſie theils faſt bis auf Chriſti Zeiten herunter nicht ebenſo für göttlich als die Bücher Moſis, theils fügen ſie der moſaiſchen Gotteslehre in der That nichts Weſentliches hinzu. Die Pſalmen ſind kein Lehrbuch, ſondern ſetzen die moſaiſche Vorſtellung von Gott voraus, und ihre überladene Schreibart iſt ihrem Nutzen hinderlich. „Endlich ſind auch viele Pſalmen überaus anſtößig, ſofern David für ſeine Gerechtigkeit und Unſträflichkeit Vergeltung fordert und die Rachbegierde gegen ſeine Feinde aufs Aeußerſte treibt.“ Die Sprüche Salomo's, wenn ſie gleich einigermaßen ein Lehrbuch heißen können, dem es freilich an Ordnung und Methode durchaus fehlt, ſchöpfen doch nur aus dem natürlichen Licht, zielen nur auf ehrlichen und glückſeligen bürgerlichen Wandel, und zeigen nirgends die Abſicht, eine ſeligmachende Religion zu offenbaren. Im Buch Hiob wird, bei manchen erhabenen, aber auch ſchwülſtig ausgedrückten Gedanken, die Gottes Weltregierung betreffende Hauptfrage theils falſch, theils gar nicht entſchieden, und ſo wird man durch dieſes Lehrbuch in der That

nicht belehrt. Endlich der Propheten Abſicht iſt nicht, religiöſe Glaubensartikel zu offenbaren, ſondern die übeln Wirkungen der Abgötterei des Volks auf der einen Seite, auf der andern die guten Folgen, die ſeine Bekehrung zu Jehovah nach ſich ziehen müßte, andringlich vorzuſtellen.

[3] Wie ſie in erſterer Beziehung Verwüſtung des Landes, Wegführung des Volks und Zerſtörung der Hauptſtadt in drohende Ausſicht ſtellen, ſo verheißen ſie in letzterer ein goldenes Zeitalter, das ein Geſalbter, ein Fürſt aus dem Stamme und auf dem Stuhle David's, herbeiführen würde. Darunter war ein zwar gerechter und frommer, aber doch weltlicher und weltlich-mächtiger Regent, ein Retter des Volks aus dem Joche anderer Völker, von ferne nicht ein leidender Erlöſer von der Sünde und deren Strafen, verſtanden. Als dieſen zu erwartenden Retter gaben die Propheten nach den jedesmaligen Zeitverhältniſſen bald dieſe, bald jene Perſon an. So Jeſaia einmal den kleinen Sohn des Königs Uſia, den Hiskia. Aber wie lief das ab! Daß der ſeinſollende Befreier nicht ſelbſt in aſſyriſche Gefangenſchaft gerieth, war Alles. Daher ſetzten die folgenden Propheten ihre Weiſſagungen von dem Meſſias mehr auf Schrauben. „Zu ſelbiger Zeit", heißt es einmal über das andere, aber zu welcher Zeit, wird nicht geſagt. Haggai und Zacharia reden deutlich von Serubabel als dem erwählten Retter; da aber auch hieraus nichts wurde,

findet ſich bei Malachia nichts mehr von einem Meſſias. Gleichwohl hielten die Juden die meſſianiſche Hoffnung feſt, und mittelſt der allegoriſchen Schriftauslegung, dieſer Kunſt, aus Allem Alles zu machen, wußten ſie auch in ſolchen Stellen des Alten Teſtaments Weiſſagungen auf den Meſſias zu finden, in denen an nichts weniger gedacht war.

Die allegoriſche Auslegungsart nahmen die neuteſtamentlichen Schriftſteller und die chriſtlichen Theologen von den Juden an, nur daß ſie den weltlichen Meſſias in einen geiſtlichen, den herrſchenden Davidsſohn in einen leidenden Sohn Gottes verwandelten, und ſo kommt es, daß die altteſtamentliche Chriſtologie ein Hauptſtück der kirchlichen Theologie ausmacht. Mit Recht jedoch ſetzt Reimarus voraus, daß eine ſo unerhörte Lehre, wie die von einem mit Gott einigen Sohne, der Menſch werden und durch ſeinen Tod für aller Welt Sünden genug thun ſollte, um ſo ausdrücklicher und deutlicher vorgetragen ſein müßte, je weiter ſie von den Begriffen derer, denen ſie vorzutragen war, ablag. „Eine Sache, von der man gar nichts weiß, und die man kaum, wenn ſie einem ganz eigentlich vorgeſagt wird, verſtändlich faſſen kann, die kann nicht offenbart heißen, wenn ſie in dunkeln, kurzen und halben Worten vorgetragen wird.“ Und nun gleich das ſogenannte Protevangelium: der Weibesſame, der dem Schlangenſamen den Kopf zertreten, wogegen ihn dieſer in die Ferſe ſtechen

soll (1 Mos. 3, 15). „Nein!“ ruft Reimarus, „daraus sollten die am Verstande jetzt blind gewordenen Menschen erkennen, daß Gott einen Sohn habe, der einmal menschliche Natur annehmen und von einer Jungfrau der Nachkommen Evens würde geboren werden, den Tod leiden und dadurch aller Menschen Sünde büßen? Kann man doch dieß, selbst mit der ganzen Heilslehre des Neuen Testaments im Kopf, aus dem Text nicht herausbringen!“

In dieser Art geht Reimarus mit Benutzung der Rabbinen, des Commentars von Grotius und der Schrift von Collins über den Weissagungsbeweis, die betreffenden Stellen des Pentateuchs, der Psalmen und Propheten durch, und findet, daß eine Weissagung auf Jesus in keiner einzigen zu finden ist. Der Jungfrauensohn Jes. 7, 14 ist ihm der Kronprinz Hiskia; in dem Schilo 1 Mos. 49, 10 vermuthet er minder glücklich eine Anspielung auf den Namen Saul's; rügt die abenteuerliche Mißdeutung des Abrahamssamens 1 Mos. 22, 18 durch Paulus Gal. 3, 16, und sieht in der Beziehung von Psalm 2 auf Christus, Apostelgesch. 4, 25 ff. 13, 33, eine grobe Unwissenheit oder vielmehr vorsätzliche Mißdeutung des stylus Hebraeorum.[1])

---

[1]) I. Abt., V. Buch. Von den Lehren des A. T. I. Kap. Von Gen. II. Kap. Von der angeblichen Verheißung eines geistlichen Erlösers im Alten Testament.

21.

Die kirchliche Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen findet nach Reimarus' Urtheil in der mosaischen Erzählung keine Bestätigung. Ihr zufolge sind die ersten Menschen vielmehr ganz unwissend und einfältig und mit zügellosen sinnlichen Begierden erschaffen. Sie wundern sich nicht über ein sprechendes Thier, lassen sich einreden, Gott sei neidisch auf sie, glauben, daß man die Erkenntniß in einem Apfel essen könne, und kehren sich an ein Verbot nicht, das Gott unmittelbar persönlich ihnen gegeben hatte. Sie sind mithin ursprünglich schon mindestens ebenso unvollkommen als wir, und wenn sie vermöge dieser Unvollkommenheit ebenso fürtigen konnten, wie wir noch jetzt, so ist es also selbst dieser Erzählung nach falsch, daß die Quelle der menschlichen Unvollkommenheit in einer einzelnen Handlung des ersten Paares liege; da sie vielmehr „in der Natur des Menschen überhaupt und in den wesentlichen Schranken seiner Kräfte zu suchen ist". Uebrigens ist die mosaische Beschreibung des Falles der ersten Menschen voll von irrigen Begriffen und verkehrten Grundsätzen, insbesondere was die Handlungsweise Gottes betrifft. Denn er erscheint als der moralische Urheber des Sündenfalls: er veranstaltet willkürlich einen Reiz, von dem er weiß, daß der

Mensch ihm nicht widerstehen wird; setzt dagegen, statt vernünftiger Gründe, nur ein trockenes Verbot mit Strafandrohung; läßt endlich einen Verführer zu, „der Bewegungsgründe aus der Natur der Sache braucht, die allezeit wirksamer bei dem menschlichen Gemüthe sind, als ein absoluter Wille des Gesetzgebers und bloße Furcht vor der Strafe, von deren Verknüpfung mit der That keine Ursache einzusehen ist".

Ein Hauptanstoß an der mosaischen Anthropologie war schon für einen Theil der englischen Deisten das Fehlen der Unsterblichkeitslehre gewesen. Thomas Morgan namentlich hatte es auffallend gefunden, daß im Gesetze Mose's von keinen Belohnungen und Strafen jenseits dieses Lebens die Rede sei, eine solche Aussicht insbesondere nirgends als Beweggrund zur Gesetzeserfüllung benützt werde; und darin hatte er einen Beweis gefunden, daß die mosaische Religion keine göttliche Offenbarung gewesen sei. Während hiegegen verschiedene englische Apologeten sich abmühten, ungeachtet dieses Mangels den Offenbarungscharakter der mosaischen Religion aufrecht zu halten, trat W. Warburton mit echt englischer Paradoxie den Beweis an, daß vielmehr gerade dieser Mangel den übernatürlichen Ursprung des Mosaismus beweise. Die Lehre von einer künftigen Vergeltung sei zur Aufrechthaltung bürgerlicher Ordnung im natürlichen Laufe der Dinge unentbehrlich und sei dem Moses vermöge seiner ägyptischen Bildung nothwendig auch

bekannt gewesen; er hätte sie also natürlicherweise vortragen sowohl müssen als können, und wenn er sie gleichwohl nicht vorgetragen habe, so müsse es aus höheren Rücksichten unterblieben sein. Er sei nämlich der Stifter einer Theokratie gewesen, innerhalb deren vermöge außerordentlicher göttlicher Veranstaltung die Vergeltung schon in diesem Leben erfolgte, und diese höhere Oekonomie habe die Hinweisung auf ein künftiges Leben ebenso überflüssig gemacht, als sie nicht durch dieselbe durchkreuzt werden durfte.

Von dieser verschrobenen Beweisführung eignete sich Reimarus nur so viel an, daß Moses, wenn er von einer jenseitigen Vergeltung wußte, allen Grund gehabt hätte, diese Lehre vorzutragen, daß er sie aber thatsächlich nicht vorgetragen habe. Ein religiöser Grund, sie vorzutragen, wäre die Erfahrung gewesen, die sich ihm von allen Seiten aufdrängte, daß die Verheißungen und Drohungen irdischer Belohnungen und Strafen bei weitem nicht genug wirkten; ein politischer aber die Feigheit seines Volks, der er durch die Aussicht auf ein jenseitiges Leben ein Gegengewicht zu geben suchen mußte. Wenn er gleichwohl diese Lehre nirgends vortrage, so könne sie ihm auch nicht bekannt gewesen sein; sie sei aber ebenso wenig den übrigen alttestamentlichen Schriftstellern bis zum babylonischen Exil bekannt gewesen. Denn sie schweigen von derselben an Stellen, wo sie unumgänglich sie hätten be-

rühren müssen, wenn sie etwas von derselben wußten; sie leugnen sie aber zum Theil auch ausdrücklich und stellen die Seele als etwas Materielles vor. Dabei weist Reimarus von den alttestamentlichen Stellen, die gewöhnlich auf Unsterblichkeit bezogen werden, ebenso wie früher von den angeblich christologischen, nach, daß die kirchliche Auslegung derselben eine durchaus grundlose ist. Erst nach der babylonischen Gefangenschaft, und genauer zu der Maccabäer Zeiten, kam die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele unter den Juden auf; wie wir sie denn ausdrücklich zuerst in den Büchern der Maccabäer und dann im Neuen Testamente finden.

Daß nun ein gottgesendeter Verkündiger einer seligmachenden Religion auch die Lehre von einer künftigen Seligkeit hätte verkündigen müssen, versteht sich für Reimarus von selbst. „Eine seligmachende Religion offenbaren wollen, und doch das Erkenntniß von der Seligkeit mit Fleiß verschweigen und verhehlen, wäre ebenso gewesen, als wenn Moses die Israeliten hätte bereden wollen, mit ihm in das gelobte Land zu ziehen, um das einzunehmen, und hätte ihnen doch nicht gesagt, daß ein solches Land in der Welt sei, noch daß ihnen Gott solches verheißen." Daß also die mosaische und überhaupt die alttestamentliche Religion keine Offenbarung sei, ist hiemit für Reimarus erwiesen; aber auch als natürliche Religion steht sie in seinem Urtheil sehr niedrig, weil eine Lehre darin fehlt, die

in der Religion des achtzehnten Jahrhunderts eine so wichtige Stelle einnahm.[1])

Wir im neunzehnten Jahrhundert verhalten uns zu diesem Punkte anders; von unserer Seite wäre es der letzte Vorwurf, den wir dem Alten Testamente machen würden, daß ihm die Unsterblichkeitslehre fehlt. Zwar steht uns das Neue Testament darin höher, daß es diese Lehre enthält, da wir wissen, daß der Weg vom Aeußeren ins Innere, vom Sinnlichen zum Geistigen, durch das Jenseits geht. Des Geistes als der Macht über den Stoff wird sich der Mensch zuerst nothwendig in der Form bewußt, daß seine Seele nach der Auflösung des Leibes noch fortdauere; der Gesinnung als des den Werth und das Geschick des Menschen unabhängig vom Weltlauf Bestimmenden nur so, daß er sich eine Vergeltung im Jenseits verspricht. Hinter diesem Standpunkte des Neuen Testaments steht das Alte noch ebenso zurück, als wir darüber hinaus sind: wir wissen, daß man über alle Fragen, welche Menschengeschick und Menschenbestimmung betreffen, erst dann zu denken anfängt, wenn man sich des Phantasirens von einer Fortdauer nach dem Tode entschlagen hat; daß die Sittlichkeit erst

[1]) I. Thl., V. Buch, III. Kap. Von der Menschen Unvollkommenheit und Vollkommenheit. IV. Kap. Von der menschlichen Seele und ihrer Unsterblichkeit. Vgl. das Fragment: Daß die Bücher Alten Testaments nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren, in Lessing's Beiträgen.

kann auf festem Grunde steht, wenn sie einer künftigen Vergeltung nicht mehr bedarf, weil sie ihren Lohn in sich selber findet. Und wir sehen mit Genugthuung, wie selbst ein Mann von so hohem Geist und so edler Gesinnung wie Reimarus dem unvermeidlichen Schicksal aller derer verfällt, welche die Unsterblichkeit vom Standpunkt einer künftigen Vergeltung aus beweisen wollen: nämlich sich selbst zu widersprechen und Gemeinheiten zu sagen. Die zehnte seiner Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion steht, soweit sie diesem Beweise gewidmet ist, in geradem Gegensatz mit der neunten, in welcher er die Zweifel gegen die göttliche Vorsehung widerlegt und alle jene angeblichen Widersprüche zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit in diesem Leben mit vieler Feinheit aufgelöst hatte, denen er nun nachträglich doch noch Beweise für die Vergeltung in einem andern abzugewinnen sucht. Wenn aber Reimarus in der Schutzschrift gar meint, ohne ein künftiges Leben wären die Thiere glücklicher als der Mensch; wenn er ausruft: „Sind wir nur für dieses Leben geboren, was hilft uns die Erkenntniß des höchsten Wesens, von dessen Vollkommenheiten wir gänzlich abgeschnitten sind? was die sittlichen Vorschriften, die unsere sinnlichen Lüste einschränken, und doch mit keiner gewissen oder lange dauernden Belohnung verknüpft sind? was die Voraussicht eines unvermeidlichen Todes, davon die bloße Idee unser ganzes Leben bitter macht?“ — mit solchen

Gemeinplätzen und Gemeinheiten sinkt Reimarus noch tiefer unter sich selbst, als der Apostel Paulus in der bekannten Stelle 1 Kor. 15, 19. 32.

Gegen die Kirchenlehre übrigens behält Reimarus auch hier vollkommen Recht. Ist, wie jene voraussetzt, die Lehre von künftigen Belohnungen und Strafen ein so wichtiger Bestandtheil der geoffenbarten Religion, ein so kräftiger Beweggrund zur Frömmigkeit: so ist nicht einzusehen, da dieselbe, einmal bekannt gemacht, sehr leicht zu verstehen ist, warum Gott mit dieser Bekanntmachung so lange gewartet und so viele tausend redliche Fromme der Christus ohne diese Stütze gelassen haben soll.

22.

Nachdem so Reimarus den Beweis, daß die Schriften der Hebräer vor Christus keine übernatürliche Offenbarung einer seligmachenden Religion enthalten, erst an den vorgeblichen Boten dieser Offenbarung, dann an dem Inhalte derselben geführt hat, untersucht er schließlich noch, wie die Bücher, welche die Urkunden dieser sogenannten Offenbarung bilden, entstanden und zu ihrem göttlichen Ansehen gekommen sind. Dabei stellt sich ein mit dem Bisherigen ganz übereinstimmendes Ergebniß heraus: nicht durch göttliche Autorität, noch durch den Spruch einer urtheilsfähigen

menschlichen Untersuchungsbehörde, sondern allmählich und zufällig ist eine Anzahl von Büchern zu immer höherem Ansehen gekommen, bis man sie zuletzt vergöttert hat.

Eine Reihe von Jahrhunderten hindurch galt nur das Gesetzbuch Mosis für die göttliche Richtschnur des Glaubens und Lebens; aber was war dieses Gesetzbuch? Nicht unsere jetzigen fünf Bücher Mosis, deren Verfasser sich vielmehr theils selbst von Moses unterscheidet, indem er die Bücher, die Moses geschrieben, citirt, theils als ein weit späterer Schriftsteller an allerlei Merkmalen, die Reimarus zum Theil nach Aben Esra und Spinoza angibt, erkennbar ist. Das von Moses selbst geschriebene Gesetz war nur „das Buch des Bundes", das keine Geschichte, sondern lediglich die Grundgesetze enthielt, worauf er das Volk Israel am Sinai wiederholt verpflichtet hatte (2 Mos. 24, 4. 7. 34, 27. 32). Dieses Bundesbuch hatte Moses vor seinem Ende dem Volke nochmals vorgelesen, den Segen und Fluch nebst seinem Abschiedsliede dazu geschrieben, hierauf es den Priestern zur Aufbewahrung an der Seite der Bundeslade mit der Verordnung übergeben, daß es nach der Eroberung des Landes auf Steine gegraben und alle sieben Jahre am Laubhüttenfest öffentlich verlesen werden sollte (5 Mos. 27, 1 ff. 31, 9 ff. 24 ff.). Dasselbe Buch ist es auch, das die Propheten meinen, wenn sie so oft das Gesetz als Richtschnur der Religion und Sitte ein-

ſchärfen, das aber gleichwohl ſo vernachläſſigt wurde, daß zu Joſia's Zeit der Hohepriester Hilkias es im Tempel gleichſam neu entdeckte, worauf der König es ſich vorlesen ließ, dann es ſelbſt dem Volke vorlas und dieſes darauf von neuem in Pflicht nahm (2 Kön. 22. 23, 1—4); das endlich Jeremias den in die Gefangenſchaft weggeführten Juden übergeben haben ſoll (2 Maccab. 2, 2).

Wo kommen denn nun aber die jetzigen fünf Bücher Moſis her, welche noch viele andere Gebote, namentlich das ganze levitiſche Ceremoniel, außerdem die weitläufige Geſchichte der Schöpfung, der Erzväter und des iſraelitiſchen Volks unter Moſes, nebſt den Geſchlechtsregiſtern, enthalten? Für den Verfaſſer dieſer Bücher hält Reimarus mit Spinoza den Eſra, der dabei indeß verſchiedene ältere, zum Theil ſich widerſtreitende Quellen benutzt, ſie ohne viele Kritik zuſammengeſtellt und mit eigenen Zuthaten vermehrt haben ſoll. Durch dieſe geſchichtlichen und das Gemüth anſprechenden Ausführungen zu den trockenen Geboten und Verboten ſei es übrigens dem Eſra gelungen, das Geſetz beim Volke ſo beliebt zu machen, daß ſeitdem von einer Neigung zum Abfall von demſelben ſich jede Spur verloren habe.

Auch bei der Betrachtung der übrigen altteſtamentlichen Geſchichtsbücher ergibt ſich, daß ihre Verfaſſer durchgängig erſt lange nach den von ihnen erzählten Begebenheiten gelebt haben, daß ſie mithin keine Quel-

len der Geschichte, sondern nur Compilationen aus Annalen und sonstigen Originalschriften sind. Und zwar scheint es fast, da jedes folgende von dem Buch Josua an sich am Anfang auf den Schluß des vorhergehenden bezieht, daß sie bis zum babylonischen Exil sämmtlich von einem und demselben Compilator herstammen, der dem Schlusse des zweiten Buchs der Könige zufolge nicht vor dem siebenunddreißigsten Jahr des Exils gelebt haben kann, mithin wahrscheinlich gleichfalls Esra gewesen ist.

Von der Wiederkunft aus dem Exil fängt dann eine neue historische Compilation an, deren Verfasser weit jünger sind und zum Theil die Zeiten Alexander's und des Judas Maccabäus erlebt haben müssen. Dahin gehören die Bücher der Chronik und ihre aus Memoiren Serubabel's und Esra's zusammengefügte Fortsetzung in den Büchern Esra und Nehemia; während das Buch Esther später zu sein scheint, das Buch Ruth aber möglicherweise auch älter sein könnte.

Kein einziges der alttestamentlichen Geschichtebücher mithin, so faßt Reimarus die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen, hat seine Benennung von dem Verfasser, sondern von der oder den vornehmsten Personen der darin enthaltenen Geschichte. Alle haben einen späteren Verfasser als der Name anzudeuten scheint, und die spätesten reichen bis in die Maccabäerzeit herunter. Die Verfasser haben zwar verschiedene ältere Urkunden, acta, annales oder commentarios, der

ſich gehabt, woraus ſie ihre Geſchichte zuſammengezogen, dabei aber nicht die beſte Behutſamkeit und Treue angewendet, ſondern vieles nachläſſig zuſammengetragen, manches auch aus unzeitiger Liebe zum Wunderbaren hinzugedichtet. Und von dieſen Büchern haben die Juden bis kurz vor Chriſti und des Joſephus Zeiten nur allein die Bücher Moſis für göttlich, die übrigen höchſtens für nützliche und erbauliche Schriften angeſehen.

Unter den poetiſchen und Lehrbüchern des Alten Teſtaments iſt das Pſalmbuch eine Sammlung von Gedichten verſchiedener, in den Ueberſchriften von ſehr ſpäter Hand nach bloßer Muthmaßung angegebener Verfaſſer, und aus verſchiedenen Zeiten, ſoviel ſich ihrer in den Bedrängniſſen des Volks erhalten hatten und nach dem babyloniſchen Exil bei Wiederaufrichtung des Gottesdienſtes noch zuſammenzubringen waren. Ebenſo ſind die ſogenannten Salomoniſchen Sprüchwörter eine Sammlung mit mehreren Nachleſen von ungewiſſem Urſprung. Der Prediger kann nicht von Salomo ſein, da der Verfaſſer ſeine königliche Pracht über die aller andern (Könige) zu Jeruſalem ſetzt (2, 7. 9), deren doch vor Salomo nur der einzige David geweſen war. Der Verfaſſer iſt alſo ein ſpäterer, der ſeine ſkeptiſchen und an den nachmaligen Sadducäismus ſtreifenden Anſichten dem weiſer, aber genußliebenden König unterlegte; wie denn auch in der Sprache einzelne chaldäiſche Wörter und Redens-

arten auf die Zeiten vor oder nach dem Exil herunterführen.

Das Hohe Lied und das Buch Hiob sind beide der Form nach dramatisch, aber im Inhalt sehr verschieden. Das erstere ist nicht von Salomo, und ebenso wenig läßt sich denken, daß einer die Frechheit gehabt haben sollte, ihm so etwas wirklich als Hochzeitgedicht zu übergeben; sondern es ist das Machwerk eines späteren müßigen Kopfes, der die Spiele seiner wollüstigen Phantasie einem berühmten und dazu für passend erachteten Namen unterlegte. Das Buch Hiob ist ein didaktisches Drama, mit Prolog, dialogischen Scenen, deus ex machina und Epilog. Einen Hiob mit ähnlichen Schicksalen mag es gegeben haben; auf jeden Fall aber ist die Sache stark poetisch ausgeschmückt, und verschiedene, namentlich sprachliche Merkmale weisen auf eine späte Abfassungszeit.

Ueber die uns erhaltenen prophetischen Bücher des Alten Testaments spricht Reimarus, vorzüglich an Vitringa's Untersuchungen anknüpfend, die Einsicht aus, daß sie spätere und nicht von den Verfassern selbst veranstaltete Sammlungen einzelner zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Anlässen ausgesprochener und aufgezeichneter Weissagungen seien. Den späteren und vom Verfasser verschiedenen Sammler verrathe die Unordnung, in welcher sich die Weissagungen namentlich der drei großen Propheten, Jesaia, Jeremia und Ezechiel, befinden; nicht weniger die Stücke

aus dem zweiten Buch der Könige, die unter die Weissagungen der beiden Ersteren aufgenommen seien. Dabei dränge sich aber die Frage auf, ob nicht auch manches Unächte, erst nach dem Erfolge Geschmiedete in die Sammlungen gekommen sei? denn eine Voraussagung könne sich als solche und als göttliche Offenbarung nur durch die Zeit ihrer Bekanntmachung bewähren. Der Verdacht eines vaticinium post eventum sei aber um so dringender, je genauer Weissagung und Erfüllung zusammentreffen. „Dunkle Bilder und unverständliche Sprüche kann die Phantasie eines Menschen wohl zum voraus entwerfen, daraus die Nachwelt machen kann, was sie will. Aber wenn Cyrus schon 200 Jahre vorher von Jesaias mit Namen als Befreier der Juden angegeben sein soll; wenn die präcise Dauer der jüdischen Gefangenschaft gleich bei ihrem Anfange den Jeremia auf 70 Jahre soll bestimmt worden sein: so gehören Notarien und Zeugen dazu (und diese wären kaum genug), um zu glauben, daß Jesaia und Jeremia dieses zu ihrer Zeit schon eigenhändig niedergeschrieben haben."

So ist noch mehr das Buch Daniel, das während des Exils verfaßt sein will, dadurch, daß es die Dinge vom Exil bis auf Antiochus Epiphanes herunter „nach Begebenheiten, Personen, Jahren und Tagen so genau beschreibt, als wenn es eine Geschichte erzählte", schon in alten Zeiten verdächtig geworden. Zwar haben den Porphyrius verschiedene Kirchenväter, den Grotius

Calov, den Collins Chandler u. A. zu widerlegen geſucht, allein ohne Reimarus zu überzeugen, der vielmehr Collins' Gründe gegen die Aechtheit des Buchs beiſtimmend auszieht. Auch hier nimmt er als Anknüpfungspunkt für die Unterſchiebung des Buchs einen wirklichen Daniel unter den gefangenen Juden an, der ſich (nur nicht durch Traumdeutung, denn dieß ſei Nachbildung der Geſchichte Joſeph's; ſondern) etwa durch Steuerpacht emporgeſchwungen, dadurch dem Neid und der Verfolgung verfallen, doch zuletzt glücklich davongekommen ſei. Unter dieſes Daniel's Namen habe dann zur Zeit des Religionskampfes gegen Antiochus ein Jude das prophetiſche Buch verfaßt, in der Abſicht, den Iſraeliten Muth und Hoffnung einzuſprechen, daß nach ſo vielen fremden Herrſchern endlich (in der Familie der Maccabäer) ein Meſſias erſtehen werde. „Daniel iſt alſo hier, was Aeneas (Anchiſes) beim Virgilio, da er ihn ſo weiſſagen läßt, daß man wohl ſehen kann, wie er auf das herrliche Reich des Auguſti ziele.“

Auch die prophetiſchen und poetiſch moraliſchen Bücher des Alten Teſtaments, wie die übrigen hiſtoriſchen außer den Büchern Moſis, galten aber unter den Juden bis kurz vor den Zeiten Jeſu lediglich für leſenswerthe menſchliche Bücher, wie Reimarus unter anderem auch daraus erweiſt, daß die 100 Jahre nach Eſra durch den vertriebenen jüdiſchen Prieſter Manaſſe reformirten Samaritaner, ſowie die um eben dieſelbe

Zeit entſtandene Sekte der Sadducäer, ſich ausſchließlich an die Bücher Moſis als göttliche Glaubens- und Lebensregel hielten. [1])

23.

Hatte Reimarus den Büchern des Alten Teſtaments die Eigenſchaft von Offenbarungsurkunden auch darum abgeſprochen, weil ſie in ihrer gegenwärtigen Geſtalt gar nicht von den Männern herrühren, welche (die früheren Unterſuchungen einen Augenblick bei Seite geſetzt) als Boten einer göttlichen Offenbarung gelten könnten; weil ſie überdieß zur Anerkennung als kanoniſche Bücher nur allmählich und theilweiſe ſehr ſpät gelangt ſeien: ſo ſucht er in Betreff der Schriften des Neuen Teſtaments zu zeigen, daß, ihren Urſprung von Apoſteln und Apoſtelgehülfen auch zugegeben, ſie doch von dieſen ohne den Anſpruch auf göttliche Eingebung und normative Geltung, ganz menſchlich und gelegentlich geſchrieben [2]), und gleichfalls erſt ſpät

---

[1]) I. Thl., VI. Buch, Historia Canonis V. Ti. C. I—V. Wozu theilweiſe auch noch in den übrigen ungedruckten Werken, §. 121—139, S. 332—379, verglichen werden kann.

[2]) Ganz wie Spinoza in der Frage, Tract. theol. polit., cap. IX: An apostoli epistolas suas tanquam apostoli et prophetae, an vero tanquam doctores scripserint? ſich für das Letztere entſchieden hatte.

und nach zufälliger Auswahl als kanonische Schriften anerkannt worden seien.

Schrift, heilige Schrift, war Jesu und den Aposteln einzig das Alte Testament, woran sie, mittelst der allegorischen Deutung seiner Weissagungen, genug zu haben glaubten; und als die Apostel und ihre Gehülfen schrieben, fiel es ihnen nicht ein, daß daraus eine Sammlung erwachsen sollte, die dem Alten Testament als zweiter Theil mit gleichem Ansehen an die Seite gestellt würde. Wenn ihre Absicht gewesen wäre, aus göttlicher Auctorität eine neue Regel des Glaubens und Lebens zur Nachachtung für alle Folgezeit aufzustellen, so hätten sie sich bei Zeiten zusammenthun, eine kurze Geschichtserzählung von Jesu und einen ebenso kurzen Katechismus der christlichen Lehre verfassen und beides mit ihrer aller Unterschrift beglaubigen müssen, damit inskünftige Jedermann gewußt hätte, woran er sich zu halten und wornach er sich zu richten habe. Statt dessen lassen sie 20—30 Jahre, Johannes gar an die 60 nach dem Tode Jesu verstreichen, und dann schreibt jeder Apostel oder Apostelgehülfe je nach Anlaß der Umstände und nach eigenem Ermessen. In Betreff der Chronologie der neutestamentlichen Schriften nämlich legt Reimarus die Zeitrechnung von Pearsen und Mill zu Grunde, wornach die Briefe Pauli an die Thessalonicher, Galater, Korinther und Römer in den Jahren 52—58, die übrigen Paulinischen Briefe sammt denen des Jakobus und

Petrus, außerdem die drei ersten Evangelien, um 60—67, endlich die Schriften des Johannes und Judas von 90—97 nach Chr. verfaßt sein sollen.

Wäre ein von sämmtlichen Aposteln aus ihren sich ergänzenden und berichtigenden Erinnerungen zusammengetragenes und von ihnen allen beglaubigtes Evangelium vorhanden gewesen, so würde sich hernach Niemand unterstanden haben, einer solchen Normalschrift einen Privataufsatz über dieselben Gegenstände zur Seite zu setzen. Die Schrift eines einzelnen Apostels vertrat andern einzelnen nicht ebenso den Weg: daher waren, als Lucas sein Evangelium schrieb, schon viele dergleichen Erzählungen verhanden, und bei den Kirchenvätern werden an die vierzig Evangelien erwähnt, indem jeder, der Lust hatte, die Feder dazu ergriff; wie auch Lucas selbst sich lediglich auf sein Gutdünken, und überdieß nicht auf Autopsie, sondern auf die Glaubwürdigkeit Anderer als Gewährsmänner beruft. Aber auch von den übrigen unserer vier Evangelisten rühmt sich keiner einer göttlichen Eingebung; alle schreiben nur aus eigenem Antrieb, jeder auch wohl zunächst für einen besondern Kreis, oder auch wie Lucas für eine bestimmte Person, „wie jetzt ein jeder Professor historiarum sein eigen compendium historiae schreibt".

Aus der längeren Zeit, die seit den Begebenheiten verflossen war, aus der verschiedenen Oertlichkeit, in der sie schrieben, und den verschiedenen, zum Theil

mündlichen Quellen, denen sie folgten, erklären sich auch die mancherlei Abweichungen der Evangelisten in der Erzählung, indem sich überdieß jeder erlaubte, das Unbestimmte sich nach eigenem Gutdünken auszumalen. Matthäus hatte sein Evangelium hebräisch geschrieben; daron ist unser griechisches Matthäus-Evangelium eine Bearbeitung, in die Manches aus andern Evangelien, wohl auch aus mündlich umlaufenden Erzählungen, eingeschaltet worden ist. Lucas mag hierauf den Matthäus benutzt, und der spät schreibende Johannes muß wohl die drei ersten Evangelien gekannt haben; der nun aber seinerseits durch seinen geheimnißvollen mystischen Stil die Reden Jesu so verstellt, daß man sie gar nicht mehr für dasselbe erkennen kann, was ihm die übrigen Evangelisten bei derselben Gelegenheit in den Mund legen.

Unter den Lehrbüchern des Neuen Testaments gibt sich zwar die Apokalypse sehr ausdrücklich für eine Offenbarung, aber man kann sie für keine solche erkennen, weil uns darin nichts Bestimmtes oder Zuverlässiges kund gemacht wird, sondern jeder, der seiner Phantasie und seinen Vorurtheilen nachgeht, darin finden kann, was er will; weßwegen auch „vernünftige Theologi sich lieber des siebenfältig versiegelten Buchs enthalten und gestehen, daß sie von all den wunderbaren Gesichtern kein einziges mit Gewißheit zu deuten wissen". Daß gerade dieses Buch vielmehr eine sehr bestimmte geschichtliche Deutung zulasse, und dadurch

der ſicherſte Anhaltspunkt für eine rationell-hiſtoriſche Auffaſſung des Urchriſtenthums zu werden beſtimmt ſei, ahnte Reimarus noch nicht. Die eigentlichen Lehrbücher des Neuen Teſtaments ſind Briefe, vornehmlich pauliniſche, die ſich aber ſämmtlich aus den menſchlichen Fähigkeiten und Abſichten, aber auch Mängeln, Schwachheiten und Affecten ihrer Verfaſſer genügend erklären laſſen und nichts von einer göttlichen Eingebung an ſich tragen.

Mit dem kanoniſchen Anſehen der neuteſtamentlichen Bücher hat es ſich ebenſo allmählich und ebenſo menſchlich gemacht, wie mit dem der altteſtamentlichen. Die Urſchriften gingen zeitig verloren, und wie vielen waren die Handſchriften der Apoſtel und ihrer Gehülfen bekannt? Noch bis ins dritte, vierte Jahrhundert hinein waren theils nicht alle Stücke unſeres jetzigen Kanons in der ganzen Kirche in Gebrauch und Geltung, theils noch andere darin, die wir jetzt nicht mehr haben oder anerkennen. Allmählich erſt kamen, „nicht durch ein allgemeines und überlegtes Urtheil und Wahl der ganzen Kirche, ſondern durch die Empfehlung einzelner Lehrer von Anſehen, die unſern Kanon bildenden Bücher mehr und mehr in Achtung, bis ſie endlich durch den Kirchenſtempel völlig autoriſirt und als ein anderer neuer Canon credendorum et agendorum dem jüdiſchen Alten Teſtament an die Seite geſetzt worden ſind". Bedenkt man nun, wie überaus ſchwach die Kirchenväter in

der Kritik geweſen, und daß ſie ſogar frommen Betrugs vielfach verdächtig ſind, ſo erhellt, daß die Authentie und Integrität der neuteſtamentlichen Schriften ſehr ungenügend, ihre kanoniſche Geltung aber gar nicht bezeugt iſt, ſofern ſie ſelbſt (allenfalls mit Ausnahme der Apokalypſe, wovon oben) ſich eine ſolche nicht beilegen, andere Menſchen aber ohne göttliche Eingebung gar nicht beurtheilen können, ob etwas aus göttlicher Eingebung geſchrieben ſei. [1])

24.

Im Uebergang auf das Neue Teſtament und das Leben und die Lehre Jeſu gibt Reimarus vorerſt eine Ueberſicht von dem Zuſtande des Judenthums in jener Zeit. Er ſchildert den Druck, der auf dem Volke laſtete, ſeine unzufriedene Stimmung und die eben dadurch lebhaft erregte meſſianiſche Erwartung. Er ſpricht von dem Verderbniß der jüdiſchen Religion, von den verſchiedenen Sekten, die ſich gebildet hatten, unter denen die Phariſäer zwar den wichtigſten Artikel der wahren Religion, die Lehre von der Unſterblichkeit und künftigen Vergeltung, fleißig getrieben, aber Alles dadurch wieder verdorben haben, daß ſie

[1]) II. Thl. Anhang einer Historiae criticae Canonis N. Ti. C. I—III.

zu dieſem großen Zwecke faſt nur äußerliche Ceremonien verſchrieben, ja dieſelben durch ihre Zuſätze noch vermehrten und verſchärften; ſo daß dadurch wahre Frömmigkeit und Tugend verdunkelt und Alles auf Heuchelei und Scheinheiligkeit gewendet worden ſei. Hiegegen ſei nun Jeſus aufgetreten, indem er zwar in der Lehre von der Unſterblichkeit den Phariſäern beigeſtimmt, aber ihrem Scheinweſen gegenüber auf das Innere und Weſentliche der Religion gedrungen habe.

Indem nun Reimarus ſich daran begibt, die Lehre und den Plan Jeſu zu entwickeln, und zu dem Ende vorderſamſt auf Unterſcheidung der Lehre Jeſu und der Apoſtel dringt, knüpft er daran die allgemeine, ſchon von Spinoza faſt ebenſo vorgetragene Mahnung, überhaupt die Anſichten ſo vieler Lehrer und Schriftſteller, als ſich in der Bibel zuſammenfinden, nicht untereinander zu miſchen.[1]) „Es ſind verſchiedene Menſchen", erinnert er, „aus verſchiedenen Zeiten, deren jeder ſeine eigene Meinung und Abſicht, Denk-

[1]) Vgl. Spinoza, Tract. theol. polit. C. XIV, Opp. ed. Gfroerer, Tom. I, 196: Libri sacri non ab uno solo, nec unius aetatis vulgo scripti sunt, sed a plurimis diversi ingenii diversique aevi viris, quorum si omnium tempus computare velimus, fere bis mille annorum & forte multo longius invenietur. Daher C. VII, 149: Minime nobis licet, mentem unius prophetae ex locis clarioribus alterius concludere neque explicare etc. Vgl. oben S. 37 f.

und Schreibart, ſeinen eigenen Gemüthscharakter und ſein eigenes Syſtem im Kopfe hat. Unſere Herren Theologi aber kehren ſich an keine hiſtoriſchen, kritiſchen und exegetiſchen Regeln; ſie ſetzen voraus, alle Schriften Alten und Neuen Teſtaments, d. h. an die ſechzig Schriften, die innerhalb zweitauſend Jahren erſt zuſammengebracht ſind und ſo verſchiedene Verfaſſer haben, wären für ein einzeln Buch zu nehmen, das von einer und derſelben Perſon nach demſelben Syſtem und zu demſelben Endzwecke geſchrieben worden. Siehe, dann muß ſich Alles nach dieſer Hypotheſe ſchmiegen und biegen. Moſes und die Propheten müſſen ſchon von Jeſu von Nazaret geweiſſagt und einerlei Syſtem mit ihm gehabt haben; Adam, Abraham und alle Erzväter müſſen durch denſelben Glauben an Jeſum ſelig geworden ſein. Jeſus muß ſich von ſeinen Jüngern meiſtern laſſen, Jakobus mit Paulo einſtimmig werden, Petrus nachgeben und zurückſtehen. Dann müſſen auch die Kirchenväter mit den conciliis und libris symbolicis einſtimmen. Heißt das nicht gleichſam Alles, was vom Anfange der Welt geweſen iſt, Metalle, Halbmetalle, Erze, Schlacken, Erden, Mineralien, durchs Feuer zwingen, ſchmelzen, zuſammenrühren und mit Gewalt in eine Form gießen? Kann da ein reines Gold der Wahrheit herauskommen? Nein, wir müſſen ein Jedes von dem Andern ſcheiden und Jedes probiren, ob's ächt und einerlei Weſen ſei."

So beifallswürdig und noch heute beherzigenswerth diese Mahnung im Allgemeinen ist, so zeitgemäß war auch im Besondern das Dringen auf Unterscheidung der Lehre Jesu von der Lehre der Apostel. Ohne Weiteres vorauszusetzen, „die Apostel seien in keinem Stücke von der Lehre ihres Meisters abgegangen, das hieße, urtheilt Reimarus, unsern Catechismum zur ersten Richtschnur des Glaubens machen, und dann hörte alle Aufrichtigkeit der Untersuchung auf. Die ganze theologia positiva ist historisch und exegetisch. Es kommt auf rem facti an, was die Stifter einer neuen Sekte gesagt und geschrieben haben, und wie ihre Worte zu verstehen sind. Was würde für eine Verwirrung entstehen, wenn wir aus jener falschen Hypothese alle Schüler des Sokrates und wiederum alle Schüler des Plato oder alle Akademiker über Einen Leisten schlagen wollten?“

Wenn nun aber Reimarus, um diese Unterscheidung durchzuführen, sich ausschließlich an die vier Evangelien halten will, in denen uns Jesu eigene Worte aufbehalten seien, wogegen die Apostel in ihren Briefen Vieles vorgetragen haben, wovon ihr Meister nichts gesagt hatte: so ist sehr die Frage, ob dieß genügt. Es mag immerhin nicht glaublich sein, weder daß die Apostel ein wesentliches Stück der Lehre Jesu sollten vergessen, noch daß Jesus ihnen ein solches sollte verschwiegen haben: ob sie aber nicht be-

wußter oder unbewußter Weiſe etwas von ihren eigenen Anſichten auf ihren Meiſter übergetragen und in ihre evangeliſchen Erzählungen eingemiſcht, und ob ſie, um dafür Raum zu machen, nicht doch manches Stück der wirklichen Lehre Jeſu verſchwiegen, zurückgeſtellt oder verſtümmelt haben könnten, dafür iſt im Voraus nicht gut zu ſtehen, und es wird, wie wir bald finden werden, von Reimarus ſelbſt angenommen. Es wird alſo beſonderer Mittel bedürfen, dieſe Einmiſchungen wieder auszuſcheiden, dieſe Trübung wegzuwiſchen; dergleichen wir denn auch von Reimarus werden angewendet ſehen.

Doch auch in der Lehre Jeſu ſelbſt heißt Reimarus uns noch unterſcheiden zwiſchen dem, was für alle Völker und Menſchen geſagt war, und dem, was ſich im Beſondern nur auf die Juden, ihre Meinungen und Gebräuche bezog. Dieß iſt die Semler'ſche Unterſcheidung des Lokalen und Temporellen in der Bibel von dem allgemein Gültigen, und wenn wir bemerken, daß dieſe Unterſcheidung in dem von Leſſing herausgegebenen Fragmente von dem Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger, zu welchem die uns vorliegende Handſchrift in dieſem Theile ſich als die Bearbeitung letzter Hand verhält, noch nicht zu finden iſt, ſo können wir kaum zweifeln, daß ſich Reimarus dieſen Geſichtspunkt aus den inzwiſchen erſchienenen Schriften Semler's angeeignet hat. Auch gereicht die Einmiſchung deſſelben der eigenen Methode der Reima-

rus'schen Darstellung nicht zum Vortheil, die sich vielmehr in dem frühern Entwurfe flüssiger abwickelt; weßwegen wir uns im Nachfolgenden, was die Anordnung betrifft, mehr an die natürlichere frühere, wie dem Inhalte nach an die reichere letzte Darstellung halten werden.

Der kurze Inbegriff der Lehre Jesu war die Ermahnung: Thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Dieß gibt zwei Haupttheile seiner Lehre von sehr ungleichem Gehalt und Werthe. Auch der erste Theil derselben, die Ermahnung zu wahrer Buße und Besserung, bezog sich zwar zunächst auf die Juden und den damaligen Zustand der Religion und Sittlichkeit unter ihnen, insbesondere auf die pharisäische Lehre und Praxis; aber sofern ähnliche Zustände in jeder positiven Religionsgesellschaft wieder eintreten können, ja müssen, behält auch so dieser Theil bleibenden Werth; ungerechnet noch die vielen Lehren von allgemeiner Gültigkeit, die dabei mit unterlaufen. Der pharisäischen Einschränkung der Verbote auf die gröbsten äußern Laster stellt Jesus die Forderung entgegen, in den unlautern Begierden die Quelle des Bösen zu verstopfen, durch Reinigung des Innern, der Gesinnung, der äußern Reinigkeit erst Werth und Bedeutung zu geben. Dabei dringt er durchaus auf das Thun in der Religion: in seinen Reden ist wenig Theoretisches, desto mehr Praktisches; auch die falschen Propheten lehrt er nicht an Irr-

lehren, sondern an ihren schlechten Handlungen erkennen. Das Gesetz und die Propheten faßt er in die Gebotte der Liebe Gottes und des Nächsten zusammen: und „wie könnte das Wesentliche einer thätigen Gottesverehrung und der Hauptpflichten gegen uns und Andere kürzer und besser zusammengefaßt werden?“ Jesu Idee von Gott ist die der Vollkommenheit, die im Verhältniß zu den Geschöpfen, besonders den Menschen, Güte ist: die wahrhaft praktische Gottesidee. Das Gebet,, das er seine Jünger lehrte, ist ein wahres Mustergebet; wenn auch das in der Kirche üblich gewordene: Anbringen desselben bei allen Gelegenheiten, auch wo es nicht hin paßt, als ein Mißbrauch zu bezeichnern ist. So ist auch das Verbot des Eides ganz begründet, und der gerichtliche Eid in der Christenheit sehr unchristlich. Das Gebot, was wir wollen, daß uns die Leute thun sollen, ihnen auch zu thun, ist weit mehr, als, was auch sonst wohl empfohlen war, was wir nicht wollen, auch Andern nicht zu thun.

„Dergleichen Lehren“, urtheilt Reimarus, „„sind groß, edel, ja göttlich, und man wird sie selten oder fast gar nicht, wenigstens nicht aus dem Grrunde einer so allgemeinen Menschenliebe, die sich auchh an Feinden thätig erweiset, bei heidnischen Weltweisen finden.“ [1])

[1]) II. Thl., I. Buch, I. Kap. Vom Zustande des Judenthums und der praktischen Religion Jesu. Vgl. das Fragment Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger, I, §. 1—6, S. 1—18.

25.

Nun ist es aber nach Reimarus „in der That zu bedauern, daß Jesus nicht das Bekehrungswerk zu seinem einzigen Zweck und Geschäfte gemacht hat, weil er so viel Erbauliches und Herrliches davon zu sagen wußte, und ohne Zweifel noch weit Mehreres in der Absicht hätte sagen können. Aber die Bekehrung war nur eine Vorbereitung zu seiner Hauptabsicht, ein Reich aufzurichten. Bei diesem Vorsatze leidet der große Charakter, den man ihm bei dem bloßen Bekehrungswerke hätte geben müssen, gewaltig.“ Das Untadelige und Achtungswerthe in der Lehre und Wirksamkeit Jesu liegt nach Reimarus auf der Seite der Ermahnung: „Bekehret euch“; auf der Seite des: „Denn das Himmelreich ist herbeigekommen“ hingegen liegt manches Bedenkliche und Zweideutige. [1])

[1]) So II. Buch, II. Kap., §. 2; an einer frühern Stelle, I. Buch, II. Kap., §. 1, macht Reimarus den Uebergang, im Anschluß an die Semler'sche Unterscheidung, so: „Der bisher in Betrachtung genommene Theil der Lehre Jesu enthält nichts weiter als eine natürliche, vernünftige und praktische Religion, zu welcher Jesus bei seiner Reformation auch die positive jüdische Religion zu lenken suchte, ohne sie aufheben zu wollen. Der andere Theil seiner Lehre aber gehört für das Judenthum insbesondere, davon andere Völker nichts verstanden; er ist mit jüdischen Redensarten vorgetragen und setzt die jüdischen Meinungen und Gewohnheiten jener Zeit voraus.“

Was war dieses Himmelreich? Das Reich, welches Gott unter den Juden durch den verheißenen Messias aufrichten würde. Daß dieses Reich nahe sei, war die frohe Botschaft, das Evangelium, das Jesus verkündigte und verkündigen ließ; diesem Evangelium glauben, hieß annehmen, daß er der verheißene Messias sei, der es aufrichten werde. Ueber die nähere Beschaffenheit dieses Reiches erklärte sich Jesus, wie er mit seiner Verkündigung auftrat und seine Jünger aussandte, nicht; er setzte also die gewöhnlichen jüdischen Begriffe davon voraus. Diese gingen aber auf ein weltliches Reich, auf eine Herrschaft über die Heiden, welche den Juden durch den Messias zu Theil werden sollte. Daß Jesus ein solches Reich errichten würde, erwarteten seine Jünger in der That bis zu seinem Tode und noch darüber hinaus, und in dieser Vorstellung konnten sie sich durch ihn selbst bestärkt finden, wenn er ihnen verhieß, daß sie in seinem Reiche, auf zwölf Stühlen sitzend, die Stämme Israels richten und ihre um seinetwillen im Stiche gelassenen Häuser, Aecker u. dergl. hundertfältig wieder bekommen sollten. Sandte er Boten zur Verkündigung eines Reiches aus, das diese Boten im weltlichen Sinne verstanden, so konnte er wissen und muß folglich auch gewollt haben, daß sie den Leuten ein weltliches Messiasreich verkündigten.

Nun wird aber angenommen, und die Evangelien sind von dieser Voraussetzung aus geschrieben, diese

Auffassung des von Jesu zu errichtenden Reiches sei nur ein Mißverstand seiner Jünger gewesen; er selbst habe, wie jetzt die Christenheit, ein geistiges Reich im Sinne gehabt. Allein „wäre es wohl möglich", fragt Reimarus, „daß vertraute Lehrjünger nach dreijährigem genauem Umgange mit ihrem Meister noch in dem Hauptzwecke desselben, in dem ersten Grundsatze seines Systems, unwissend und irrend geblieben sein sollten? Entweder müßte der Vortrag des Lehrers sehr dunkel gewesen sein, oder die Schüler alle miteinander gleich dumm und blind." Dunkel war aber der Vortrag Jesu insofern gar nicht, als er späterhin seinen Jüngern wiederholt erklärte, daß er zum Leiden und Tode für die Sünden der Welt bestimmt sei. Hier ist nur Eines von Beiden möglich: Entweder hat Jesus nicht gesagt, daß er zu seinem von Moses und den Propheten verkündeten Leiden, Sterben und Auferstehen nach Jerusalem gehe; oder seine Jünger konnten nicht bis an sein Ende auf ein weltliches, bei seinem Leben zu errichtendes Messiasreich hoffen, konnten nicht, als sein Tod nun wirklich eingetroffen war, alle Hoffnung aufgeben, nicht, als ob er ihnen von einer Auferstehung am dritten Tage nie ein Wort gesagt hätte, ihn einbalsamiren wollen und bei der ersten Nachricht von der erfolgten Auferstehung gar nicht wissen, was sie daraus machen sollten. Doch was reden wir von den Jüngern? Jesus selbst klagt am Kreuze, daß Gott ihn verlassen habe. Zum Leiden

und Sterben aber, wenn er darin ſeine meſſianiſche Beſtimmung ſah, hatte ihm ja Gott geholfen. Wozu er ihm nicht geholfen, worin er ihn im Stiche gelaſſen hatte, war vielmehr, ein ſiegreicher weltlicher Meſſias zu werden. Das muß folglich, ſchließt Reimarus, wenn Jeſus wirklich ſo geſprochen hat, ſeine Abſicht geweſen ſein, über deren Vereitelung er am Schluſſe ſeines Lebens Klage führte.

Es liegen demnach in den Evangelien Data für zwei meſſianiſche Syſteme, die ſich nicht mit einander vertragen, davon alſo die einen unhiſtoriſcher Weiſe in die Darſtellung der Evangeliſten gekommen ſein müſſen. Vergleichen wir die Beſchaffenheit der beiderſeitigen Data, ſo zeigen ſich die für einen urſprünglich weltlichen Meſſiasplan auch bei Jeſu ſelbſt, wie abſichtlich verſtümmelt und halb verwiſcht; dagegen die entgegengeſetzten, wornach er ſich ſeinen Jüngern als einen geiſtlichen, zum Leiden beſtimmten Erlöſer dargeſtellt hätte, abſichtlich recht grell und beſtimmt gehalten zu ſein ſcheinen. Es iſt eine gewichtige Frage, die Reimarus hier aufwirft: wie doch wohl die Lebensgeſchichte Jeſu ausgefallen ſein möchte, wenn die Jünger ſie kurz vor ſeinem Tode noch bei ſeinen Lebzeiten aufgeſetzt hätten? Sie haben ſie geraume Zeit nachher, mithin ſchwerlich ſo urkundlich aufgeſetzt: doch verſuchen wir immer, wie weit ſie uns auch ſo noch auf die Spur der Wahrheit hilft.

Jeſus hat ſich den Evangelien zufolge ſeinen Jün-

gern gegenüber mit deutlichen Worten für den zum Leiden und Tod beſtimmten Meſſias erklärt: aber wie ſtimmt ſein Thun zu dieſer Erklärung? Vom Anfang ſeines Lehramtes an ſehen wir ihn die Nachſtellungen der ihm feindlichen Prieſterpartei vermeiden; ſo oft ſie ihn greifen wollen, entweicht er in entfernte wüſte Gegenden, und zieht auch ſonſt unſtät von einem Orte zum andern. Auf den großen Feſten läßt er ſich wohl zuweilen ſehen; aber ſobald er Unrath merkt, iſt er wieder weg. Selbſt wie er in Jeruſalem zuletzt den Hauptſchlag gewagt hatte, hielt er ſich des Nachts aus Furcht vor einem Ueberfall außerhalb der Stadt verborgen, ſo daß man eines Verräthers bedurfte, um ſeiner habhaft zu werden. Das alles, urtheilt Reimarus, iſt nicht das Benehmen eines ſolchen, der im Leiden und Sterben ſeine Beſtimmung ſieht, ſondern der demſelben wo möglich entgehen möchte, folglich irdiſche Plane und Abſichten hegt.

Auf die Lauterkeit der Abſichten Jeſu wirft in Reimarus' Augen gleich von vorne herein die Art ein zweideutiges Licht, wie er ſich in die Oeffentlichkeit einführen läßt. Es geſchieht dieß durch den Täufer Johannes, der dabei erklärt, er habe ihn vorher nicht gekannt, ſondern ſei erſt bei Gelegenheit ſeiner Taufe durch eine beſondere Offenbarung auf ihn aufmerkſam gemacht worden (Joh. 1, 31). „Mein!“ ruft hier Reimarus, „wie ſollte Johannes Jeſum nicht gekannt haben? Eliſabeth und Maria waren ja nahe Bluts-

freunde. Der Engel Gabriel ſagt zur Maria: Eliſabeth, deine Verwandte, iſt auch ſchwanger worden. Maria beſucht die Eliſabeth u. ſ. f. Sollten die Mütter, ſollten die Söhne gleichen Alters die Bekanntſchaft und Freundſchaft dreißig Jahre lang aufgehoben haben? Hätten ſie ſich in aller der Zeit nicht geſehen? Das war unter den Juden, die alle Jahre familienweiſe auf die hohen Feſte zogen, nicht möglich, und Jeſus würde ſich als Knabe von zwölf Jahren auf der Reiſe nach Jeruſalem zu keinem Verwandten lieber als zu dieſem nächſten gleiches Alters als ſeinem Geſpielen geſellt haben" (Luc. 1. 2). Und wie? wenn Johannes ihn nicht kannte, woher kommt es denn, daß er ihn beim erſten Anblick durchaus nicht taufen will, mit dem Beifügen: ich habe vonnöthen, von dir getauft zu werden, und du kommſt zu mir? (Matth. 3, 14). „So hat er ihn ja nicht allein von Perſon und Anſehen, ſondern auch als den Meſſias gekannt." Was brauchte es alſo einer beſondern Offenbarung, und wie können wir dem Täufer glauben, daß er eine ſolche gehabt habe? Muß man nicht auf den Verdacht gerathen, es ſei Alles zwiſchen den beiden „Herren Vettern" ein abgekartetes Spiel, eine eingelernte Komödie geweſen, wobei der Eine „auf eine affectirte Weiſe" ſich ſtellen mußte, als hätte er den Andern zuvor nicht gekannt, damit die Lobeserhebungen, die ſie ſich gegenſeitig vor dem Volke ſpendeten, deſto unbefangener erſcheinen möchten? Dieſer

Handel mit dem Täufer wirft in Reimarus' Augen auf den Charakter Jesu einen Schatten, den er nicht mehr zu entfernen weiß. „Wer mit Verstellung und betrüglichen Offenbarungen auf die Bühne tritt", der benimmt sich bei Allen, die ihm in die Karte sehen, jeden Glauben; weßwegen auch nicht blos die Pharisaer und Synagogen-Obersten, sondern selbst die eigenen Brüder Jesu nicht an ihn glaubten.

Kaum möchte sich bei einem andern Falle augenscheinlicher nachweisen lassen, wie die von einer unvollständigen Kritik der neutestamentlichen Geschichte geschlagenen Wunden einzig durch eine gründlicher durchgeführte Kritik zu heilen sind. Wenn es an dem ist, worauf Reimarus dringt, daß jeder biblische Schriftsteller für sich genommen werden muß, wer berechtigte ihn dann, den Täufer des vierten Evangeliums, der Jesum vor der Taufe nicht gekannt zu haben versichert, aus dem ersten Evangelium Lüge zu strafen, nach welchem er ihn schon vorher gekannt hat, oder aus dem dritten, nach welchem er dem nahen Verwandten, auf den er schon in Mutterleibe wunderbar aufmerksam gemacht worden war, nicht wohl bis zum dreißigsten Jahre ferne geblieben sein kann? Sah Reimarus nicht, daß, den Täufer einmal als Vorläufer Jesu gefaßt, dieß der eine Erzähler so wenden konnte, daß beide mit Rücksicht auf einander in verwandten Müttern wunderbar ins Dasein gerufen, der andere so, daß eben erst im Augenblick der Taufe

der Niedrigere auf den Höhern übernatürlich hingewiesen werden sei?

Die Reinheit der Absichten Jesu wird dem Reimarus ferner durch die alttestamentlichen Weissagungen, auf die er und seine Jünger seine Messianität gründeten, und durch die Wunder, durch die er sich zu beglaubigen suchte, verdächtig. Die ersteren betreffend, so will sich, wie Reimarus schon früher nachgewiesen, „keine einzige der Schriftstellen, die Jesus selber für sich anführt, noch viel weniger eine bei den Evangelisten und Aposteln, im eigentlichen Sinne zu seiner Person, Zeiten und Begebenheiten reimen". Allen wird die größte Gewalt angethan, und so muß man schließen, daß Jesus entweder selbst die Schrift nicht recht verstanden, oder bei eigenem bessern Wissen sich irrige Volksmeinungen zu Nutze gemacht habe; wovon beides der kirchlichen Vorstellung von ihm gleich sehr entgegen ist. Doch „ein Zeichen keiner guten Sache" wäre nur das letztere; einer falschen Auslegung im Geiste seiner Zeit könnte Jesus bona fide gefolgt, und da doch ein ehrlicher Mann, obwohl freilich nicht der Sohn und Mitwisser Gottes gewesen sein.

Die Evangelisten wissen viel von Wundern zu erzählen, die Jesus als Zeichen seiner göttlichen Sendung verrichtet habe. Denn „der andere Erlöser, welchen die Juden erwarteten (der Messias), sollte dem ersten Erlöser aus der ägyptischen Dienstbarkeit,

dem Moses, darin ähnlich sein, daß er nicht nur ein großer Prophet wäre, sondern auch viele und große Wunder thäte". Dergleichen that nun Jesus und berief sich darauf; allein warum verbot er gleichwohl wiederholt, sie bekannt zu machen? Könnte man da nicht denken, er habe eine genaue und ordentliche Untersuchung derselben gefürchtet? In der That, nur vor dem gemeinen Haufen, der zu solcher Untersuchung weder Lust noch Fähigkeit hat, war er freigebig mit seinen Wundern; sobald aber urtheilsfähige Leute, wie Pharisäer und Schriftgelehrte, ein solches sehen wollten, wurden sie mit Scheltworten bedient. In seiner Heimat Nazareth, heißt es, habe er kein Wunder thun können wegen ihres Unglaubens. Das ist eine verkehrte Ordnung: Die Wunder geschehen ja nicht, weil man glaubt, sondern damit man glaube. Hiernach wären sie also geschehen, wo sie überflüssig waren, und wo sie nöthig waren, nicht geschehen. Die Sache verhielt sich ohne Zweifel so, daß man in Jesu Heimat seine Gehülfen kannte, seinem Wunderthun in die Karten sah; worin auch der Grund zu suchen ist, daß er bei seinen eigenen Brüdern keinen Glauben fand. Die Kranken, die er heilte, waren Blinde und Lahme, Taube und Stumme, Wahnsinnige und Besessene: konnten dieß nicht Leute sein, die sich nur ihm zu Gefallen so stellten? „Und wenn wir noch jetzt nur die einzige Art der Wunder in Bedenken nehmen, da Jesus die Teufel, und zwar gerade sieben

aus der Maria Magdalena, ja eine ganze Legion, d. h. einige Tausend Teufel, von einem einzigen Menschen ausgetrieben haben soll: so muß nunmehr, da solche Spukereien aus der vernünftigen Welt ganz verjagt sind, auch das Uebrige verdächtig und auf die Rechnung des Aberglaubens und der Leichtgläubigkeit damaliger Zeit geschrieben werden." Oder wenn Jesus solche Wunder thun konnte, wie er Matth. 11, 5 den Boten des gefangenen Täufers herrechnet, so hätte er vor Allem den armen Johannes aus seinem Gefängniß erretten sollen. Es kostete ihn ja nichts, als einen Engel zu senden, der jenem die Ketten löste und ihm die Thüre des Gefängnisses öffnete, wie später den Aposteln. [1])

26.

Ueber drei Jahre zog Jesus mit seinen Jüngern unter Predigen und angeblichem Wunderthun im Lande umher, und erschien auch auf den Festen zu Jerusalem, ehe es zum wirklichen Zusammenstoße mit der jüdischen Obrigkeit kam, dem er bis dahin immer ausgewichen war. Was ihm die Kühnheit gab, jetzt den entscheidenden Schritt zu wagen, darüber sind nur Muthmaßungen möglich. Vielleicht baute er zu viel

[1]) II. Thl., II. Buch, I. Kap., §. 3—5, II. Kap., §. 6. Vgl. das Fragment Vom Zwecke ꝛc. II, §. 45 ff. S. 210 ff.

auf den Beifall des Volks, das ihm seiner trefflichen und namentlich auch die Hochgestellten scharf treffenden Reden wegen in Schaaren nachzog. Vielleicht sprachen ihm auch die Apostel und übrigen Jünger, die aus eigenem Interesse die Aufrichtung des Messiasreichs wünschten, mehr Muth ein, als sie Grund dazu hatten. Genug, es ward gewagt. Der Einzug in Jerusalem sollte den verheißenen Einzug des Messias bei Zacharia, als eines zwar friedlichen, aber doch weltlichen Königs, vorstellen, und brachte eine ungeheure Aufregung nicht blos religiöser, sondern auch politischer Art in der Stadt hervor.

Gleich nach dem Einzuge ging Jesus überdieß in den Tempel und trieb hier die Viehverkäufer und Geldwechsler aus. „Mein!" ruft Reimarus, „so lange Mosis Gesetz nach galt und gelten sollte, welches Jesus selbst nicht auflösen, sondern erfüllen wollte, so mußten ja Opferthiere aller Art zum Tempel gebracht werden, und es war eine große Bequemlichkeit für die Weitentfernten, daß sie kein Vieh von Hause mitschleppen durften, sondern dort kaufen und kaufen lassen konnten. Die Obern hatten es so geordnet, daß dieser Viehmarkt in der Nähe des Tempels im äußersten Vorhof sein sollte, und man hielt es für ein Zeichen des Eifers zu demselben, wenn sein vieles Vieh dahin getrieben und sodann verkauft und gekauft ward. Sollte der Tempel wegen der Schlachtung des Opferviehs eine Mördergrube heißen, so hatten ihn

Moſes, David und Salome dazu gemacht. Wenigſtens hörte nach dem Begriff Jeſaiä der Tempel deßwegen nicht auf, ein Bethaus zu bleiben, weil er Beides verknüpfte. Kap. 56, 2 ſagt er: Dieſelben (Proſelyten) will ich erfreuen in meinem Bethauſe, ihre Brandopfer und Schlachtopfer ſollen mir angenehm ſein auf meinem Altar. Denn mein Haus wird ein Bethaus genannt werden für alle Völker. Und Jeremias fragt 7, 11 nur die Böſewichter, Diebe, Mörder u. ſ. w.: Haltet ihr denn dieſes Haus, das nach meinem Namen genannt iſt, für eine Mördergrube? Dadurch weiſet er ja nicht das Opfervieh, ſondern die ruchloſen Leute zum Tempel hinaus." Was aber die Wechsler betrifft, ſo waren ſie bei den beſtehenden Vorſchriften nicht minder nothwendig. „So lange das Geſetz noch galt, daß eine jede erwachſene Mannsperſon einen halben Seckel des Heiligthums als Banco-Geld oder Species zum Dienſte des Tempels bringen ſollte und ſolchen längſtens an Oſtern erlegen müßte, ſo mußten auch Leute ſein, von welchen der gemeine Mann das Species für Courant einwechſeln konnte." So wenig hienach Jeſus ein Recht hatte, über ein in der jüdiſchen Gottesdienſtordnung wohl begründetes Herkommen in ſolchen ungeſtümen Eifer auszubrechen, ſo viel Unheil, Lärmen und Verwirrung richtete er dadurch im Tempel an, den ein ſolcher tumultuariſcher Auf-

tritt mehr entheiligte, als der hergebrachte ruhige Verkehr der Handelsleute.

Und dieser thatsächlichen Auflehnung gegen die bestehende Ordnung ließ Jesus eine Rede folgen (Matth. 23), die Alles zusammenfaßte, was er schon bisher da und dort gegen die jüdischen Oberen gesprochen hatte, und nichts anderes hieß als: „werfet alle die pharisäischen Mitglieder des hohen Raths herunter, und nehmet mich, als den Messias, zu eurem einzigen Herrn und Meister an; ich habe zum Voraus zwölf Apostel erwählt, die sollen die zwölf Stämme Israel's richten, und habe noch andere siebzig Jünger zur Hand, welche den Rath der Siebzig besser bestellen können."

War es dem hohen Rathe zuzumuthen, einem solchen Vorgehen ruhig zuzusehen? Unstreitig lehrte Jesus eine unendlich bessere Moral und Religion, als die Pharisäer und Schriftgelehrten, und deren heuchlerische Werkheiligkeit war einer gründlichen Reform bedürftig. Aber insofern er diese Moral mit dem Anspruch vortrug, der Messias zu sein, und als solcher mit Hülfe des Volks sich geltend zu machen suchte, hatten die Mitglieder des Synedriums alle Ursache, auf sein Beginnen ein wachsames Auge zu haben. „Denn dieser Theil seiner Handlungen war sowohl an sich unlauter, als auch politisch verdächtig und gefährlich. Hier war es ja nicht blos auf

Besserung der Sitten, sondern auf den Umsturz der jüdischen Verfassung abgesehen." Wie er nun vollends jene letzten gewaltsamen Schritte gewagt hatte, „konnte der hohe Rath nicht anders handeln, als er gehandelt hat, und ist demnach Jesus nicht unschuldig, sondern um seines eigenen Verbrechens willen gestorben".

Noch einmal bedauert hier Reimarus, „daß Jesus seine übrigen Verdienste um die thätige Religion der Menschen durch die Absicht, ein Messias zu werden, und durch die verdächtigen und aufrührischen Maßregeln dazu so sehr befleckt und verdunkelt hat. Aber darum müssen wir nicht aufhören, seine allgemeinen Vorschriften der Gottesfurcht, Menschenliebe und innern Besserung des Herzens, wie sie es werth sind, hochzuschätzen und zu unserm Besten anzuwenden." [1])

Wenn irgend etwas, so wird man theologischerseits diese Reimarus'sche Behauptung eines politischen Messiasplans Jesu als einen überwundenen Standpunkt bezeichnen. Ich halte seine Beweisführung dafür nicht für unwiderleglich, aber auch noch nicht für widerlegt. Hat sich Jesus so rückhaltlos als den Messias bekannt, und hat er so wenig, seine späte Leidensverkündigung abgerechnet, die weltlichen Messiasbegriffe seiner Volksgenossen und seiner eigenen Jün-

[1]) II. Thl., II. Buch, II. Kap., §. 6—9. Fragment vom Zweck u. s. w. II, §. 6 ff. S. 143 ff.

ger zu berichtigen geſucht, wie man der evangeliſchen Erzählung zufolge gewöhnlich annimmt, ſo muß es doch wohl ſein Wille geweſen ſein, als weltlicher Meſſias anerkannt zu werden. Aber hat er ſich denn wirklich ſo rückhaltlos, ja hat er ſich denn überhaupt urſprünglich ſelbſt für den Meſſias ausgegeben? Hat er nicht vielmehr, verſchiedenen Spuren zufolge, der ihm von außen entgegengebrachten Anerkennung als ſolcher auszuweichen geſucht? Und that er das nicht vielleicht gerade darum, weil er die Maſſe grober weltlicher Stoffe ſcheute, die an dieſem Begriffe hingen? Iſt es auch ſo gewiß, als man gewöhnlich annimmt, daß er noch bei ſeinen Lebzeiten ſeine Jünger mit ihren ſinnlichen Meſſiasbegriffen als Sendboten ausgeſchickt hat? Und war nicht auch die einer zwiefachen Deutung fähige Benennung: Menſchenſohn, die er ſich aneignete, ein Verſuch, der Meſſiasidee eine geiſtigere Wendung zu geben? Daß ſich dann hieran eine um ſo größere Maſſe phantaſtiſchen Weſens knüpfte, war das ſeine Schuld, und war er damit ſelbſt ſo einverſtanden, wie er allerdings in den Evangelien erſcheint?

27.

Als der Meſſias der jüdiſchen Volksvorſtellung, der er nach Reimarus ſein wollte, hatte Jeſus nicht

die Absicht, das mosaische Gesetz und die levitischen Gebräuche abzuschaffen. Dieß hat er ausdrücklich erklärt (Matth. 5, 17 f.), und darnach hat er sich auch selbst mit seinen Jüngern gehalten. Er beobachtete das Gesetz, und zwar nicht blos das mosaische, sondern auch die später hinzugekommenen Satzungen, die er nur im Collisionsfalle mit sittlichen Pflichten diesen nachzusetzen [illegible]rte.

Er wollte nicht Stifter einer neuen Religion werden; Taufe und Abendmahl, wenn anders Jesus selbst sie eingesetzt hat, sollten keine unterscheidenden Bräuche einer vom Judenthum verschiedenen Glaubensgemeinschaft sein. Die Taufe war nichts anderes, als eine Anwendung der althebräischen Sitte, durch Waschung des ganzen Körpers sich zu reinigen, wenn man sich zu einer besonders heiligen Handlung vorbereiten wollte. So reinigte sich das Volk Israel, da es am Sinai das Gesetz empfangen sollte; so die Priester, ehe sie ihre Verrichtungen antraten; so die Heiden, wenn sie Judengenossen wurden. In diesem Sinne hatte Johannes getauft, um das Volk sinnbildlich zur Sittenreinigung vor der nahen Ankunft des Messias zu verpflichten: und so war auch die Taufe, wie sie die Jünger Jesu bei seinen Lebzeiten vornahmen, „keine Veränderung in der Religion, als daß die Getauften, die vorhin an einen Messias, der erst kommen sollte, geglaubt hatten, nun an den, der schon gekommen wäre, glaubten".

Auch mit dem Abendmahl „wollte Jesus nichts Wesentliches an der verordneten Ostermahlzeit abschaffen oder ändern, sondern nur ein willkürliches Erinnerungszeichen seines Leidens damit verknüpft wissen". Aber hat es denn mit der Einsetzung des Abendmahls durch Jesum selbst seine Richtigkeit? Man muß irre werden, meint Reimarus; denn hätte Jesus das wirkliche Passah am Abend des 14. Nisan noch genossen, so wäre er am ersten jüdischen Ostertage hingerichtet worden, welches sich wegen der Heiligkeit dieses Festtags nicht denken läßt; daß er es aber den Tag vorher schon genossen haben sollte, ist eine grundlose Ausflucht.[1]) Zu einer klaren Unterscheidung der johanneischen Zeitbestimmung von der synoptischen und zu einer abgewogenen Wahl zwischen beiden kommt Reimarus noch nicht.

Mit den sogenannten Sakramenten fällt nun aber überhaupt die kirchliche Meinung hinweg, als hätte Jesus gewisse Religionsgeheimnisse, die nur durch Offenbarung mittheilbar und nur dem Glauben faßlich seien, vorgetragen.[2]) Gleich das Abendmahl sollte

[1]) In dem Fragment vom Zwecke Jesu u. s. w., S. 152, hatte sich Reimarus noch dabei beruhigt, daß Jesus aus Furcht, am rechten Passah ergriffen zu werden, „nur eine Erinnerungsmahlzeit, und zwar einen Tag früher wie sonst", gehalten habe.

[2]) Die Ueberschrift des zweiten Kapitels im I. Buche des II. Theils der Apologie von Reimarus: „Ob Jesus bei seiner Reformation des jüdischen Aberglaubens, außer der vernünf-

auf keinen Fall ein mysterium, ſondern nur ein Erinnerungszeichen ſein; ſofern Jeſus das Brod und den Wein nur in dem Sinne ſeinen Leib und ſein Blut genannt haben könnte, wie der Hausvater beim jüdiſchen Paſſahmahl das ungeſäuerte Brod, das er brach und austheilte, als das Brod der Trübſal bezeichnete, das die Väter in Aegypten gegeſſen haben. Ebenſo wenig geheimnißvoll war nach dem Obigen der Begriff des Himmelreichs. Das chriſtliche Grundgeheimniß aber, die Lehre von der Dreieinigkeit, findet ſich in den Reden Jeſu und überhaupt im Neuen Teſtament noch gar nicht vor. Wenn Jeſus Sohn Gottes heißt und ſich auch ſelbſt ſo nennt, ſo muß man ſich an den Sinn erinnern, den dieſer Ausdruck im Alten Teſtamente hat. Hier heißt Sohn Gottes erſtlich das Volk Iſrael, als Gottes Lieblingsvolk, dann aber auch einzelne Menſchen, wie David, Salomo, ſofern ſie ſich einer beſondern Gunſt und Fürſorge von Seiten Gottes erfreuten. So hieß hernach bei den ſpätern Juden vorzugsweiſe der Meſſias, als derjenige, dem Gott ſeine Liebe und ſeinen Beiſtand in ausnehmendem Maße würde angedeihen laſſen. Allerdings nun zeigt ſich bei Paulus und auch bei den übrigen Apoſteln eine ſtarke Neigung, Jeſum zu

tigen Religion, auch übernatürliche Geheimniſſe eingeführt habe?" erinnert an Toland's berühmte Schrift: Christianity not mysterious.

vergöttern; doch erst der Verfasser des Hebräerbriefs, dessen paulinischer Ursprung für Reimarus keineswegs feststeht, nimmt den Ausdruck Sohn Gottes im strengen Wortverstande von einer Zeugung aus dem Wesen Gottes. Aber er thut es, indem er die auf David und Salomo bezüglichen Stellen Ps. 2, 7. 2 Sam. 7, 14 auf unverantwortliche Weise mißdeutet. Die höheren, über das menschliche Maß scheinbar hinausgehenden Ausdrücke, die Jesus selbst hin und wieder von sich gebraucht, erklären sich zum Theil daraus, daß er sich für den Messias hielt, mithin auch dessen vermeintliche Attribute sich zuschrieb, und Schriftstellen nach damals üblicher Auslegungsweise auf sich als den Messias anwendete. Dazu kommt aber, daß die Evangelisten sich nicht an seine Worte gebunden, sondern ihm dergleichen nach ihrem Gutdünken, d. h. nach ihrem in der Zwischenzeit völlig veränderten System in den Mund gelegt haben. Dabei muß man überdieß immer den Sprachgebrauch der Juden in Anschlag bringen, in Betreff dessen Reimarus den hermeneutischen Kanon aufstellt: „ihre figürlichen Redensarten bedeuten allemal weniger, als sie zu bedeuten scheinen."

In diesem Zusammenhange spricht Reimarus in der Bearbeitung letzter Hand über die Eigenthümlichkeit des vierten Evangeliums sehr gereifte Einsichten aus, die wir in dem gedruckten Fragmente vom Zwecke Jesu und seiner Jünger an der entsprechenden Stelle

noch nicht finden. „Der myſtiſche Evangeliſt Johannes“, ſagt er, „iſt es hauptſächlich, welcher Jeſum zuweilen ganz ſonderbare Dinge von ſich ſagen läßt, die recht geheimnißvoll klingen und ſonſt bei keinem andern Evangeliſten erzählt werden. Die Urſache iſt: er ſchreibt nicht ſowohl als ein bloßer Geſchichtſchreiber, ſondern, wie gleich der Anfang ſeines Evangeliums zeiget, als ein Selbſtlehrer, und zwar als ein ſolcher Lehrer, welcher ſein Syſtem aus lauter dunkeln Begriffen der Kabbaliſten und platoniſchen Juden zuſammengeſetzt hatte. Daher läßt er Jeſum auch ſo myſtiſch nach ſeinem eigenen Syſtem und ganz anders, als wie er bei den übrigen Evangeliſten eingeführt wird, ſprechen. Wenn wir von ſolchen Ausdrücken nicht das Uebertriebene, Myſtiſche weglaſſen und auf Rechnung des Evangeliſten ſchreiben, ſo werden wir Jeſu ungereimte oder doch unverſtändliche Reden andichten müſſen, die nur zu vielen Irrthümern oder unnützen Streitigkeiten Anlaß geben. Johannes muß ſelbſt geſtehen, daß Niemand von allen denen, gegen die Jeſus ſolche Reden geführt haben ſoll, ſeine wahre Meinung daraus vernommen habe, ſondern faſt Alle zu falſchen Vorſtellungen dadurch verleitet worden ſeien.“ Dennoch, wenn wir auch in den Reden Jeſu bei Johannes nicht ſowohl das Syſtem Jeſu, als vielmehr das ſeines Jüngers Johannes haben, ſo ſind doch auch ſo jene Ausdrücke immer noch nicht ſo übernatürlich gemeint, als ſie lauten. Z. B. Ich und der

Vater sind Eins, bedeutet keine Wesens-, sondern nur eine Willenseinheit. Auch mit den Aussprüchen Jesu über seine Präexistenz hat es eine ähnliche Bewandtniß. Gesetzt, Jesus habe sich wirklich ungefähr so ausgedrückt, so hätte er es doch nur in dem Sinne der damaligen Juden gethan, daß der Messias in der göttlichen Vorherbestimmung und dem Glauben der Erzväter präexistirt habe. Gleichwohl, selbst alles das wörtlich genommen, ist die johanneische Christologie noch immer etwas ganz anderes als die Athanasianische.

Die dritte angebliche Person der sogenannten Dreieinigkeit, der Heilige Geist, wird von Reimarus im Neuen wie im Alten Testamente leicht als unpersönlich nachgewiesen. Aber es gibt ja Stellen im Neuen Testament, wo sämmtliche drei Personen nebeneinander aufgeführt und selbst in Thätigkeit gesetzt sind. Letzteres bei der Taufe Jesu, wo dieser von Gott dem Vater mit hörbaren Worten für seinen Sohn erklärt wird, während der Heilige Geist in Gestalt einer Taube über ihm schwebt. Allein diese Scene ist ja nach der eigenen Darstellung der Evangelisten ein bloßes Gesicht des Täufers: der Geist in Taubenform ist das Sinnbild der geistigen Gaben, mit denen der Messias ausgerüstet werden sollte, um weiterhin Andere damit auszurüsten; für Gottes lieben Sohn wird Jesus eben als der Messias erklärt, und die Stimme vom Himmel ist eine sogenannte bath kol und so gut erdichtet

als diejenigen, welche damalige Rabbinen ſich zuzuſchreiben pflegten, da es zur bequemen Eigenthümlichkeit dieſer Himmelsſtimmen gehörte, daß nur der Betreffende und Niemand ſonſt ſie vernahm. Zudem iſt der Inhalt dieſer Stimme aus Jeſ. 42, 1 ff. genommen, aber vermöge einer falſchen Deutung dieſer Stelle, die ſich bei dem Propheten vielmehr auf das Volk Iſrael bezieht. Auf keinen Fall liegt alſo hier ein Glaubensgeheimniß, ſondern lediglich eine Erklärung Jeſu zum jüdiſchen Meſſias vor.

Nebeneinander aufgeführt finden ſich der gewöhnlichen Meinung zufolge die drei Perſonen der Gottheit in der ſogenannten Taufformel Matth. 28, 19. Allein erſtlich würde auch dieſe Formel im Munde und den Ohren eines damaligen Juden etwas ganz anderes bedeutet haben, als was jetzt die Chriſtenheit darin ſucht. Dann aber muß es auffallen, daß ſie ſich blos im Matthäusevangelium findet, in welchem, ſo wie wir es jetzt beſitzen, noch manche andere unglaubliche und ungeſchehene Dinge (wie der Stern der Weiſen, der bethlehemitiſche Kindermord, die Wache am Grabe Jeſu) vorkommen, die ohne Zweifel bei der ſpäteren griechiſchen Bearbeitung des urſprünglich hebräiſchen Textes eingeſchaltet worden ſind. Jene Taufformel nun ſchmeckt deutlich nach der Zeit, da es „durch die Vergötterung Jeſu dahin gebracht war, daß man ein platoniſches trinum perfectum in Gott anzunehmen anfing"; ſie iſt im Intereſſe des Trinitätsdogmas ein-

geschoben, „welches aufzurichten, allerlei piae fraudes angewandt worden sind".

Demnach würde man sehr irren, wenn man unter dem Glauben an Christum oder an das Evangelium, wie er von Jesu gefordert wurde, „alle die Glaubensarti..l unseres Catechismi verstehen wollte. Nein! es hieß nichts weiter, als glauben, daß Jesus der Christ sei, und das aus seinen Wundern schließen. Dieses war auch nach Jesu Tode bei den Aposteln der einzige Glaubensartikel und das Bekenntniß, worauf Juden und Heiden sogleich getauft und zu Jüngern Christi bei Tausenden auf einmal angenommen wurden." [1])

28.

In der Behandlung der Leidensgeschichte trifft Reimarus mehrfach mit den Zweifeln der neueren Kritik zusammen. So findet er es nicht recht glaublich, daß sich Pilatus so viele Mühe um die Loslassung Jesu gegeben, ja gar seine Hände vor dem Volke gewaschen haben sollte, als wollte er unschuldig sein an dem Blute dieses Gerechten. Hätte Pilatus Jesum für so ganz schuldlos gehalten, so würde er nicht zugelassen haben, daß seine Kriegsknechte ihn im Richthause selbst

[1]) II. Thl., II. Buch, II. Kap. Vgl. das Fragment Vom Zwecke u. s. w., S. 20 ff.

so schmählich mißhandelten. „Das hängt gewiß nicht zusammen.“ Mag er auch Jesu Unternehmen mehr für lächerlich und mitleidswerth gehalten haben, so war es doch gegen die Majestät des Kaisers; auch hatten die Römer sonst kein so zärtliches Gewissen, das Blut der Provinzialen, und vollends eines Einzelnen unter ihnen, zu vergießen. „Es ist weit wahrscheinlicher“, urtheilt Reimarus ganz richtig, „daß die Evangelisten schon angefangen haben, die von den Juden geschehene Verdammung Jesu dadurch verhaßt zu machen, daß auch der heidnische Landpfleger Pilatus keine Schuld an ihm finden können, und nur ungern in seine Hinrichtung gewilligt habe.“

Nicht minder verdächtig ist dem Reimarus die evangelische Darstellung der vorhergegangenen Verhandlung vor dem Synedrium. Der ganze hohe Rath, diese Versammlung von 70 Männern in Amt und Würden, soll falsche Zeugen gegen Jesum gesucht haben (Matth. 26, 59). Dieß ist in zwiefacher Hinsicht unwahrscheinlich. Einmal weil nicht eine ganze Versammlung dieser Art aus Schelmen bestehen wird: war denn kein Nikodemus, Gamaliel, Joseph von Arimathia da? Dann aber und hauptsächlich: wozu falsche Zeugen, da genug Wahres gegen Jesum vorlag? Schon die einzige sogenannte Tempelreinigung reichte hin, ihm den Proceß zu machen. Warum wird diese in der Anklage übergangen? warum die Scheltrede der letzten Tage? „Nein! diese Vorstellung

der jüdiſchen Sache iſt gewiß nicht lauter und aufrichtig."

Auch die weitere Darſtellung des Hergangs, nachdem die Ausſage der falſchen Zeugen nicht zum Zwecke geführt hat, iſt nicht beſſer. Die Evangeliſten legen dem Hohenprieſter „eine Chicane" bei, wodurch er die Verurtheilung Jeſu herbeigeführt haben ſoll, indem er, als Jeſus die Frage, ob er Gottes Sohn ſei, nicht verneinte, dieſen Ausdruck, ſtatt denſelben, wie er mußte, im üblichen jüdiſchen Sinne zu deuten, im ſtrengen Wortſinne genommen und daraus gegen Jeſum die Beſchuldigung der Gotteslästerung abgeleitet habe. Dieß iſt ſchwerlich der wahre Hergang; wogegen es nicht zu verwundern iſt, als Jeſus zum Beweis, daß er der Danieliſche Menſchenſohn ſei, auf ſein bevorſtehendes Kommen in den Wolken verwies, d. h. den Beweis für ſeine Berechtigung zu ſeinen meſſianiſchen Gewaltſchritten, den er gegenwärtig hätte geben müſſen, ins Weite hinausſchob — daß er darauf hin zur Kreuzigung übergeben wurde.

„Ein Jude", meint Reimarus, „könnte hier ſprechen: Da ſehet ihr Chriſten, daß euer Jeſus derjenige nicht geweſen, wofür er ſich ausgab, weil er nach ſiebzehnhundert Jahren noch nicht aus den Wolken wiedergekommen iſt. Sagt uns alſo nicht, daß wir vergeblich und lange über die beſtimmte Zeit auf unſern Meſſias warten. Gewiß nichts länger darüber, als ihr auf eures Jeſu Wiederkunft aus den Wolken wartet:

denn er wollte ja kommen, ehe noch alle, die damals um ihn standen, den Tod gesehen hätten. Sind wir denn betrogen, so sind wir alle beide auf gleiche Weise betrogen.“ [1])

29.

Noch am Tage der Auferstehung Jesu, deren erste Kunde ihnen unverständlich und unglaublich war, sprachen die nach Emmaus wandernden Jünger, und zwar nicht für sich allein, sondern im Sinn aller übrigen, ihre Trauer um das, was sie in Jesu verloren, mit den Worten aus: Wir aber hoffeten, er solle Israel erlösen (Luc. 24, 21). Im geistlichen Sinne nun war dieß und noch mehr durch Jesu Tod, ihrem späteren Systeme nach, so eben vollbracht, ihre Hoffnung also nicht getäuscht. Da sie diese gleichwohl für getäuscht hielten, so stellten sie sich die durch Jesum zu bewirkende Erlösung auch damals noch nicht geistlich vor, hatten folglich ihr späteres System noch nicht gefaßt. „Woher kommt denn nun, muß man fragen, bei diesen Jüngern so schleunig und in ein paar Tagen ein ganz anderes, dem vorigen gerade entgegengesetztes System, woran sie nimmer gedacht hatten?“

---

[1]) II. Thl., II. Buch, II. Kap., von §. 9 an bis zum Schlusse. Vgl. das Fragment Vom Zwecke u. s. w., II, §. 8.

„Das vorige Syſtem der Apoſtel", antwortet Reimarus, „Jeſus ſei zur zeitlichen Erlöſung des Volks Iſrael, zur Aufrichtung einer neuen Theokratie geſandt, war in der That das wahre Syſtem ihres Meiſters. Da es aber übel ausfiel, ſo iſt das neue Syſtem der Apoſtel aus Noth, wegen ihrer fehlgeſchlagenen Hoffnungen, von ihnen erdichtet worden. Es beſtand darin, daß Jeſus eben darum gekommen ſei, damit er leiden und ſterben ſolle, um die Sünde der ganzen Welt zu büßen; er ſei aber nach vollbrachtem Verſöhnungsamte vom Tode wieder auferſtanden und nach 40 Tagen gen Himmel gefahren, von wannen er bald in den Wolken wieder kommen werde, Gericht zu halten und dann ſein herrliches Reich anzufangen."

Dieſes ſpäter angenommene Syſtem hatten die Apoſtel nicht erſt neu zu machen. Je mehrere Stellen des Alten Teſtaments nach und nach meſſianiſch gedeutet wurden, deſto ſchwieriger wurde es, alle auf einen und ebendenſelben Meſſiasbegriff zurückzuführen. Zwar die große Mehrheit der Juden blieb dabei, ſich den Meſſias als weltlichen Herrſcher, der nur einmal, und zwar in lauter Glanz und Herrlichkeit, kommen würde, zu denken; wobei dann Stellen wie Jeſ. 53. von der meſſianiſchen Deutung ferne gehalten wurden. Eine Minderheit dagegen, meint Reimarus, ſuchte dergleichen Stellen, in denen von Leiden und Tod die Rede war, mit den entgegengeſetzt lautenden in der Art zu vereinigen, daß ſie eine doppelte Paruſie des

Meſſias unterſchied, der zuerſt niedrig und unſcheinbar auftreten und für die Sünden des Volks leiden und ſterben, dann aber glorreich und mächtig vom Himmel her wiederkommen ſollte. Für die Vorausſetzung, daß dieſe Anſicht von einem leidenden Meſſias ſchon vor Jeſu unter einem Theil der Juden vorhanden geweſen, beruft ſich Reimarus auf Juſtin's Dialog mit dem Juden Tryphon; aber das Fehlen eines entſchieden vorchriſtlichen Zeugniſſes für dieſelbe macht ihr Vorhandenſein vor dem Tode Jeſu noch immer zweifelhaft.

Daß dieſes Syſtem in Bezug auf Jeſum erdichtet, d. h. ihm ohne geſchichtlichen Grund willkürlich geliehen ſei, hat ſich dem Reimarus ſchon bisher daraus ergeben, daß unter der Vorausſetzung deſſelben die Handlungsweiſe Jeſu nicht zu begreifen ſei. Ebenſo wenig iſt aber nun ihm zufolge das Benehmen der Apoſtel bei der angeblichen Auferſtehung Jeſu zu begreifen, wenn er dieſe in Verbindung mit ſeinem Tode vorhergeſagt, ſich alſo ſelbſt als leidenden Meſſias gefaßt hatte. Die Apoſtel wollen die Auferſtehung Jeſu nicht erwartet, und da ſie erfolgt war, nicht geglaubt haben, um ja allen Schein zu entfernen, als hätten ſie dieſelbe erdichtet. Allein das heißt die Verſtellung zu weit getrieben. Sie haben ja vorher Jeſu ſo beſtimmte Vorherſagungen ſeiner Auferſtehung in den Mund gelegt, und jetzt hingen all ihre Ausſichten ſo ſehr an dem Eintreffen dieſer Vorherſagungen, daß

ſie, weit entfernt, an ſo etwas nicht zu denken, vielmehr ſich „mit allen übrigen Jüngern hätten vor das Grab ſetzen, und auch Hoheprieſter und Schriftgelehrte, ja Römer und Griechen mit dazu bitten müſſen, daß ſie erſtlich unterſuchen möchten, ob der Körper noch im Grabe und wirklich todt ſei, hienächſt aber, daß ſie ſämmtlich Augenzeugen von der wunderbaren Auferſtehung deſſelben werden möchten". Eines ſtraft alſo hier das Andere Lügen: hat Jeſus den Jüngern ſeine Auferſtehung ſo beſtimmt vorhergeſagt, ſo kann ſie ihnen nicht ſo unerwartet gekommen ſein; kam ſie ihnen ſo unerwartet, ſo hatte er ſie nicht vorhergeſagt.

Doch woher wiſſen wir denn überhaupt, daß ſie wirklich erfolgt iſt? Daß Jeſus vom Tode auferſtanden ſei, wird im Neuen Teſtament auf dreifache Art bewieſen: erſtlich durch die Ausſage der Wächter, die Pilatus vor das Grab geſtellt hatte; zweitens aus den wiederholten Erſcheinungen des Auferſtandenen; endlich aus den Stellen des Alten Teſtaments, in welchen dieſes Ereigniß vorherverkündigt ſein ſoll.

Von dieſen Beweisgründen findet ſich der erſte, die Wache, allein bei Matthäus: weder in einem der übrigen Evangelien, noch in der Apoſtelgeſchichte, noch in einem apoſtoliſchen Briefe geſchieht ihrer die mindeſte Erwähnung. Schon in einem ſolchen Stillſchweigen von einer Begebenheit, die, wenn ſie wahr geweſen wäre, nothwendig allen Apoſteln hätte bekannt ſein und von ihnen zu ihrer Verantwortung beſonders dien-

lich befunden werden müssen, sieht Reimarus eine Widerlegung der Angabe des Matthäus. Nach dessen Darstellung hätte der hohe Rath dem Berichte der vom Grabe zurückgeeilten Wächter Glauben beigemessen: wie schlagend mußte es folglich sein, wenn sich hernach bei ihrer Vernehmung vor dem hohen Rathe die Apostel auf die Aussage eben dieser Wächter beriefen? Aber alles Andere und Untriftige bringen sie da vor, nur dieses einzig schlagende Zeugniß nicht. Ebenso wenig später vor den Heiden, bei denen das Zeugniß heidnischer Wächter gleichfalls von besonderem Gewichte sein mußte. Die übrigen Evangelisten aber schweigen nicht nur von dieser Wache, sondern sie setzen vielmehr bestimmt voraus, daß keine solche aufgestellt gewesen. Denn bei ihnen haben am Morgen des dritten Tags die Weiber die Absicht, in das Grab hineinzugehen, und nur der schwere Stein davor, nicht aber ein darauf gedrücktes Siegel und eine davor postirte Wache macht ihnen Bedenken. „Die Wache vor dem Grabe hat allein Matthäi Feder hinzugesetzt"; sie verschwindet vor der geringsten näheren Untersuchung.

Dagegen ist die böse Nachrede vom Leichendiebstahl, zu deren Abwendung sie erdichtet war, „hängen geblieben bis auf diesen Tag"; wie sie denn auch nach Reimarus alle Umstände für sich hat. Ein solcher Diebstahl war der Oertlichkeit nach möglich. Denn der Garten mit dem Grabe gehörte dem Joseph von

Arimathia; deſſen Gärtner hatte Zutritt zu dem Grabe, denn Maria Magdalena vermuthet hernach, er habe den Leichnam weggenommen; wie gleichfalls die Weiber zum Behuf der Einbalſamirung Zutritt zu finden hofften. Aus den Umſtänden der Apoſtel aber wird ein ſolcher Diebſtahl ſogar wahrſcheinlich, da ihnen, um ihr neues Syſtem aufſtellen zu können, Alles an der Wegſchaffung des „corpus delicti“ liegen mußte. Bei der Vorausſetzung einer wirklichen Auferſtehung iſt Alles voller Widerſprüche: bei der Annahme eines Diebſtahls ſtimmt Alles aufs Beſte zuſammen. „Wie?“ fragt Reimarus, „wenn ein vergrabener Schatz weggekommen wäre, der in Jemandes Verwahrung geweſen; man ſpräche zu dieſem: Ihr müßt ihn heimlich weggebracht haben; er hingegen: der Teufel hat ihn geholt; welches von beiden iſt wahrſcheinlicher? Da ſind tauſend, ja zehntauſend Fälle und Exempel gegen eines, oder vielmehr gegen keines das genugſam erwieſen wäre. Von dem Uebernatürlichen fordert man billig ſtärkere Beweiſe, und wenn die nicht da ſind, ſo bekommt die Wahrſcheinlichkeit des Natürlichen ein unendliches Uebergewicht.“ [1])

[1]) II. Thl., III. Buch, I. u. II. Kap. Vgl. das Fragment über die Auferſtehungsgeſchichte, Fragmente des Wolfenb. Ungenannten, Berlin 1784, S. 222—254.

30.

Der zweite Beweisgrund für die Auferſtehung Jeſu liegt in den Erſcheinungen des Auferſtandenen. Aber von wem ſind dieſe bezeugt? wem iſt er erſchienen? Nur ſeinen Jüngern, nur ſie ſind die Zeugen, alſo nur ſolche, die bei der Behauptung ſeiner Auferſtehung intereſſirt waren. Darin fanden von jeher Gegner des Chriſtenthums, und darin findet auch Reimarus den ſtärkſten Grund zum Verdachte. „Ihr auferſtandener Jeſus", ſagt er, „wird keinem ehrlichen Menſchen auf der Welt ſichtbar, als ihnen allein. Sollten ſie nicht in ihrer fleiſchlichen Geſinnung, bei der fehlgeſchlagenen Hoffnung, eine dreiſte Erdichtung gewagt haben, um aus ihrem fälſchlich vermeinten weltlichen Erlöſer einen leidenden Erlöſer von Sünden zu machen, der jedoch nach ſeiner Auferſtehung und Himmelfahrt aus den Wolken des Himmels wiederkommen würde zu ſeinem Reiche?" Denn daß Jeſus, wenn er wirklich auferſtanden war, nur ihnen erſchienen wäre und ſich vor allen andern Menſchen verborgen gehalten hätte, davon „iſt in Ewigkeit nicht die geringſte leidliche Urſache auszuſinnen. War er denn darum aus dem Grabe auferſtanden, um in dem Stande ſeiner Erhöhung und Herrlichkeit incognito zu ſein?" Warum hatte er ſein Leiden und Sterben alle Welt ſehen laſſen, und thut nun mit den Beweiſen ſeiner Wieder-

belebung ſo geheim? „Warum ſollten die Menſchen mehr Gewißheit davon haben, daß er ſei wie einer der übrigen Sterblichen, als davon, worauf ihr Glaube ſollte gegründet werden, daß er die Menſchen vom Tode ſollte erlöſet haben? Hätte er ſich doch ein einzigesmal nach ſeiner Auferſtehung im Tempel vor dem Volke und vor dem hohen Rathe zu Jeruſalem ſichtbar, hörbar und taſtbar gemacht, ſo könnte es nicht fehlen, die ganze jüdiſche Nation hätte an ihn geglaubt und wären ſo viele tauſend Seelen mit ſo vielen Millionen Seelen der Nachkommenden aus ihrem Verderben gerettet worden. Wenn wir auch keinen weiteren Anſtoß bei der Auferſtehung Jeſu hätten, meint Reimarus, ſo wäre dieſer einzige, daß er ſich nicht öffentlich ſehen laſſen, allein genug, alle Glaubwürdigkeit davon über den Haufen zu werfen, weil es ſich in Ewigkeit nicht mit dem Zwecke, warum Jeſus ſoll in die Welt gekommen ſein, zuſammenreimen läſſet.“

Alſo nur die Jünger Jeſu ſind Zeugen ſeiner Auferſtehung: und wann treten ſie mit ihrem Zeugniß auf? Die ganze Zeit von vierzig Tagen, da Jeſus noch ſoll auf Erden gewandelt haben, halten ſie ſich ſtill, ohne gegen irgend Jemand außer ihrem Kreiſe etwas von ſeiner Auferſtehung und ſeinen Erſcheinungen laut werden zu laſſen. Erſt als er nicht mehr da, als er angeblich in den Himmel entrückt war, treten ſie hervor und ſagen: er iſt dageweſen, wir

haben ihn geſehen. Iſt das nicht, als ob ſie befürchtet hätten, man möchte zu ihnen ſprechen: „Weiſet ihn uns auch, ſo wollen wir glauben, daß er lebe und auferſtanden ſei?“ War er wirklich da, ſo konnte ihnen eine ſolche Aufforderung nur willkommen ſein; daß ſie ihre Ausſage darauf einrichteten, eine Aufforderung der Art zu vermeiden, beweiſt, daß ſie dieſelbe zu fürchten hatten.

Sehen wir auf die nähere Beſchaffenheit ihres Zeugniſſes, ſo macht gerade eine Stütze, die ſie ihm recht gefliſſentlich geben, es von vorne herein wankend. Wie nämlich in der evangeliſchen Erzählung vom Tode und dem erſten Verlauten der Auferſtehung Jeſu hervorgehoben wird, daß dieſe den Jüngern durchaus unerwartet gekommen ſei, ſo wird nun bei den Erſcheinungen des Auferſtandenen bis zuletzt bemerklich gemacht, daß die Jünger auch da noch gezweifelt haben. Mit der Schilderung ihres zweifelhaften Zuſtandes wollen ſie uns ſagen, daß ſie die Sache, wie nur immer ein Zweifler, genau unterſucht haben, wir uns mithin auf ihr Zeugniß verlaſſen dürfen. Aber eben dieſer vorgegebene Skepticismus, ſtatt die Sache glaublicher zu machen, erregt neuen Verdacht. „Ihre Aufführung“, meint Reimarus, „iſt gerade ſo beſchaffen, als von Leuten, die das Hauptfactum erdichtet haben, und nun demſelben durch affectirten Unglauben und Zweifel eine Gewißheit und Glaubwürdigkeit zu ſchaffen bemüht ſind, welche die Sache an ſich gar nicht ver-

diente.“ Weiter aber müssen wir sagen: „hatte das Factum der Auferstehung Jesu so wenig Klarheit und sinnliche Gewißheit in sich, daß noch bei seiner letzten Erscheinung (Matth. 28, 17) einige Apostel und Jünger zweifeln konnten, ob es er selbst oder ein Pseudo-Jesus sei: wehe dann der Christenheit, welche ihre Hoffnung der Seligkeit auf ein so ungewisses Factum, auf so unentscheidende Merkmale, auf solcher Zweifler Zeugniß bauen soll! Wenigstens rechtfertigen die Apostel durch ihren bis aufs Aeußerste anhaltenden Zweifel (vermuthlich wider ihre Absicht und Vermuthung) die heutigen Ungläubigen und Zweifler. Sie schreiben, sie hätten lange an dem Factum gezweifelt und die Auferstehung Jesu nicht glauben können, bis sie ihn zu mehreren malen gesehen und gesprochen, seine Nägelmale erkannt und mit ihm gegessen hatten. Wie viel mehr haben wir armen Leute von der Zeit an bis jetzt Ursache, daran zu zweifeln, da wir keine Hoffnung oder Versprechen haben, durch so handgreifliche Erscheinungen Jesu von seiner Auferstehung überführt zu werden!“

Das Haupterforderniß bei einem Zeugniß, das von mehreren Personen ausgestellt wird, ist die Zusammenstimmung dieser verschiedenen Zeugen. Freilich beweist diese in dem Falle nichts, wenn eine Verabredung der Zeugen denkbar oder gar wahrscheinlich wird. Insofern würde es zur Beglaubigung ihres Zeugnisses für die Auferstehung Jesu nichts helfen, wenn auch sämmtliche

Evangelisten und Apostel in ihren Aussagen darüber zusammenstimmten. Denn da sie erst nach funfzig Tagen einmüthigen Beieinanderseins, zum Theil bei verschlossenen Thüren, mit ihrer Aussage hervortraten, so hätten sie Zeit und Gelegenheit genug gehabt, über das, was sie sagen wollten, sich vorher in allen Punkten zu verständigen. Weichen statt dessen ihre Aussagen von einander ab, so erkennen wir, „daß sie sich zwar überhaupt wegen des vorzugebenden facti verabredet, aber nicht genug Vorsicht gebraucht haben, alle besondern Umstände gemeinschaftlich zu bestimmen, um in allen Stücken aus Einem Munde sprechen zu können."

Die Aufzählung der Widersprüche in den evangelischen Erzählungen von der Auferstehung Jesu, wie sie Reimarus in dem fünften der durch Lessing bekannt gemachten Fragmente, wovon die Bearbeitung letzter Hand nicht wesentlich abweicht, gegeben hat, ist berühmt und so vielfach besprochen, daß eine nähere Darstellung davon an diesem Orte überflüssig ist. Er war nicht der Erste, der eine solche Nachweisung versuchte, sondern nach den alten heidnischen Gegnern des Christenthums waren ihm englische Deisten, besonders Woolston, gegen welchen Sherlock sein Zeugenverhör über die Auferstehung Jesu geschrieben, und Annet, der dieses Zeugenverhör widerlegt hatte, vorangegangen. Aber Reimarus weiß auch da, wo er entlehnt, durch Ergänzung, tiefere Begründung und

schärfere Fassung etwas Neues und allemal etwas Classisches zu geben. So hat er auch hier nicht als der Erste, aber doch gründlicher und schlagender als irgend einer vor ihm, den Beweis geführt, „daß die wenigen Zeugen der Auferstehung Jesu in keiner einzigen vorgegebenen Erscheinung unter sich selbst einig sind, wann, wie vielen, wie oft, wo, auf was Art er erschienen, und was endlich aus ihm geworden sei"; und mit Recht fragt er, wie doch eine ganze Religion „auf ein an sich unglaubliches Factum gebaut werden könne, das solche Leute bezeugen, die sich untereinander selbst widerlegen?"

Der dritte Beweis für die Auferstehung Jesu, der im Neuen Testamente vorgebracht wird, ist der aus der Schrift, oder aus den Stellen des Alten Testaments, in welchen dieselbe vorhergesagt sein soll. Allein wie, den früheren Nachweisungen von Reimarus zufolge, im Alten Testament überhaupt keine Weissagung auf Jesum zu finden ist, so insbesondere auch nicht auf seine Auferstehung, sondern Alles läuft auf falsche Erklärungen und falsche Schlüsse hinaus, Alles schmeckt nach der ungezügelten Denkungsart und allegorischen Schriftauslegung der pharisäischen Juden, und gibt wahrheitliebenden Gemüthern nicht allein keine Ueberführung, sondern macht auch das ganze Christenthum als ein auf lauter falschen Gründen beruhendes Lehrgebäude höchst verdächtig. „Wahrlich", sagt Reimarus ganz im Sinne des von ihm oft angezogenen

Collins, „die Beweise, welche aus dem Alten Testament hervorgesucht werden, machen die allerschwächste Seite des Christenthums aus. Stellen, die entweder gar nicht in der Schrift stehen, oder aus apokryphischen Schriften genommen sind; Stellen, die falsch übersetzt, durch Zusätze, Auslassungen und Veränderungen der Worte verdreht sind; Stellen, die blos eine Redensart enthalten, welche außer dem Zusammenhang auch auf die Begebenheiten des Neuen Testaments angewendet werden könnte; Stellen, die von ganz andern Personen, Sachen, Zeiten und Geschichten handeln, oder darin blos die erhitzte Einbildungskraft eine allegorische, typische, mystische Deutung finden kann: Alles ist gerecht zum Beweise des Christenthums, und es heißt dann doch davon: auf daß erfüllet würde, was geschrieben steht. Jedoch ist unter allen Schreibern des Neuen Testaments keiner, der die Schriftörter gewaltsamer mißhandelt, als Matthäus. Denn ich darf frei sagen, daß kein einziger darunter ist, welcher in seinem natürlichen Verstande von der Sache handelt, worauf sie Matthäus anwendet."

Hier geht Reimarus theils die alttestamentlichen Citate in den Evangelien, theils mehrere der apostolischen Beweisführungen in der Apostelgeschichte, wie namentlich die Rede des Stephanus, Kap. 8, und des Paulus in Antiochien, Kap. 13, genauer durch. Die erstere nennt er „einen ausgedehnten unnützen Sermon" und fragt: „Hieß denn das bei diesen

Leuten etwas aus der Schrift beweiſen, wenn man ein quid pro quo von alten Hiſtorien daraus erzählt?" Die Rede des Paulus aber beleuchtet er ganz in der Art, welche nachher Leſſing unter dem Namen des Kanzeldialogs ſo glänzend angewendet hat. Er zeigt durch die Gloſſen eines antiocheniſchen Zuhörers, die er zwiſchen die fortlaufenden Worte des Paulus einſchiebt, daß der Apoſtel theils von Dingen rede, die nicht zur Sache gehören, theils ſich in falſchen Schriftauslegungen und Cirkelſchlüſſen bewege, und bemerkt am Ende: „Ich unternehme zwar nicht, zu behaupten, daß die Antiochier bei Pauli Rede ſo gedacht haben: aber da wir heutiges Tags noch oft Antiochier ſein müſſen und Pauli Beweis für die Auferſtehung und chriſtliche Religion anhören, ſo bezeuge ich aufrichtig, daß, wenn ich auch aufs Ehrlichſte damit verfahren will, ich nichts anderes herauszubringen weiß, und ein jeder, der ſo weit im Denken gekommen iſt, daß er einen wilden Discurs in ordentliche Vernunftſchlüſſe auflöſen und alſo auf die Probe ſtellen kann, wird mir Recht geben müſſen." [1])

---

[1]) II. Thl., III. Buch, III. u. IV. Kap. Vgl. das Fragment über die Auferſtehungsgeſchichte, S. 254—298; Vom Zwecke Jeſu, II, §. 33—36, S. 158—179.

31.

Erinnern wir uns, daß das neue Lehrgebäude der Apoſtel ſich auf zwei Hauptſätze gründete: erſtens, Jeſus iſt auferſtanden und gen Himmel gefahren; zweitens, er wird bald vom Himmel wiederkommen, um ſein Reich zu errichten: ſo haben wir bisher in Betreff des erſten Hauptſatzes alle drei Stützen, auf denen er ruhte, brechen ſehen. Die römiſchen Wächter, welche der einzige Matthäus vor Jeſu Grab geſtellt hatte, ſind als Hirngeſpinnſte vor der Kritik verſchwunden. Das Zeugniß der Jünger von ſeinen Erſcheinungen nach der Auferſtehung hat ſich durch die Widerſprüche in allen Umſtänden ſelbſt widerlegt, wenn es deſſen noch bedurfte, da es nur von Intereſſirten ausgeſtellt und von keinem einzigen Unbefangenen beſtätigt iſt. Der Beweis aus dem Alten Teſtament endlich, daß Jeſus der Meſſias geweſen und als ſolcher habe ſterben und wieder auferſtehen müſſen, iſt als Ergebniß der bodenloſen ſpät-jüdiſchen Schriftauslegung nachgewieſen. Nachdem ſo der eine Hauptſatz des neuen Lehrgebäudes der Apoſtel zu nichte geworden, fragt es ſich: wie ſteht es mit dem andern?

Hier berichtigt Reimarus zuerſt die jetzt in der Chriſtenheit geltende Vorſtellung von dem durch Jeſum zu eröffnenden Reich als einem jenſeitigen, himmliſchen. Nach jüdiſcher wie urchriſtlicher Vorſtellung ſollte

vielmehr die tauſendjährige Herrlichkeit des meſſianiſchen Reiches noch auf dieſer Erde zur Wirklichkeit kommen; der Ausdruck, den Luther durch „jene Welt“ überſetzt, heißt eigentlich das künftige Weltalter, d. h. die meſſianiſche Zeit. Demgemäß laſſen die Apoſtel Jeſum von Oſtermahlzeiten reden, die er nach ſeiner Wiederkunft mit ihnen halten, von Wein, den er aufs Neue mit ihnen trinken werde; ſie ſelbſt ſollten dann mit ihm auf Stühlen über die zwölf Stämme Iſraels zu Gericht ſitzen, und was ſie an Häuſern, Aeckern u. dergl. in ſeinem Dienſte eingebüßt, hundertfältig wieder erhalten.

Zweitens aber ſetzten die Apoſtel dieſe Zukunft Jeſu ganz nahe an, indem er ſollte geſagt haben, er werde wiederkommen, ehe dieſe Generation ausgeſtorben ſei (Matth. 16, 28. 24, 34). Dabei werden die elenden Ausflüchte, durch welche die Ausleger dieſen ſo offenbaren Sinn der evangeliſchen Ausſprüche Jeſu, weil ſie durch den Erfolg nicht beſtätigt ſind, zu entfernen ſuchen, von Reimarus mit unbeſtechlichem Wahrheitsſinn und gerechter ſittlicher Entrüſtung gegen das theologiſche Lügenweſen zurückgewieſen. Demnächſt wird gezeigt, wie eben in dieſer Hoffnung einer nahen Wiederkunft des hingerichteten, aber von den Todten auferſtandenen Meſſias der Magnet gelegen habe, welcher dem neuen Glauben die Schaaren von Bekennern zuführte, die wir ihm in Kurzem zuſtrömen ſehen. Namentlich die den Apoſteln ſo vortheilhafte

Gütergemeinschaft in der ersten Gemeinde war nur durch die Aussicht auf einen demnächst zu erwartenden überschwänglichen Ersatz für alle gebrachten Opfer zu Stande zu bringen. „Wahrlich, eine solche enthusiastische Hoffnung mußte es sein, welche die guten Leute bewegte, sich selbst auch der äußersten Nothwendigkeit zu berauben, um sie hernach wieder aus fremden Händen zu erbetteln. Nun hatten die Apostel sowohl für sich, ohne ihre vorige saure Arbeit, reichlich zu leben; sie machten sich mit diesem ungerechten Mammon in kurzer Zeit auch eine Menge Freunde und Anhänger, indem sie von fremden Gütern freigebig sein konnten und die wahren Geber auf die überwiegende Belohnung ihrer Werke bei der baldigen Zukunft des Herrn vertröste...

Hätten die Apostel die Wiederkunft Christi ferner gesetzt, so daß ihre Zeitgenossen sie nicht mehr zu erleben hoffen konnten, so hätten sie keine Anhänger gefunden; hätten sie aber gar gesagt: es kann noch siebzehn, achtzehn Jahrhunderte anstehen, so würde man sie, meint Reimarus, ausgelacht haben. Freilich gab es, wie der Erfolg fort und fort auf sich warten ließ, einige Verlegenheit. Als Jesus immer nicht mit den Wolken kam, erkaltete der Glaubenseifer, es gab Zank und Streit, und die Apostel wußten zuletzt nicht, wie sie ihr Versprechen einer so nahen Wiederkunft Jesu retten sollten. Der eine nahm die, der andere eine andere Ausflucht. Jakobus verweist seine Leute

einfach zur Geduld (5, 7 f.). Paulus hatte erſt den Theſſalonichern (1 Theſſ. 4, 13 ff.), wie auch den Korinthern (1 Kor. 15, 51 f.) ſo geſchrieben, als ob etliche unter ihnen noch nicht entſchlafen ſein ſollten, wenn die letzte Poſaune blaſen würde. Aber es muß ihm nach der Hand zu Ohren gekommen ſein, daß nun die Theſſalonicher Chriſti Zukunft ſo in der allernächſten Zeit erwarteten, daß ſie ſich bald enttäuſcht finden und an der Verheißung irre werden mußten. Daher ſpricht er in ſeinem zweiten Briefe an dieſelben (2 Theſſ. 2, 1 ff.) von einem Anſtand, einem Aufenthalt, den die Sache noch habe, aber ſo räthſelhaft, daß man ſieht, er verſteckt ſich in ein abſichtliches Dunkel, um nur mit Ehren aus der Sache zu kommen. „Jedoch der gute Paulus verſteht die Kunſt, dilatoriſche Antworten zu geben, noch nicht vollkommen. Petrus weiß es viel beſſer.“ Den Spöttern gegenüber, welche fragten, wo doch die Verheißung der Zukunft Chriſti ſei, da ja, ſeit die Väter entſchlafen ſeien, Alles beim Alten bleibe? beruft er ſich auf Pſ. 90, 4, wornach bei Gott tauſend Jahre wie ein Tag ſeien (2 Petri 3, 8), mithin vor Verfluß von 365000 menſchlichen Jahren noch immer nicht Ein göttliches zu Ende wäre. Ob dieſe Vertröſtung den Spöttern genug gethan haben wird, bemerkt Reimarus, iſt zu bezweifeln; aber auch andern vernünftigen und aufrichtigen Menſchen thut ſie es nicht, ſondern gibt ihnen nur zu erkennen, wie ſchlecht es um eine Sache ſtehen müſſe, der

man nicht anders als mit ſolchen Stützen aufhelfen kann.

Es iſt alſo die von Jeſu und ſeinen Apoſteln für ſeine Wiederkunft beſtimmte Zeit ein für allemal vorüber; die Weiſſagung bleibt ewig unerfüllt. „Hieran hängt aber der Glaube an ſeine Auferſtehung und Himmelfahrt: beide werden mit ſeiner ſo beſtimmt verheißenen Wiederkunft zu Schanden. Iſt aber Chriſtus nicht auferſtanden, ſo iſt der ganze Glaube der Chriſten nach Pauli eigenem Ausſpruche (1 Kor. 15, 14) eitel.“ [1])

32.

Nachdem Reimarus auf dieſe Weiſe die Auferſtehung Jeſu und was daran hängt als leeres Vorgeben der Apoſtel nachzuweiſen geſucht hat, kehrt er zu dieſen und zu dem Zuſtande zurück, worin der Tod Jeſu ſie gelaſſen hatte.

Da die jüdiſche Obrigkeit durch die Hinrichtung des Meiſters die ganze Sache unterdrückt zu haben glaubte, konnten die Jünger in Jeruſalem im Stillen bei einander bleiben. „Hier war alſo die geheime Rathsſtube, wo ſie die Entſchließung faßten, über eine

---

[1]) II. Thl., III. Buch, V. Kap. Vgl. das Fragment vom Zweck u. ſ. w., II, §. 38—45, S. 183—210.

Weile als Lehrer öffentlich zu erscheinen, und wo sie den Plan ihrer Lehre entwarfen. Es war sehr gut, daß sie die schöne, vernünftige Moral ihres Meisters behielten und ausführten; das mußte ihrem System bei Juden und Heiden ein günstiges Ansehen erwerben. Aber die Menschen, bemerkt Reimarus, sind gemeiniglich mit den einfachen Wahrheiten und deren bestmöglichster Ausführung nicht zufrieden. Sie wollen über ihre Naturkräfte steigen und unerforschliche Geheimnisse und wunderthätige Hülfsmittel zu ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit haben. Es soll und muß eine Offenbarung sein, daran sie glauben können, ohne nachzudenken, und dadurch sie eine unmittelbare Einwirkung Gottes bekommen, ohne sich mit eigenen Kräften zu ihrem Besten zu bestreben. Ein jeder sucht dergleichen Stein der Weisen, und die Juden meinten ihn besonders durch ihren gehofften Messias zu erhalten."

Also mußten die Jünger, um als Lehrer Glück zu machen, außer der Moral Jesu, wie dieser selbst, die Messiasidee zu Hülfe nehmen. Aber in geänderter Form. Da sie mit der der Majorität in Bezug auf Jesus durchgefallen waren, schlugen sie sich, wie oben ausgeführt, zu der Vorstellung der Minorität, wornach das traurige Ende ihres Meisters als die erste, armselige und leidende Erscheinung des Messias betrachtet werden konnte, auf welche als zweite die herrliche Wiederkunft in den Wolken des Himmels folgen würde.

Um diese Erwartung offen zu lassen, durfte er aber nicht im Grabe geblieben sein. Daher hatten nun nach Reimarus die Apostel vor Allem auf heimliche Wegschaffung seines Leichnams zu denken; dann aber mußten sie mit ihrem Vorgeben seiner Auferstehung noch etliche Wochen warten, bis sich in der unterdessen angeblich erfolgten Entfernung des Auferstandenen von der Erde ein Grund dafür, daß er Niemanden gezeigt werden konnte, anführen ließ. Weiterhin kam dann Alles auf ihr dreistes und anhaltendes Zeugniß an, daß ihnen Jesus nach seiner Auferstehung zu verschiedenen malen erschienen sei.

Die Glaubensartikel, welche die Apostel auf dieses vorgegebene Factum gründeten, waren noch ziemlich einfach. Glauben sollte man an Jesus als den Christus; an seinen Tod als ein Sühnopfer für die Sünden; an seine bevorstehende Wiederkunft zur Errichtung seines Reichs und zur Verhängung von Belohnungen und Strafen. Entwurf und Grundgedanken dieses Systems waren zunächst jüdisch, von den Aposteln auf den Zutritt zahlreicher Bekenner aus ihren Volksgenossen berechnet, von denen ja auch manche Jesum von seiner vortheilhaften Seite gekannt und wenigstens für einen Propheten gehalten hatten. Gleichwohl hatte das System auch eine Seite, die für Nichtjuden geöffnet werden konnte. Die Genugthuung für die Sünden ließ sich auf alle Menschen, die an Jesum glauben würden, ausdehnen, und da war der Beitritt

vieler Heiden zu erwarten, wenn man ihnen das moſaiſche Geſetz erließ und ſie auf den Fuß der Proſelyten des Thors behandelte. Hierin gingen die Apoſtel von dem Grundſatze ihres Meiſters ab, der nur zu den verlorenen Schafen Iſraels geſandt ſein und kein Jota vom Geſetz abgeſchafft wiſſen wollte.

Dem ſo angelegten Unternehmen der Apoſtel ſtanden freilich bedeutende, indeß nicht unüberſteigliche Hinderniſſe entgegen. Als das gewichtigſte betrachtet Reimarus das innere: die Einſprache ihres eigenen Gewiſſens. Wie konnten ſie die Auferſtehung Jeſu verkündigen, wenn ſie doch wußten, daß ſie ſelbſt ſeinen Leichnam weggenommen hatten? Wie ſtimmt dieſe Lüge zu der reinen Moral, die ſie vertrugen? An ſich allerdings nicht; „aber in den vorigen Zeiten meinten die Stifter von Republiken und Religionen, der gemeine Hauſe könne nicht anders und nicht kürzer zur Ordnung, Tugend und Frömmigkeit angehalten werden, als wenn man ihn durch Unwiſſenheit, Einfalt, blinden Glauben, Vorurtheile, Irrthum und Betrug regiere"; wie denn auch im Chriſtenthum (bis zum Sturz des Papſtthums, ſchränkt Reimarus auffallender Weiſe ein) piae frauder herkömmlich waren. „Das Gelindeſte alſo", bemerkt Reimarus, „was ich zur Entſchuldigung der Apoſtel zu ſagen weiß, iſt dieſes: Sie haben durch die Erdichtung der Auferſtehung Jeſu und ſeiner baldigſt zu erwartenden Wiederkunft vom Himmel einen geiſtlichen coup d'état

geſpielt, und mögen ſich damit beruhigt haben, daß ſie auf ſolchen Glauben doch nichts anderes, als heilſame Sittenlehren, Gottesfurcht und Menſchenliebe zu pflanzen ſuchten. Daß ſie jedoch ſich ſelbſt dabei nicht vergeſſen haben, erhellt genugſam aus der Anlage ihrer Hierarchie."

Zu dieſem innern Hinderniß, das den Apoſteln bei Ausführung ihres Plans entgegenſtand, kam aber auch ein äußeres. „Ein Weltbekehrer iſt anzuſehen als ein conquérant, der alle Menſchen und Völker unter den Gehorſam ſeines Glaubens bringen will." Und da er dieß wider den Willen der beſtehenden Obrigkeiten thut, ſo muß er auf Verfolgung und Strafe von ihrer Seite gefaßt ſein. Doch kam den Apoſteln hiebei zunächſt die Machtloſigkeit des jüdiſchen Synedriums, überhaupt die ſchlechte Beſchaffenheit von Polizei und Juſtiz in jener Zeit zu ſtatten. Daher war ſchon Jeſu ſein ordnungswidriges Treiben ſo lange ungeſtraft hingegangen. Daher krähte ſpäter kein Hahn darnach, daß zwei geſunde Menſchen, Ananias und Sapphira, in der Verſammlung der Apoſtel plötzlich todt blieben. Ueberdieß erzeugt ſich in ſolchen geiſtlichen Eroberern ein Fanatismus für ihren Zweck, der ſelbſt Marter und Tod gering achtet.[1])

---

[1]) II. Thl., IV. Buch, I. Kap.: Plan des Unternehmens der Apoſtel. Vom Zweck u. ſ. w., II, §. 53 ff., S. 230 ff.

33.

Unter den Mitteln, deren ſich die Apoſtel bedienten, ſich Glauben und Gehorſam zu verſchaffen, führt Reimarus an erſter Stelle ihre eigene Begeiſterung und die Verheißung des heiligen Geiſtes an die, welche ſich taufen laſſen würden, auf. Dabei unterwirft er das Pfingſtwunder (Apoſtelgeſch. 2) einer Kritik, die ſchon in ihrer erſten Faſſung in dem gedruckten Fragmente, noch mehr in der letzten Redaction muſterhaft zu nennen iſt.

Zugeſtandenermaßen habe Lucas über dreißig Jahre nach der Begebenheit und nicht als Augenzeuge geſchrieben; daher die Unklarheit und die innern Widerſprüche in ſeiner Erzählung. Auffallend findet Reimarus ſchon, daß die frommen Juden von auswärts, von denen der Text ſpricht, am Pfingſtfeſte nicht in den Tempel gehen. Dann fragt er, wie doch ein Windbrauſen ſie zu dem Hauſe der Apoſtel habe führen können? Entweder hörte man es in allen Gaſſen, dann war kein Ziel ihres Laufens gegeben; oder tönte es nur aus jenem einen Hauſe heraus, wie vernahm man es dann in der ganzen Stadt? Auch in Betreff der Menſchenzahl zeigt ſich ein Mißverhältniß. 3000 Seelen ſollen gläubig geworden ſein; mehrere hundert waren es ſchon vorher; manche der Zuhörer werden wohl auch ungläubig geblieben ſein: mithin müßte die Verſammlung wenigſtens aus 4000 Menſchen beſtan-

den haben. Und dieſe alle ſollen in dem Oberſtock eines Privathauſes beiſammen geweſen ſein! Unklar iſt, was von den vertheilten Feuerzungen geſagt wird; doch ſoll es ohne Zweifel etwas objectiv Sichtbares bedeuten. Allein wozu dieſes Zeichen, wenn doch die Sache ſelbſt, die Erfüllung mit dem heiligen Geiſte, ſich durch das Reden in fremden Sprachen bethätigte?

Freilich gerade mit dieſer wunderbaren Sprachengabe iſt es am wenigſten richtig. Sie wäre fürs erſte unnöthig geweſen. „Fremdlinge, die in Jeruſalem ſchon anſäßig waren, mußten ja wohl ſo viel von der Landesſprache gelernt haben, um Alles in ihr zu verſtehen; wie ſie denn nachher, als Petrus auftrat, ſeine Sprache ſämmtlich verſtanden und dadurch gläubig wurden. Was war denn die vorige Polyglotta, oder vielmehr die babyloniſche Sprachverwirrung, nöthig und nütze geweſen, als allein die Leute zu blenden? Auch ſehen wir ſpäter die Apoſtel mit ihrem Aramäiſch und Griechiſch überall ausreichen, und bemerken nicht, daß ihnen eine weitere Sprache zu Hülfe gekommen wäre.“ Zweitens aber wäre ein ſolches Wunder gegen die göttliche Oekonomie. Der Zweck des Pfingſtwunders hätte nur ſein können, für die Auferſtehung, und damit für die Meſſianität Jeſu, Glauben zu gewinnen, und dieſer Zweck ſoll an mehreren tauſend Menſchen erreicht worden ſein. „Aber ein vernünftiger Menſch denkt ſo: Gott thut keine Wunder umſonſt und auf verkehrte Weiſe. Wollte er, daß

Juden und Heiden an die Auferstehung Jesu glauben sollten, so war das kürzeste und kräftigste Mittel, daß Jesus sich vor aller Welt lebendig sehen ließ und sich mit seinen Nägelmalen dem Synedrio, dem Volk im Tempel, dem Landpfleger, den römischen Soldaten öffentlich zeigte; oder vielmehr, daß er diese alle auf eine bestimmte Zeit zu Augenzeugen seiner Auferstehung berief. Aber daß Gott seine Erweckung und sein Dasein auf Erden vor aller Menschen Augen gleichsam mit Fleiß verhehlen, und dann, wie er nicht mehr auf Erden zu sehen ist, seine Auferstehung durch Wunder, durch wenige Zeugen, durch weither geholte Schlüsse aus Weissagungen (in der Rede des Petrus) erweislich machen sollte, das ist der Weisheit Gottes nicht gemäß und allezeit bei der ganzen Nachwelt verdächtig. Menschen, die mit Wundern erhärten wollen, was sie augenscheinlich und handgreiflich hätten darthun können und sollen, wenn sie eine reine Sache hätten, die suchen ganz unfehlbar die Leichtgläubigkeit unverständiger Leute zu berücken, welche sich am ersten durch Wunder fangen lassen."

Auch auf die Sprachengabe in der Korinthischen Gemeinde nimmt Reimarus bei dieser Gelegenheit Rücksicht. Der Apostel Paulus sah sich gemüßigt, allerhand Cautelen an die Hand zu geben, daß es nicht gar zu toll damit würde; insbesondere sollten dergleichen Zungenreden allemal verdolmetscht werden (1 Kor. 12 – 14). „Mein!" ruft Reimarus,

„wozu diente denn überhaupt eine fremde Sprache, wenn sie doch hernach erst muß verdolmetscht werden? So konnte sie ganz wegbleiben. War denn der heilige Geist nicht von selbst so verständig, daß er die Leute mit solchen Gaben verschonte, wo sie übel angelegt waren? Die fremde Sprache, die man erst verdolmetschen muß, ist so unnütz und lächerlich, als wenn einer heutiges Tags wollte eine hebräische, griechische oder äthiopische Predigt mitten in Deutschland halten und alsdann sagen: Meine Lieben, der heilige Geist ist auf mich gefallen, mit fremden Sprachen zu reden; aber was ich jetzt gesagt habe, davon ihr nichts verstanden, das heißt auf deutsch so und so. Ein solcher Kerl müßte entweder im Kopfe verrückt sein, oder dem Pöbel was vorgaukeln wollen. Nimmer und in Ewigkeit würde es dem heiligen Geist beigemessen werden, daß der eine wirkende Ursache solcher Thorheiten gewesen wäre." So sei es auch unter den ersten Christen „vielmehr Einbildung, Verstellung, Prahlerei oder dergleichen etwas gewesen, wenn einer mit seinem Unsinn die Leute überreden wollte, er habe auch den heiligen Geist empfangen".

Die Thatsache des sogenannten Pfingstwunders, meint Reimarus, möge gewesen sein, daß die Apostel, um sich begeistert zu stellen, in unverständlichen Lauten durch einander geschrieen, welche die Fremden jeder aus seiner Landessprache sich zu deuten gesucht haben; und in Betreff der Feuerzungen erinnert er an den

Pseudo-Messias Barcochba unter Hadrian und den Sklavenführer Eunus auf Sicilien, die nach Marktschreierart durch angezündetes Werg u. dgl., das sie in den Mund nahmen, sich das Ansehen gaben, Feuer zu speien.

Als zweites Mittel, das die Apostel angewendet, sich zahlreiche Anhänger zu erwerben, betrachtet Reimarus die von ihnen in der Gemeinde eingeführte Gütergemeinschaft, die namentlich für die Armen einladend war. Damit seien aber die Apostel nicht nur über Mosen und die Propheten, sondern auch über Jesum hinausgegangen, der nirgends die Entäußerung alles Eigenthums zum Gebote gemacht habe. Hiebei zieht besonders der schon berührte Fall mit Ananias und Sapphira (Apostelgesch. 5, 1—11) die Aufmerksamkeit des Kritikers auf sich. „Wie unverschämt war es von Petrus gesagt, daß Ananias alles das Uebrige, was er nicht geschenkt, unterschlagen, entwandt, gestohlen hätte? Petrus war nicht einmal berechtigt, darnach zu fragen, ob das, was er jetzt schenkte, alles Geld des Kaufpreises sei; noch waren die donantes schuldig, ihm die Wahrheit auf eine so impertinente Frage zu sagen. Konnten nicht donantes mit dem andern Theil des Ihrigen machen, was sie wollten? hatten sie nöthig, Petro davon Rechenschaft zu geben?" Doch gerade mit diesem allzu habsüchtigen Verfahren hatten die Apostel nach Reimarus Urtheil dem Huhn, das ihnen die goldenen Eier legte, den Eierstock aus-

geſchnitten. Nach der Ananiasgeſchichte hörte die Gütergemeinſchaft auf, die Caſſa wurde erſchöpft, und Pauli Collecten konnten ihr in der Folge nur nothdürftig wieder aufhelfen.

Daß ſich zu der Gütergemeinſchaft auch reiche Leute verſtanden, dazu war der mächtige Beweggrund, wie ſchon oben angedeutet, der dritte Haupthebel für das Aufkommen des Chriſtenthums, der Chiliasmus. Dieſer iſt zwar jetzt nicht mehr orthodox. „Unſere Herren theologi ſchlippern über die Stellen des Neuen Teſtaments und der Kirchenlehrer, welche eine determinirte Wiederkunft Chriſti und ein tauſendjähriges Reich ausdrücklich verſprechen, gar behende überhin.“ Gleichwohl war es die Lehre nicht blos der älteſten Kirchenväter, ſondern Jeſu und der Apoſtel ſelbſt, und nur eine ſolche Erwartung macht es auch begreiflich, wie die guten Leute in der erſten Hitze ihrer erwarteten reichen Belohnungen alles das Ihrige als Actien auf ein Miſſiſippi hergegeben haben.“ [1])

34.

Ein viertes Mittel, dem Chriſtenthum Anhänger zu verſchaffen, waren die ſogenannten Wundergaben;

[1]) II. Thl., IV. Buch, II. Kap., §. 2—11. Vom Zweck u. ſ. w., II, §. 60. S. 262—276.

wobei aber nach Reimarus' Urtheil Alles auf leere Einbildung und eitles Vorgeben hinauslief. Das Handwerk der Wunderthäter und Beschwörer war damals gäng und gäbe. Auch die Wunder haben ihre Moden: so waren im Zeitalter Jesu statt der gewaltthätigen eines Moses und Josua gutthätige, heilende beliebt. Eine Modekrankheit, besonders unter den damaligen Juden, war die Besessenheit. Ehedem hieß es von Melancholischen, ein böser Geist wäre über sie gekommen: jetzt war er in sie hineingefahren. „Der Teufel war recht los geworden; Alles, was krank war, hatte einen Geist der Krankheit, war mit einem bösen Geiste körperlich behaftet." Mit der Krankheit mußte auch die Heilung übernatürlich werden: der böse Geist wollte nicht mit Arzneien, sondern mit Beschwörungen behandelt sein. In einem so abergläubischen Volk und Zeitalter „ist der rechte Markt für thaumaturgos, daß sie ein Blendwerk machen können; da ist aus ihrer abenteuerlichen Geschichte nichts Gesundes herauszubringen".

Hier gibt nun Reimarus, nachdem er früher die Wunder Jesu kurz vorübergegangen, ausführliche Regeln zur Beurtheilung von Wundererzählungen.

1) „Wenn das angegebene Wunder sich selbst oder den Umständen klar und deutlich widerspricht, so kann der Bericht davon nicht wahr sein. Widersprechende Dinge sind unmöglich, und eine göttliche übernatürliche Kraft kann den Widerspruch nicht wieder gut machen."

2) „Wenn die erzählten Wunder zu einem Syſtem gehören, d. h. alle zum Beweis einer und derſelben Sache (der göttlichen Sendung eines Mannes, des übernatürlichen Urſprungs ſeiner Lehre) dienen ſollen, ſo haben wir nicht nöthig, uns in die Umſtände jedes einzelnen einzulaſſen, um ſie zu ſichten und zu zeigen, wie viel Wahres daran iſt. Genug, daß einige darunter ſind, wo man die innere Unmöglichkeit oder die eigennützige Abſicht der Erdichtung deutlich wahrnehmen kann: ſo müſſen ſie alle falſch ſein, ſofern ſie alle demſelben Zwecke dienen. Vollends wenn das Syſtem, der Lehrſatz, dem ſie dienen ſollen, erweislich falſch iſt, fallen ſie mit dieſem von ſelbſt dahin."

3) „Der überführende Beweis, daß ein Wunder wirklich geſchehen, liegt dem Erzähler ob. Gibt er ihn nicht, ſo ſind wir nicht verpflichtet, ihm Glauben zu ſchenken. Keineswegs darf uns aufgebürdet werden, eine Wundergeſchichte zu widerlegen, um uns von dem Glauben daran zu dispenſiren. Affirmanti incumbit probatio. Wir wären übel daran, wenn wir alle abenteuerlichen Geſchichten darum glauben müßten, weil wir nicht zeigen können, worin der Irrthum oder der Betrug ſtecke, oder wie die Sache eigentlich zugegangen ſei. Wer könnte ſich anheiſchig machen, heute die angeblichen Wunder des Abts Paris alle zu widerlegen? aber wer wird ſich darum verpflichtet halten, ſie zu glauben?"

4) „Wenn die Wunder von den Augenzeugen und

Zeitgenossen nicht geglaubt worden sind, so ist offenbar, daß sie in spätern Zeiten in der mündlichen Ueberlieferung oder durch Erdichtung der Schriftsteller entstanden sind."

5) „Abweichungen verschiedener Erzähler in Hinsicht desselben Wunders entkräften ihr Zeugniß wenigstens insoweit, daß nichts Sicheres darauf zu bauen ist."

6) „Wenn die Wunder selbst solche Ungeheuer sind, welche die Natur der Dinge ganz umkehren, und doch weder den Verstand erleuchten, noch etwas Gutes stiften, so gehören sie zu den Mährlein aus dem Schlaraffenlande, die es nicht verdienen, daß man sie im Ernst widerlege. Wenn sie aber gar die Hochachtung gegen Gott und seine Vollkommenheiten schmälern oder das Natur- und Völkerrecht kränken, so gehören sie für das Reich des Teufels und sind Erfindungen des lügenhaftesten und boshaftesten Volks, das je auf Erden gewesen ist."

„Was wird dann noch von allen Wundern des jüdischen Volks, vom Anfange bis auf die Zeiten Jesu und seiner Apostel und deren Jünger, Gesundes und Leidliches überbleiben?"

Die Wunder des Neuen Testaments findet nun zwar Reimarus nicht so vollkommen widersinnig und übertrieben, wie größtentheils die alttestamentlichen; doch werden auch sie von den allgemeinen Gründen gegen die Glaubwürdigkeit solcher Geschichten mitbetroffen. Jesus thut seine Wunder, um sich als

weltlichen, die Jünger die ihrigen, um ihn als gestorbenen, auferstandenen und demnächst wiederkommenden Messias zu erweisen. Nun können Wunder nicht mehr Wahrheit in sich haben, als das System, zu dessen Erweise sie geschehen sein sollen. „Lasset Jesum so viele Blinde, Lahme, Wassersüchtige, Taube, Stumme geheilet, so viele Legionen Teufel aus den Besessenen herausgetrieben, so viele Todte erweckt haben, als ihr wollt: folgt daraus, daß er ein weltlicher Erlöser Israel's geworden sei? daß er wirklich aus den Wolken zur versprochenen Zeit wiedergekommen sei? ja, daß er selbst vom Tode erweckt worden sei? Was gehen uns denn nun, wenn wir uns kurz fassen wollen, die Wunder Jesu und seiner Apostel an?"

Indeß, auch abgesehen von dem falschen System, dem sie dienen, haben diese Wunder an sich schon Vieles wider sich. Die Erzählung von denselben ist erst dreißig Jahre später aufgesetzt, als Niemand mehr ihre Wahrheit untersuchen konnte. Sie rührt von Leuten her, in deren Interesse es lag, zur Unterstützung ihres Vorgebens Wunder zu erdichten. Sie gründen sich auf den jüdischen Volkswahn vom Teufel als dem Urheber aller Krankheiten, dem Jesus und seine Apostel entweder selbst ergeben waren, oder den sie zu ihren Zwecken benutzten. Dazu kommt das schon früher Erwähnte, daß Jesus die angeblichen Wunder nicht allenthalben thun konnte, nämlich nur, wo man ohnehin schon an ihn glaubte; auch nicht allenthalben thun

wollte, wo er nämlich schärfere Prüfung zu fürchten hatte; daß manche an verstellten Kranken geschehen, andere wohl auch im mündlichen Gerücht entstanden sein können. „Bei abergläubischen Völkern war es immer leicht, wie es dieß noch jetzt bei dem Pöbel ist, ein Blendwerk mit Wundern zu machen; noch leichter aber mirakulöse facta zu erdichten oder gewisse unschuldige Begebenheiten mit Mund und Feder zu vergrößern und in die Gestalt von Wundern einzukleiden, weil Leichtgläubigkeit und Betrug sich die Hand bieten, wo Herrsch- und Gewinnsucht die Einfalt unter das Joch zu bringen hoffen kann. Die Länge der Zeit verhüllet hernach die wahren Umstände immer mehr in die undurchdringliche Finsterniß des grauen Alterthums, und der blinde Religionseifer der Priester und des Pöbels verbietet sodann, diese nunmehr geheiligte Irrthümer anzutasten oder aufzudecken; bis eine gesunde Philosophie die Gemüther nachgerade erheitert und herzhaft genug macht, über solche vorgegebene facta zu reflectiren."

Hinter allerhand nicht eben rühmlichen Mitteln, die nach Reimarus der Ausbreitung des Christenthums noch weiter Vorschub thaten, wie frommer Betrug in Erdichtung von Thatsachen und Unterschiebung von Schriften, Religionseifer, Fanatismus u. dergl., wird endlich doch der fromme Wandel der ersten Christen nach den herrlichen Lebensregeln Jesu als das löblichste und kräftigste Mittel, dem Christenthum Anhänger

zu erwerben, aufgeführt. „In Meinungen von der Beſchaffenheit der Dinge können wir getrennt ſein, zumal wenn ſie weit von unſern Sinnen entfernt ſind, oder auf fremde Nachrichten und Zeugniſſe ankommen; aber für Tugend haben wir alle einerlei Empfindung und gleiche Hochachtung.“ Bald freilich verblaßte dieſer Ruhm, und ſchon wenige Jahrhunderte nach Chriſto war zwar nicht in Abſicht auf die Sitten, wohl aber auf die Sittlichkeit, zwiſchen den ſogenannten Chriſten und den Nichtchriſten jeder Unterſchied verſchwunden. Reimarus führt das Wegfallen der Scheu vor den übeln Nachreden der Juden und Heiden, ſeit die chriſtliche Kirche nicht mehr die unterdrückte war, die Hinwendung des Strebens der Biſchöfe von der Kirchenzucht auf geiſtliche Ehr- und Herrſchſucht, ganz beſonders aber das als Urſache dieſer Veränderung an, daß jener fromme Wandel von jeher weniger auf Einſicht und Ueberzeugung, als auf Aberglauben und Schwärmerei gegründet geweſen. [1])

35.

Keiner der Apoſtel wird von Reimarus einer ausführlicheren Betrachtung unterworfen, als Paulus,

---

[1]) II. Thl., IV. Buch, III. Kap., §. 1—9. Vom Zweck u. ſ. w., II, §. 45—49, S. 210—220.

den er geradezu den „Hauptſtifter des Chriſtenthums“ nennt. Aber gerade darin, daß er in Paulus den Urheber des kirchlichen Lehrſyſtems, der ihm ſo widrigen Lehren von Erbſünde, Genugthuung und Rechtfertigung durch den Glauben ſieht, liegt für ihn ein Grund, denſelben mit beſonderer Ungunſt zu behandeln. Von vorn bis hinten iſt ſeine Beurtheilung dieſes Apoſtels von auffallender Schärfe und Bitterkeit.

Worauf gründete Paulus ſeinen apoſtoliſchen Beruf? wozu drängte er ſich als dreizehnter unter die zwölf Apoſtel ein? Er gab vor, auf dem Wege nach Damascus in Begleitung eines Blitzes eine Stimme gehört zu haben, die ihm ſeine bisherige Verfolgung der Chriſten verwies, und ihn zum Werkzeuge der Bekehrung Vieler, zum Sendboten an ferne Heidenvölker berief. „Aber ſeine Reiſegefährten hatten doch keine ſolche Stimme gehört, und es war alſo nichts weiter, als eine jüdiſche bath kol in Pauli eigenem Kopfe; eine erdichtete Offenbarungsart nach damaliger Mode, darunter allerlei Betrug geſpielet ward.“ Barnabas hatte ihn bei den Apoſteln eingeführt: dafür entzweit er ſich mit demſelben und ſie trennen ſich bei erſter Gelegenheit eines Gehülfen wegen (Apoſtelgeſch. 15, 36 ff.). „Wie?“ fragt Reimarus, „waren das die beiden Leute, die vom heiligen Geiſt ausgeſandt waren, das Evangelium zu predigen? Ja, es menſchelt hier ſehr; Paulus will Alles nach ſeinem Kopfe haben, capricirt ſich über jede Kleinigkeit und denkt nicht mehr daran,

daß er dem Barnabas die erste Aufnahme und den Beruf zum Mitarbeiter zu verdanken habe." So stellt er sich auch in seinem eigenen Bericht (Gal. 2) dem damals noch angesehenern Barnabas durchaus voran: „welcher geistliche Egoismus! welcher Papst steckt darin!"

Daß Paulus an Geistes- und Thatkraft die übrigen Apostel übertraf, kann auch Reimarus nicht leugnen: um so mehr jedoch hebt er hervor, wie derselbe sie auch an Ehrgeiz und Herrschsucht, an Verschlagenheit und Verstellungskunst übertroffen habe. Seiner Einsicht, aber ebenso seinem dreisten Poltern mußten die andern Apostel nachgeben; er verstand sich trefflich auf die Verdrehung der Schriftstellen und wußte sich überhaupt in alle Falten zu legen. „Nein, Paule", redet ihn Reimarus aus Anlaß seiner Rechtfertigung gegen die Korinther (2 Kor. 11, 21 ff.) an, „nein, Paule, Eigennutz war dein Fehler nicht, aber desto mehr Ehr-, Ruhm- und Herrschsucht, dafür du alle Mühe, Gefahr und Pein geringe geachtet; desto mehr Stolz und Verachtung der andern Apostel, die es dir nicht gleich thun konnten; desto hämischer, bitterer sind die Vorwürfe, die du ihnen machst. Wir räumen dir ein, daß sie mehr auf ihre Vortheile und Bequemlichkeiten gesehen, indem sie Sold von den Gemeinden genommen und ihre Weiber allerwärts mit sich herumgeführt; daß sie aus Neid, Haß, Hader und Eifersucht Christum gepredigt und dich in manchen Stücken durch

üble Nachreden, Mißdeutungen, Verleumdungen zur Ungebühr mögen verkleinert haben. Aber ihr verrathet von beiden Seiten, daß euer Bekehrungswerk nicht aus einem übernatürlichen Triebe des heiligen Geistes, sondern aus menschlichen Absichten und Affecten unternommen sei."

Daß die öfteren Entzückungen, der Anflug von Schwärmerei in dem Wesen des Apostels nicht nach dem Sinne unseres Wolfianers sind und ihm halbwegs immer wieder den Verdacht absichtlicher Täuschung erwecken, ließ sich erwarten. Aber auch sein systematischer Kopf gereicht dem Heidenapostel bei dem selbst so systematischen Reimarus nicht zum Vortheil, sofern es ihm vermöge desselben gegangen sein soll, wie so manchen Köpfen dieser Art, die sich „durch eine einzige Hypothese, welche ihr Liebling ist, zu den allerungereimtesten und gefährlichsten Sätzen, des Zusammenhangs wegen, hinreißen lassen". Selbst die paulinische Rede- und Darstellungsweise entgeht der herben Censur unseres Kritikers nicht. „Kraft hat Pauli Schreibart im Ueberfluß", urtheilt er, „nur ist sie etwas wild, vor vielen sich einander drängenden Ideen confus, und zuweilen unverständlich."

Daß Paulus sich die Heiden vorbehielt, und den drei Säulenaposteln die Juden überließ, „das war zwar eine Eintheilung der Welt unter diesen geistlichen Conquéranten, als wenn eine europäische Macht sich ganz Amerika ausbedungen und den übrigen die Insul

Tabago zugeſtanden hätte". Dennoch willigten jene darein, unter der Bedingung, daß Paulus unter den bekehrten Heiden Almoſen für die Urgemeinde ſammeln ſollte. „Denn die Heilandskaſſe in Jeruſalem war erſchöpft; es fand ſich kein Enthuſiaſte mehr, der alles Seinige veräußern und das Geld zu der Apoſtel Füßen legen wollte." Eine ſolche Bedingung „war eben recht für Pauli Ehrgeiz", ſofern ſie die übrigen Apoſtel von ſeinen Wohlthaten abhängig machte.

In Betreff des Gegenſatzes zwiſchen Paulus und den ältern Apoſteln iſt es merkwürdig zu ſehen, wie Reimarus der heutigen Kritik theils vorgeblickt, theils durch einen Fehlgriff ſich um die Frucht ſeiner richtigen Beobachtung dennoch gebracht hat. So viel ſieht er im Unterſchied von der gewöhnlichen Theologenſchaft deutlich ein, daß die Apoſtel und älteſten Lehrer des Chriſtenthums keineswegs ſo einig unter ſich waren, als man gewöhnlich annimmt; daß Ehrgeiz, Neid, Haß, Verleumdung und gegenſeitige Verkleinerung unter ihnen im Schwange gingen, und insbeſondere in Bezug auf das jüdiſche Ceremonialgeſetz dreierlei Parteien heftig untereinander ſtritten, deren eine es Heiden wie Juden aufzulegen, die andere es bei beiden abzuſchaffen, eine dritte es zwar den Heiden zu erlaſſen, die Juden aber dabei als bei etwas Indifferentem zu belaſſen gedachte. Auch daß die Darſtellung dieſer Verhandlungen in der Apoſtelgeſchichte mit der, welche Paulus ſelbſt im Galaterbriefe davon gibt, nicht zu

vereinigen ſei, iſt dem Reimarus nicht entgangen. Statt daß nun aber die neueſte Kritik die Wahrheit auf Seiten der letzteren, auf erſterer Seite eine Bemäntelung des Thatbeſtandes zu Gunſten der alten Apoſtel und eines Compromiſſes zwiſchen den ſtreitenden Parteien erkannt hat, ſtellt ſich Reimarus umgekehrt auf die Seite des Berichts der Apoſtelgeſchichte. Er ſetzt die Erzählungen von der Bekehrung des Cornelius (Apoſtelgeſch. 10. 11) und dem Apoſtelconcil (Apoſtelgeſch. 15) auf der einen, von der Uebernahme des Gelübdes und der Beſchneidung des Timotheus durch Paulus (Apoſtelgeſch. 16, 3. 21, 20—26) auf der andern Seite als hiſtoriſch voraus, und findet nun in erſterer Beziehung den Rückfall der Säulenapoſtel undenkbar, in letzterer das eigene Handeln des Paulus wider ſeine Andern gegenüber ſo herb ausgeſprochene Ueberzeugung höchſt tadelnswerth. „Daß Petrus, Jakobus, Barnabas ſämmtlich wieder auf dieſes extremum (auch Heidenchriſten dem jüdiſchen Geſetze zu unterwerfen) ſollten verfallen ſein, gegen welches ſie öffentlich auf dem concilio geprediget hatten, iſt gar nicht glaublich, und man kann in dem Zank Pauli, den er zu Antiochia mit ihnen anfing, nichts anders als geſuchte Händel, eine Andichtung ſehen, hinter der ſich ſeine Eiferſucht (daß ſie ihm in ſeinen antiochiſchen Sprengel gekommen waren) verſteckte.“ Petrus hatte ja zu Antiochien nichts anders gethan, als was Paulus ſelbſt in Jeruſalem that, nämlich ſich

den Juden unbequemt, und er konnte es seinen Grundsätzen nach ohne Zweifel noch eher thun als Paulus. Denn „wie durfte dieser noch Opfer bringen, als ob Christus noch nicht gekommen wäre? Hieß das nicht nach seinen eigenen principiis Christum verleugnen? Warum beschnitt er Timotheum, da er doch glaubte, wer sich beschneiden lasse, dem sei Christus nichts nütze? Wir wollen ihn nicht anders beurtheilen, als wie er Petrum beurtheilet". Allein Reimarus beurtheilt hier vielmehr den Paulus nach der unhistorischen Darstellung der Apostelgeschichte, die den Heidenapostel, um ihn mit den Judenaposteln einstimmig zu machen, mit sich selbst in Widerspruch bringt.

Paulus ist es nun hauptsächlich auch gewesen, durch welchen die apostolische Lehre ihre Fortbildung und ihren Abschluß erhalten hat. Besonders in Betreff der Person Jesu konnte man die Sache nicht wohl in dem bisherigen Stande lassen. In der Wirklichkeit, meint Reimarus, war er ein armer herumwandernder Jude gewesen, der zwar seine Sittenlehren vorgetragen, aber dem Pöbel Wunder vorgegaukelt hatte, und durch einen verunglückten Aufstandsversuch der schmählichsten Todesstrafe verfallen war. Bereits in dem System, das die älteren Apostel nach seinem Tode angenommen hatten, war er in ein Sühnopfer für die Welt, sein Leiden in ein stellvertretendes verwandelt. Aber unschuldig getödtet waren auch manche Propheten, deren Leiden darum doch nicht für ein sühnendes galt. Daher

mußte Jesus noch weiter erhöht, er mußte nachgerade vergöttert werden. Den ursprünglich uneigentlichen Ausdruck: Sohn Gottes, nahm man bald eigentlich. Jesus mußte in einer Jungfrau ohne Zuthun eines Mannes vom göttlichen Geiste erzeugt sein. Gewöhnlich gilt Johannes für denjenigen, der die Gottheit Christi am Bestimmtesten ausgesprochen habe; aber es fragt sich, ob für seine Vergötterung nicht Paulus noch mehr gethan hat (wenn man nämlich mit Reimarus sämmtliche Briefe, die seinen Namen tragen, ja halbwegs selbst den Hebräerbrief auf seine Rechnung schreibt), da immer möglich bleibt, daß Johannes unter dem λόγος blos die göttliche Eigenschaft der Weisheit verstanden hätte, die sich in Jesu ganz besonders geoffenbart habe. Jedenfalls bleibt es im Neuen Testament immer noch bei einem Subordinationsverhältniß: erst im kirchlichen System hat bei zunehmender Verehrung des Sohnes dieser schließlich den Vater abgesetzt, wie Jupiter den Saturn.

Auch die praktische Seite der apostolischen Lehre erhielt vornehmlich durch Paulus ihre nähere Bestimmung. Darin, daß er das Gesetz völlig abschaffte und den Heiden den weitesten Zugang eröffnete, handelte er vernünftiger und zweckmäßiger als die übrigen Apostel; aber die Heilsordnung, die er seinen Heiden vorlegte, war der gesunden Vernunft, der Vollkommenheit Gottes und der Besserung der Menschen zuwider. Daß er die Gesetzeswerke im pharisäischen

Sinne für unfähig erklärte, Gottes Gnade zu verdienen, war in der Ordnung: daß er aber auch die Werke des Sittengesetzes als unwirksam beseitigte, war zu weit gegriffen; seine Lehre vom seligmachenden Glauben that der thätigen Sittlichkeit der Menschen Abbruch, und seine Gnadenwahl als letzte Instanz war ein ebenso trostloses als gotteslästerliches Ergebniß. Denn „wehe dem armen Erdenkloß", ruft Reimarus mit Bezug auf Röm. 9, 21 f. aus, „welchen Gott nach bloßer Willkür nicht etwa zum Nachtscherben und Unflathsbehältniß, sondern zum Gefäße des zeitlichen und ewigen Verderbens gemacht hat!" [1])

36.

Was wir bisher von dem Ursprunge des Christenthums gesehen haben, recapitulirt nun Reimarus, spricht keineswegs für seine Wahrheit und Göttlichkeit.

„Die entfernte Veranlassung dazu war ein falscher jüdischer Wahn, womit die Propheten das gemeine Volk in seinen Drangsalen hingehalten hatten, daß einmal aus dem Geschlechte David's ein Messias oder gesalbter weltlicher König zu Jerusalem entspringen,

---

[1]) II. Thl., IV. Buch, I. Kap., §. 11—16. V. Buch, I. Kap. Anhang vom Kanon des Neuen Testaments, II. Kap.

die Juden von aller Unterdrückung ihrer Feinde erlösen, und ein großes herrliches Reich unter ihnen aufrichten würde. Diese Weissagungen sind nicht anders, als von einem weltlichen Regenten zu verstehen, und nun über 2000 Jahre unerfüllt geblieben; können auch hinkünftig nicht mehr erfüllt werden; folglich sind sie falsch.

„Die nähere Veranlassung des Christenthums ist die Unternehmung Jesu von Nazareth, einen solchen Erlöser vorzustellen und sich als einen König Israels mit Hülfe des Volks und seiner Jünger ausrufen zu lassen; als wohin sein öffentlicher Eintritt in Jerusalem nebst der ungestümen Störung des Gottesdienstes und der aufrührischen Predigt wider die Obrigkeit zielte. Dieses unmächtige Unternehmen ist ihm und den darauf hoffenden Jüngern mißlungen und hat sich durch seine Kreuzigung als eitel bewiesen.

„Die allernächste Veranlassung des neuen christlichen Systems ist die fehlgeschlagene Hoffnung auf die Erlösung Israels durch Jesum als den Messias, und also auch auf die ihnen von Jesu versprochene Mitregentschaft, da die Apostel auf zwölf Stühlen sitzen und die zwölf Stämme Israels in seinem künftigen Reiche richten sollten. Denn es ist unstreitig, daß sämmtliche Apostel bis an den Tod Jesu kein anderes System, als die Chimäre von Jesu weltlichem Reiche und Messiasschaft im Kopf gehabt haben.

„In ein paar Tagen, da alle ihre Hoffnung auf

das vorige System mit einemmale verschwunden war, satteln sie um und ergreifen das System eines leidenden Erlösers; sagen, der Messias habe erst müssen leiden und sterben nach der Schrift, er sei aber vom Tode auferstanden u. s. w. Wenn sie nun nur einen einzigen Punkt dieses neuen Systems augenscheinlich hätten wahr machen können, so möchte man sagen, ihnen wären jetzt erst die Augen aufgegangen, sie hätten ihren alten Wahn aus Ueberzeugung fahren lassen, und wären aus fleischlich Gesinnten geistlich Gesinnte geworden. Allein Alles und Jedes war theils unerweislich, theils unwahrscheinlich, theils widersprechend, theils durch den Erfolg selbst widerlegt. Es ist augenscheinlich, daß die Apostel blos aus Noth wegen fehlgeschlagener Hoffnung von einem falschen System auf ein anderes gleich falsches gefallen waren und ihre vorigen fleischlichen Absichten unter einer andern schmiegenden Gestalt so gut möglich auszuführen gedachten.

„Aus der Schrift war ihr System unerweislich. Alle die Stellen, die sie auf das Leiden des Messias, seine Auferstehung und Himmelfahrt bezogen, gehörten gar nicht dahin.

„Die heidnischen Zeugen der Auferstehung von der Wache Pilati vor dem Grabe sind blos eine Erdichtung Matthäi, deren sich die übrigen Apostel geschämt haben müssen, weil sie sich nirgends in ihren Verantwortungen darauf berufen; sowie das Vorgeben auch in sich nach allen Umständen unmöglich war.

„Kein einziger Jude außer den Aposteln hatte den auferstandenen Jesum gesehen, da er doch vierzig Tage hindurch bis zu seiner Himmelfahrt auf Erden herumgewandelt sein soll; als hätte er sich mit Fleiß versteckt, um die Uebrigen ungläubig zu lassen.“

Mit ihrem Zeugniß von der Auferstehung Jesu und den Erscheinungen des Auferstandenen warten die Apostel so lange, bis sie selbst gestehen müssen, daß er nicht mehr vorhanden sei, und dann widerlegen sie sich selbst durch die Widersprüche ihrer Aussagen.

Die verbreitete Sage von einem durch sie verübten Leichendiebstahl hat alle Möglichkeit und selbst Wahrscheinlichkeit für sich.

Die Vorhersagung, daß Jesus noch bei Lebzeiten jener Generation in den Wolken wiederkommen würde, hat sich als falsch ausgewiesen, trotz der Ausflüchte, durch welche die Apostel sie aufrecht zu erhalten suchten.

„Sehet nun“, ruft Reimarus, „ob nicht das ganze Lehrgebäude des apostolischen Christenthums von Anfang bis zu Ende auf lauter falschen Sätzen beruhe, und zwar auf Sätzen, die den Grund und das Wesen dieser Religion ausmachen, mit welchen sie stehen und fallen muß. Diesen innern Mangel können keine äußerlichen Stützen wieder gut machen: keine Erzählung von geschehenen Wundern, kein glücklicher Fortgang des Christenthums, keine Standhaftigkeit der Bekenner,

und selbst nicht die gottseligste Sittenlehre kann das, was an sich selbst in den Glaubensartikeln erdichtet, widersprechend und durch die Facta selbst widerlegt ist, zur wahren göttlichen Religion machen."

Ebenso wenig als der erste Ursprung gibt auch die erste Ausbreitung des Christenthums ein günstiges Vorurtheil für seinen göttlichen Ursprung.

„Die Apostel eröffneten die Scene ihres neuen Evangeliums mit einer angenommenen Begeisterung, als ob sie viele fremde unerlernte Sprachen redeten. Das mochte Viele in Bestürzung setzen, mußte aber doch wohl mit einem rasenden Geschrei durcheinander geschehen, wie eine besoffene Gesellschaft sich beträgt. Fremde Sprachen waren hier unnöthig, weil alle Zuhörer Petrum verstunden, da er hernach in der jüdischen Muttersprache redete. Die Apostel haben nirgends in ihren Predigten fremde Sprachen gebraucht, oder eine Kenntniß von solchen gezeigt, vielmehr den Sinn ihrer eigenen hebräischen Propheten oft jämmerlich verdreht. Also war diese Sprachverwirrung eine bloße Vorspiegelung, die ihre Falschheit auch durch viele Widersprüche in der Erzählung selbst verräth. Das Schlimmste war, daß dadurch eine unsinnige Enthusiasterei unter den Gemeinden bei ihren kirchlichen Versammlungen eingeführt ward, welche Paulus, unerachtet er sie Anfangs befördert hatte, doch hernach mißbilligen mußte.

„Der erste Beitritt einer Menge von Gläubigen

zu dem neuen Evangelium ist einestheils von Lucas vergrößert, anderntheils nicht sowohl aus der Ueberführung durch Petri Predigt, als aus der Gemeinschaft der Güter entstanden, welche die Apostel gestiftet hatten. Denn wo den Armen der Tisch umsonst gedeckt wird, da finden sie sich häufig als Gäste ein. Daß aber bemittelte Leute Haus und Hof zu Gelde machten, und es in die Heilandskasse der Apostel deponirten, das konnte keine andern Ursachen haben, als weil sie aus dem apostolischen Systeme die enthusiastische und doch sehr interessirte Hoffnung hatten, Jesus würde gar bald aus den Wolken wiederkommen, und ihnen dann Alles hundertfältig vergelten. Allein diese Enthusiasterei erkaltete von selbst; die Gemeinschaft der Güter hörte auf und ward in eine Vertheilung der Almosen, welche sie von fremden Glaubensgenossen erhielten, verwandelt.

„Inzwischen mußten Wunder, wie bei allen neuen Religionen, das Beste thun. Es waren Wunder nach der Mode, dergleichen auch Jesus verrichtet hatte", und die sich aus den schlechten Naturkenntnissen und dem Aberglauben damaliger Zeit erklären; die man aber geradezu vorübergehen kann, da sie theils nicht bewiesen sind, theils nichts beweisen.

So weist auch in der anfänglichen Ausbreitung, wie in der ersten Entstehung des Christenthums nichts auf einen wunderbaren und göttlichen, Alles vielmehr

auf einen natürlichen und in jedem Sinne menſchlichen Urſprung hin.[1])

37.

Nachdem Reimarus auf die dargelegte Weiſe die bibliſche Geſchichte und Lehre erſt des Alten, dann des Neuen Teſtaments einer ausführlichen Prüfung unterzogen, wirft er ſchließlich noch auf das Lehrſyſtem der Kirche, der er angehört, der proteſtantiſchen, einen kritiſchen Blick, wobei er ſich jedoch vorzugsweiſe nur an deſſen Mittelpunkt, die Heilslehre mit ihren Vorausſetzungen, hält.

Die erſte dieſer Vorausſetzungen, die urſprüngliche Vollkommenheit und den Sündenfall der erſten Eltern, hat Reimarus ſchon bei Gelegenheit der moſaiſchen Erzählung beleuchtet. Hier hebt er beſonders den Widerſpruch noch näher hervor, in welchem dieſe Vorſtellung mit richtigen Begriffen vom göttlichen Weſen ſteht. „Wer gewiß vorher weiß", ſchließt er, „daß ein Menſch in Sünde verfallen wird, wenn ihm eine reizende Gelegenheit dazu gegeben würde, und doch dieſe reizende Gelegenheit dem Menſchen ohne Noth gibt, da er ſie füglich hätte weglaſſen können und ſollen, der iſt die moraliſche Urſache der Sünde des Menſchen." Dieß trifft auf Gott nach der moſaiſchen

[1]) II. Thl., IV. Buch, II. Kap., §. 1 u. 2. III. Kap., §. 10.

Beſchreibung des Sündenfalls und der chriſtlichen Auslegung derſelben zu; und da dieß nun von dem allervollkommenſten Weſen undenkbar iſt, „ſo muß Sünde und Tod eine andere Urſache haben, die mit dem Weſen Gottes und des Menſchen beſſer übereinſtimmt (nämlich die weſentlichen Schranken der menſchlichen Natur), und ſo fallen die erſten beiden Grundſätze des chriſtlichen Lehrgebäudes weg".

An der Lehre vom Sündenfall der erſten Eltern hängt die von der Erbſünde. In Adam haben alle ſeine Nachkommen geſündigt; von daher bringen ſie alle eine angeborene Sünde auf die Welt, die ſie der ewigen Verdammniß ſchuldig macht. „Ich muß geſtehen", bemerkt hiezu Reimarus, „mir ſind dieß lauter unverſtändliche Worte, dabei ſich nichts ohne klaren Widerſpruch gedenken läßt." Sünde iſt That, Begehen, in Gedanken, Begierden oder Werken. „Ein Menſch aber, der noch nicht wirklich iſt, kann weder etwas denken, noch wollen, der ausrichten. Nun ſind alle Menſchen noch nicht wirklich geweſen, als Adam ſoll geſündigt haben. Folglich haben ſie ſich die Handlung Adam's weder vorſtellen, noch darein willigen, oder dieſelbe mit bewirken können."

Wie die Vorſtellung einer erblichen Sünde alle Begriffe und Grundſätze einer menſchlichen Moral umkehrt, ſo die Lehre, daß Gott den Menſchen eine fremde Schuld anrechnen und ſie dafür zur Strafe ziehen ſollte, alle richtigen Begriffe von dem göttlichen

Wesen. Voll und warm, wie die Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen in Reimarus' Herzen lebte, gibt ihm die Lästerung derselben, die er in jener kirchlichen Vorstellung zu finden glaubt, das suspirium ein: „Ferne sei es von dir, du liebenswürdigster, du liebreichster, gütigster, gnädigster, barmherzigster Gott, daß du ein so ungerecht Gericht über deine armen Geschöpfe hieltest, der du aller Welt Richter bist! Wie gliche dieses Verfahren dem allervollkommensten Wesen? und wie könnte das Bild des unsaubersten, bösartigsten Feindes Gottes und der Menschen scheuslicher vorgestellt werden?" Die hinterherkommende Erbarmung Gottes durch Zurechnung eines fremden Verdienstes macht die vorige Ungerechtigkeit nicht wieder gut. Im Gegentheil „ist sie ebenso ungerecht, als die Zurechnung fremder Sünden, und beide sind gleich eitel".

Gleichwohl bildet die Lehre von Christo als dem Mittler, der durch sein Leiden für uns gebüßt habe und dessen Gerechtigkeit uns zugerechnet werde, den Mittel- und Lebenspunkt des kirchlichen Christenthums. Allein ist denn eine solche Veranstaltung denkbar? mit richtigen Begriffen von Gott und den Menschen vereinbar? erreicht sie ihren Zweck, indem sie die Rettung des ganzen menschlichen Geschlechts vom ewigen Verderben möglich macht? zeigt sie ihre Wirksamkeit auch darin, daß sie die Menschen schon hier auf Erden besser und frömmer macht?

Die sogenannte Zurechnung ist fürs Erste eine sich

ſelbſt aufhebende Vorſtellung; denn einem eine fremde That zurechnen, heißt erklären, daß er gethan habe, was er nicht gethan hat. So wenig als moraliſche Schuld iſt moraliſches Verdienſt übertragbar; die Gerechtigkeit des Einen kann dem Andern ſo wenig zugerechnet werden, als die Gelehrſamkeit, Geſundheit u. ſ. f. Auch mit richtigen Begriffen von Gottes Weſen iſt ſolche Zurechnung unvereinbar. Da die einzige Abſicht, warum Gott Strafen verhängt, die Abhaltung vom Böſen iſt, ſo wird er keinen Unſchuldigen für den Schuldigen ſtrafen, da der Unſchuldige ſolcher harten Mittel nicht bedarf, um gut zu werden, und umgekehrt das Leiden des Unſchuldigen den Schuldigen nichts helfen, d. h. ihn nicht beſſern kann, weil er es nicht ſelbſt empfindet.

Den Grund dieſes ganzen Wahnes findet Reimarus in zwei falſchen Gleichniſſen, unter denen man ſich Gott vorzuſtellen pflegt. Einmal unter dem Bild eines Gläubigers, der an uns böſe Schuldner eine Forderung hat, die aber ſein Sohn für uns bezahlt, da wir ſelbſt es nicht im Stande ſind. „Gewiß eine gar niederträchtige Vergleichung.“ Einem menſchlichen Gläubiger, den ich nicht bezahle, entziehe ich einen Theil ſeiner zeitlichen Wohlfahrt; Gott hingegen geht durch des Menſchen Sünde nichts ab, er bleibt ungekränkt und unbeleidigt; der Menſch beſchädigt nur ſich ſelbſt, wenn er ſündigt, und iſt es demnach ſich ſelbſt ſchuldig, durch Beſſerung dieſen Schaden zu er-

ſetzen. Zudem iſt die Bezahlung, die ſich Gott durch ſeinen mit ihm einigen Sohn, d. h. durch ſich ſelber, leiſten läßt, eine eitle Spiegelfechterei; er könnte uns die Schuld ebenſo gut aus Gnaden erlaſſen, worauf es am Ende doch hinausläuft.

Allein daß er das nicht ſo ohne Weiteres könne, dieſe Meinung beruht auf einem zweiten unangemeſſenen Bilde, darunter man ſich Gott vorzuſtellen liebt. Man denkt ſich ihn als einen großen Herrn und König, der Alles zu ſeiner Ehre geſchaffen habe. Wer ſeinem Willen widerſtrebt, beleidigt ſeine Majeſtät, und er würde ſeiner Würde etwas vergeben, wenn er es ungeſtraft ließe. Doch das ſind Vorſtellungen eines kleinlichen, eigen- und ehrſüchtigen Menſchenherzens. „Sollte man es wohl glauben, daß das ganze chriſtliche Syſtem auf ſolchen elenden Folgerungen beruhe: weil ein Menſch von einem nicht bezahlenden Schuldner beeinträchtigt werden kann und wirkliche Bezahlung braucht, wenn dieſe auch von einem Andern, als Bürgen und Selbſtſchuldner geleiſtet würde; weil ein menſchlicher Regent beleidigt wird und zur Aufrechthaltung ſeiner Würde Satisfaction haben muß, wenn ihm ein Unterthan die gebührende Pflicht ungehorſam verſagt“: ſo hat auch Gott, der Allgenugſame, ſolchen Erſatz, ſolche Genugthuung nöthig.

Fragt ſich fürs Andere, ob denn dieſe angebliche Heilsordnung auch wirklich ihren Zweck erreiche, ſo fällt nach Reimarus' Urtheil „das facit davon gar

jämmerlich aus. Die meisten Menschen fahren dennoch zum Teufel, und von Tausend wird kaum Einer selig". Der Theologe findet das Alles nur gerecht: es sei der Menschen eigene Schuld, daß sie nicht glauben wollen. „Aber", fragt Reimarus, „ist es denn auch möglich, daß alle Menschen auf dem Erdboden etwas von solchem Glaubenssystem haben wissen können? und ist es in den bloßen Willen eines Jeden gestellt, daß er dieß und das glaube, was er höret?" Vor Christus konnte kein Mensch, selbst unter dem Volk Israel nicht (bei der räthselhaften und durchaus unverständlichen Art, wie es im Alten Testament angedeutet sein soll), etwas von jenem Glaubenssysteme wissen; kein Amerikaner vor Columbus; zu den Bewohnern des innern Afrika, des nördlichsten Europas und Asiens, von China und den Inseln, sind erst spät christliche Missionarien gekommen. Doch auch die im Verhältniß zu der Gesammtzahl aller je auf Erden gewesenen Menschen sehr geringe Anzahl derer, zu denen die Kunde drang, stand es denn in ihrer Willkür, die Predigt von Christo überzeugend zu finden? Nein, „der Mensch ist nicht für eine Religion gemacht, die auf facta, und zwar solche, die in einem Winkel des Erdbodens geschehen sein sollen, gegründet ist, und viele Wissenschaften von Sprachen, Kritik, Geschichte, Alterthümern und Schlußkunst voraussetzt. Die christliche Religion ist keine Religion für das ganze menschliche Geschlecht, und wenn ein vernünftiger Mensch sie

blos nach den Grundſätzen der Wahrheit unterſucht, ſo findet er ſie, beides in factis et dogmatibus, von Anfang bis zu Ende voll innerer Widerſprüche. Dieß macht unſern Glauben an dieſelbe unmöglich und nöthigt uns, daß wir uns ſchlechterdings an die natürliche Religion halten".

Was endlich den dritten Punkt betrifft, ſo läßt ſich nach Reimarus „aus der Geſchichte dieſer ſiebzehnhundert Jahre und aus heutiger allgemeiner Erfahrung im Geringſten nicht erkennen, daß das Chriſtenthum die Menſchen an wahrer Ehrfurcht gegen Gott, an Sittlichkeit, Tugend und äußerlichem Wandel frömmer, gerechter, liebreicher und mäßiger gemacht habe. Es herrſchen unter den ſogenannten Chriſten eben die groben und ſchändlichen, ja noch ſcheuslichere und häufigere Laſter und Bosheiten, als unter Juden, Türken und Heiden. Und wenn je im Anfange die innere ſcharfe Kirchenzucht und die Furcht vor äußerer böſer Nachrede und Verfolgung dem Chriſtenthum ein Anſehen beſonderer Frömmigkeit gab: ſo lag doch unter dem blendenden Scheine nichts als ein blinder Aberglaube, heuchleriſche Werkheiligkeit, Enthuſiaſterei und Herrſchſucht der Geiſtlichen, lauter Dinge, die noch ärger ſind, als offenbare Laſter, zu Grunde". Hiemit hat die Aufklärung den altchriſtlichen Vorwurf, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laſter ſeien, dem Chriſtenthum zurückgegeben.

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.

An diesem in der Christenheit frühzeitig ausgebrochenen, ja von jeher vorhandenen Verderben ist nach Reimarus nichts anderes schuld, als eben die christliche Heilsordnung. „Alle herrlichen Ermahnungen Jesu zur rechtschaffenen Aenderung des Sinns und thätigen Liebe Gottes und des Nächsten werden blos dadurch vereitelt, daß die Hoffnung der Seligkeit nicht auf eigene gute Werke, sondern auf den Glauben an eine fremde, zugerechnete Gerechtigkeit gestellet wird. Denn ein Glaube an eine fremde Gerechtigkeit, die einem als die eigene angerechnet werde, macht alle eigenen guten Werke unnütz, und es fließt an sich kein Trieb daraus, sich selbst zu bessern und durch tugendhaften Wandel vollkommener zu machen.“ Die einen sündigen auf das fremde Verdienst hinein, wie ein Verschwender auf die offene Kasse eines reichen Gönners; während andere zur Heuchelei verleitet, noch andere in düsteres, ungesundes Grübeln hineingeführt werden.

Einen besondern Anstoß bildete für Reimarus, wie schon Eingangs erwähnt, die grelle Dissonanz, mit welcher das protestantische System schließt, indem es alle Menschen, die nicht im Glauben sterben, unwiederbringlich der ewigen Verdammniß überläßt. Die „Herren theologi“ verdammen mit kaltem Blute neun Zehntel ihres Geschlechts um eines kurzen Irrthums willen zu ewiger Pein. „Wahrlich“, urtheilt Reimarus, „es hätte nichts Ungöttlicheres, nichts Abscheulicheres, aber

auch zugleich nichts Unwirksameres zur wahren Bekehrung der Menschen erdacht werden können, als die Ewigkeit der Höllenstrafen. Dafür ist die pythagoräische Seelenwanderung, welche im ganzen Orient geglaubt war, weit erträglicher und von mehrerem Nutzen gewesen" (man denke an Lessing's Aeußerungen am Schlusse der Erziehung des Menschengeschlechts); dazu wäre besser, mit einigen Juden eine Vernichtung der gottlosen Seelen, oder mit den Päpstlern ein Fegfeuer anzunehmen.

„Urtheilet selbst", ruft Reimarus, „urtheilet selbst, vernünftige Menschen, die ihr ja Gott als weise, gütig, gerecht und heilig anerkennt, ist er denn nicht weiser, wenn er seinen Zweck unserer Bestimmung zur Seligkeit in Erfüllung zu bringen, und die abgeschiedenen Seelen, wenn sie von den sinnlichen Reizungen befreiet sind, auch nach dem Tode noch durch allerlei Läuterungen herumzuholen weiß, daß sie sich eines Bessern besinnen; als nach eurer Heilsordnung, da ihm seine Absicht bei den meisten fehlschlägt, weil er ihnen nur die kurze Frist ihres zeitlichen Lebens zur Gnade bestimmt, und hernach alle Hülfsmittel ihrer Besserung versagt, wenn sie eben am meisten fähig wären, dieselben zu fassen?

„Ist er nicht gütiger, wenn er in Ewigkeit geneigt bleibt, seinen Geschöpfen Gutes zu erweisen; als wenn er seine Güte nach eurem System so bald aufhören

läßt, und sich entschließt, ihnen auf ewig lauter Böses anzuthun?

„Ist er nicht gerechter, wenn er uns von einer fremden Schuld freispricht, unsere Sünden als Folgen unserer eingeschränkten Naturkräfte bei gewissen Umständen in der Verknüpfung der Dinge beurtheilet, und uns nimmer ohne Absicht auf unsere Besserung strafet; als wenn er uns die Schuld unserer Aeltern zur Last legt, endliche Sünden mit unendlichen Strafen belegt, und darin blos seine eigene Satisfaction sucht?

„Ist er endlich nicht heiliger, wenn er uns nach Möglichkeit heilig und unsträflich zu machen sucht und wirklich macht; als wenn er uns in die Gesellschaft der bösen Geister verweiset, darin wir in der äußersten Verzweiflung zu allen unheiligen Gedanken, Begierden und Lästerungen unseres Schöpfers gereizt werden müßten?"

Hiemit glaubt Reimarus, von der „Hauptsache des Christenthums, dem System der Heilsordnung, gezeigt zu haben, daß es, Begriff für Begriff, Satz für Satz, falsch und voller Widerspruch", allen gesunden religiösen Begriffen entgegen und der sittlichen Vervollkommnung des Menschen hinderlich sei. Aber „wenn nun ein nachdenkender Mensch nach vielem Kampfe mit sich selbst, endlich aus seinem blinden Glauben zur Erkenntniß der gesunden Vernunft ge-

kommen ist, darf er ja, klagt Reimarus auch zum Schlusse seiner Schutzschrift wieder, nicht einmal das Herz haben, seine Einsicht öffentlich zu bekennen, sondern muß wider sein Gewissen heucheln, dafern er nicht will von seinen Freunden gehasset, von der Priesterschaft verlästert, oder wohl gar von der Obrigkeit verfolgt sein. Doch es mag nun die Gährung der Gemüther, welche immer zunimmt, endlich hinausschlagen, wozu sie will, so kann dereinst diese Schrift zur öffentlichen Vertheidigung dienen, daß es nicht Leichtsinn, nicht lasterhafte Neigung zu ausschweifenden Lüsten, nicht Religionsspötterei, nicht ein Kitzel zur Neuerung und Störung der allgemeinen Ruhe sei, welche den Unglauben bei vernünftigen und ehrlichen Leuten hervorbringen; sondern daß es ihnen nach allen Regeln der gesunden Vernunft unmöglich sei, die Grundsätze des christlichen Glaubenssystems für wahr, göttlich und an sich zur praktischen Besserung der Menschen ersprießlich zu erkennen. Diese Schrift kann die Welt überzeugen, daß es eine Schande für die gesammte Christenheit und Schade für das ganze menschliche Geschlecht sei, daß man lieber allen Sekten und Religionen, als der rein vernünftigen, eine freie Toleranz und öffentliche Ausübung verstattet, und daß es nachgerade die höchste Nothwendigkeit erheische, den Zwang aufzuheben, und Menschen, die nach bloßer gesunder Vernunft ihren Schöpfer verehren, der Obrigkeit Gehorsam leisten, die Tugend üben und

ihren Nächſten lieben, auch ungekränkt unter Bürgern wohnen und Gott nach ihrer Einſicht öffentlich dienen zu laſſen". [1])

38.

Die Darſtellung der Anſichten von Reimarus durch eigenes Urtheil zu unterbrechen, habe ich mich zuletzt abſichtlich enthalten: theils weil in ſeiner Kritik der neuteſtamentlichen Geſchichte und Lehre ſich das Falſche vom Wahren faſt von ſelbſt abſondert, ja die meiſten heutigen Leſer das Irrige und Veraltete darin weit eher als ſolches erkennen werden, als das noch immer Richtige und Unwiderlegte; theils weil das Einzelne ſeiner Urtheile nur im Zuſammenhang ſeines allgemeinen Standpunkts gründlich gewürdigt werden kann.

Dieſer iſt, wie ſchon einleitungsweiſe bemerkt worden, der Standpunkt des achtzehnten Jahrhunderts, und wir können ſagen: in der Schutzſchrift von Reimarus hat das achtzehnte Jahrhundert durch einen ſeiner wackerſten und würdigſten Vertreter an Bibel und Chriſtenthum vollzogen, was ſeines Amtes war. Das war aber, die kirchliche Anſicht von beiden zu

---

[1]) II. Thl., V. Buch, II. Kap. Prüfung des proteſtantiſchen Syſtems. III. Kap. Von der Heilsordnung des neueren Chriſtenthums.

verneinen, und eine natürliche, ſo gut es vorerſt gehen wollte, an deren Stelle zu ſetzen. Jahrhunderte lang war der Zeug des Chriſtenglaubens nur von ſeiner ſchönen Seite betrachtet worden: um ſein Gewebe zu erproben, war es unumgänglich, auch einmal die Kehrſeite ins Auge zu faſſen. Die Religion des Alten und Neuen Teſtaments hatte bisher als ein göttliches Werk im höchſten Sinne gegolten: es war nur die natürliche Folge, wenn ſie dafür jetzt als Menſchenwerk im übelſten Sinne aufgefaßt wurde. Perſonen und Sachen, die bis dahin als übermenſchlich und heilig angeſehen waren, auf einmal nicht nur auf den Boden, ſondern recht in den Staub und Schmutz des Irdiſchen heruntergezogen zu ſehen, hat etwas Empörendes; und doch iſt es nur die Nemeſis, die ſich darin vollzieht. So weit der Pendel auf der einen Seite aus dem Schwerpunkte gerückt worden, ebenſo weit wird er, losgelaſſen, nach der andern Seite ſchwingen, bis er durch Schwingung und Gegenſchwingung allmählich ſein Gleichgewicht wieder erreicht.

Das achtzehnte Jahrhundert wollte Gerechtigkeit. Privilegien ſollten nicht mehr ſtattfinden; was dem Einen recht, das ſollte dem Andern billig ſein; gleiches Maß und Gewicht, gleiches Urtheil und Recht für Alle gelten. Lange genug hatte man unter den Religionen einzig die jüdiſche und chriſtliche für wahr und göttlich, alle übrigen, die ſogenannten heidniſchen

wie die muhammedaniſche, für falſche Religionen angeſehen. Falſche und teufliſche, hätte ich ſagen müſſen, wäre nicht in der letztern Zeit gewöhnlicher geweſen, die außerbibliſchen Religionen als betrügliches Machwerk von Menſchen zu betrachten. Dieſe Ungleichheit war dem achtzehnten Jahrhundert vermöge ſeines erweiterten geſchichtlichen und geographiſchen Geſichtskreiſes unerträglich. Daß es intra muros nicht weſentlich anders ſtehen könne als extra, ſo gewiß drinnen wie draußen eben Menſchen, mit der gleichen Natur, den gleichen Gaben und Kräften, Schwächen und Leidenſchaften ſich befinden, war ihm ſichere Vorausſetzung. Entweder mithin auch die heidniſchen Religionen, ſammt dem Islam, göttliche Offenbarungen — aber wie war das möglich bei ſo handgreiflichem Irrthum und Widerſinn, den das achtzehnte Jahrhundert darin zu finden glaubte? und wie war überhaupt eine übernatürliche Offenbarung mit dem Gottes- und Weltbegriff dieſes Jahrhunderts vereinbar? — oder auch Juden- und Chriſtenthum Erzeugniſſe menſchlichen Betrugs auf der einen, menſchlichen Aberglaubens und Blödſinns auf der andern Seite.

Alle poſitiven Religionen ohne Ausnahme Werke des Betrugs: das war des achtzehnten Jahrhunderts innerſte Herzensmeinung, wenn es ſie auch nicht immer ſo unumwunden, wie in Reimarus, ausgeſprochen hat. In der That ließ der Satz auch ſehr verſchie-

deme Auffaſſungen zu. Die Abſicht der Religionsſtifter konnte gut, auf das Wohl der Menſchen gerichtet, nur mit der Vorſtellung verbunden geweſen ſein, daß ohne Vorſpiegelung göttlicher Offenbarung und Mitwirkung die Menſchen nicht zu ihrem eigenen Beſten zu lenken ſeien; dieſe Abſicht konnte ſpäterhin die Prieſterſchaft aus dem Auge verloren und einzig die Ausbeutung des Aberglaubens für die Zweke ihrer Hab- und Herrſchſucht zum Augenmerke gemacht haben. Streng genommen jedoch, wer bürgte dafür, daß der Anfänger beſſer als die Nachfolger, daß es nicht auch ihm ſchon lediglich um Macht und Ehre, vielleicht auch Wohlleben, zu thun geweſen ſei? Ebenſo konnte der falſche Schein des Uebernatürlichen und Wunderbaren entweder ſchon urſprünglich von den Stiftern um ihre Perſon und ihr Wirken verbreitet, oder erſt von Späteren, und von dieſen entweder mit Bewußtſein und in betrüglicher Abſicht, oder unbewußt und mit gutem Glauben auf daſſelbe zurückgeworfen ſein. Das achtzehnte Jahrhundert neigte mehr zu der erſteren, härteren, für die poſitiven Religionen und deren Stifter nachtheiligeren Vorausſetzung, und betrat nur ausnahmsweiſe und wie ſich verlaufend die Pfade der andern, die erſt von dem neunzehnten Jahrhundert gangbarer gemacht worden ſind.

Was das achtzehnte Jahrhundert bei dieſer härteren Anſicht feſthielt, war die Vorausſetzung des geſchichtlichen Charakters der bibliſchen Berichte, die es von

den Jahrhunderten des Glaubens überkommen und noch keiner genaueren eigenen Prüfung unterworfen hatte. Vorurtheile, die sie Jahrhunderte lang beherrscht haben, wirft die Menschheit nur stückweise und allmählich ab. Im achtzehnten Jahrhundert lag ihr alles daran, in der biblischen Geschichte keine übernatürliche mehr sehen zu müssen; war nur Alles natürlich zugegangen, so mochte es übrigens immerhin Geschichte sein, was die fünf Bücher Mosis, die vier Evangelien erzählten. Das caput mortuum aber, wenn aus einer Offenbarungs- und Wundergeschichte der Spiritus des Göttlichen herausgezogen werden, und sie dennoch Geschichte bleiben soll, ist Betrug. War es nicht Gott selbst, der bei der Gesetzgebung auf Sinai herabgestiegen war, soll aber doch wirklich der Berg geraucht haben, und Donner und Posaunenschall zu vernehmen gewesen sein: so muß Moses einen Salmoneusspuk getrieben, zum wenigsten ein natürliches Ungewitter zu seinem Vorgeben benutzt haben. Soll es kein Feuer vom Herrn gewesen sein, das die Opfer Aaron's und Elia's entzündete, und doch die Erzählung so weit festgehalten werden, daß die Opfer nicht auf die gewöhnliche Weise in Brand gesteckt worden: so bleibt nichts übrig, als die Annahme, daß Aaron und Elia geheime Feuerkünste verstanden haben, die sie in der Absicht, dem Volk ein Wunder vorzugaukeln, in Anwendung brachten. Ist Jesus nicht wunderbar vom Tode erweckt worden, und doch das

Grab am dritten Morgen leer gewesen: so müssen freilich wohl seine Anhänger seinen Leichnam daraus weggestohlen haben. War es keine übernatürliche Sprachengabe, aus welcher die Apostel am ersten Pfingstfeste redeten, und haben sie doch so gesprochen, daß ein Theil der Zuhörer an fremde Zungen, ein anderer an Weinbegeisterung denken konnte: so haben sie sich allerdings eine äußerst plumpe Komödie erlaubt.

Aber wer berechtigt denn die Kritik, so willkürlich halbirend zu verfahren? Wenn es Gott nicht war, der bei der Gesetzgebung auf Sinai blitzte und donnerte, wer sagt uns denn, daß es überhaupt geblitzt und gedonnert hat? Derselbe Schriftsteller sagt es, der uns auch sagt, daß es Gott gewesen sei, und dem wir nicht ohne Weiteres für das Eine Glauben schenken, für das Andere ihn versagen dürfen. Wenn Jesus am dritten Tage nicht wunderbar auferstanden ist, wer bürgt uns denn dafür, daß sein Leichnam damals im Grabe gesucht und nicht mehr gefunden worden sei? Wenn die Apostel am ersten Pfingstfeste nicht vermöge einer übernatürlichen Ausrüstung in fremden Zungen sprachen, woher wissen wir denn, daß sie überhaupt anders, als wie ordentliche Menschen gesprochen haben?

Sobald man sich in dieser Weise bewußt wird, daß man an einer Wundererzählung nicht den wunderhaften Charakter aufgeben und den historischen festhalten darf; daß das Wunder nicht blos eine Hülfe

iſt, die man ohne Weiteres abſtreifen kann, ſondern daß allemal ein gut Stück Geſchichte daran hängen bleibt; ſobald mithin das Band zwiſchen dem Ereigniß und der Erzählung noch weiter gelockert wird: ſo wird für die Perſonen einer Wundergeſchichte eine ganz andere, viel liberalere Behandlung möglich. Was kann der iſraelitiſche Geſetzgeber dafür, daß ſpätere Sage und Dichtung ſeine Geſchichte mit Wundern jeder Art verherrlichte? daß prieſterliche Herrſchſucht ihm ſogar verderbliche Wunder gegen ſolche andichtete, die ſeinen und Aaron's Vorrechten zu nahe getreten ſein ſollten? Was können die Apoſtel dafür, daß das Werden ihres Glaubens an die Wiederbelebung ihres Meiſters in der Phantaſie der erſten Gemeinde nach und nach eine Form annahm, bei der nach Abzug des Wunders allerdings nur ein Diebſtahl übrig bleiben würde? Freilich wiſſen wir dann um ſo viel weniger von Moſes, von Jeſus und ſeinen Apoſteln, weniger Wunderbares nach der einen, weniger Nachtheiliges nach der andern Anſicht: doch immer noch genug, um eine wahrhaft geſchichtliche Auffaſſung ihres Weſens und Wirkens, wenn auch nur in den allgemeinſten Zügen, möglich zu machen.

39.

Kein Geſetz galt dem achtzehnten Jahrhundert, beſonders ſo weit es durch Leibnitz-Wolfiſche Philoſophie

geſchult war, höher, als das Geſetz der Einſtimmung und des Widerſpruchs. Daß eine Sache unmöglich zugleich ſie ſelbſt und nicht ſie ſelbſt ſein könne, dieſe Wahrheit iſt das Reagens, mittelſt deſſen insbeſondere auch Reimarus ſo manche bibliſche Erzählung und kirchliche Lehre zu zerſetzen weiß. Gleichwohl welche Widerſprüche denkt er in andern Fällen wieder ohne Arg zuſammen! Jeſus ſoll die reinſte, herrlichſte, wahrhaft göttliche Sitten- und Religionslehre, die Gebote der Gottes- und Menſchenliebe, der Herzensreinigung und Selbſtverleugnung, mit hinreißender Begeiſterung vorgetragen haben, und dabei ſelbſt ein ehrgeiziger, irdiſch geſinnter Menſch geweſen ſein. Die Apoſtel ſollen am beſten gewußt haben, daß an der Kunde von der Wiederbelebung ihres Meiſters kein wahres Wort war, da ſie ſelbſt ſeinen Leichnam auf die Seite geſchafft hatten: und deſſenungeachtet ſollen ſie dieſelbe mit einem Feuer der Ueberzeugung ausgebreitet haben, das hinreichte, der Welt eine andere Geſtalt zu geben. Das ſind Unverträglichkeiten, die nur das achtzehnte Jahrhundert zuſammenzureimen im Stande war. [1])

---

[1]) Sie ſind ſo grell, daß um ihretwillen Schloſſer zweifelte, ob das Fragment vom Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger, worin jene Beſchuldigungen ausgeſprochen waren, wirklich von Reimarus ſei, der es, meinte er, jedenfalls nur geſchrieben haben könnte, um die verſteckten Zeloten durch einen übertriebenen Scherz zu ärgern. Geſchichte des achtzehnten Jahrhunderts, III, b, S. 182.

Alle Religionsstifter Betrüger, das war die offene oder geheime Lehre des achtzehnten Jahrhunderts: das neunzehnte umgekehrt betrachtet es als ausgemacht, daß niemals eine Religion, die geschichtlichen Bestand gewonnen, durch Betrug, sondern alle nur von solchen, die selbst überzeugt waren, gegründet worden. Die Ausgleichung zwischen den verschiedenen Religionen, welche das achtzehnte Jahrhundert durch Herabwürdigung des Christenthums vergeblich erzielte, hat das neunzehnte dadurch gewonnen, daß es auf eine gewisse Mittellinie ebenso die heidnischen Religionen hob, als die jüdisch-christliche herunterstimmte. Der Vorstellung, daß die biblische Religion reines Gotteswerk, die übrigen Religionen teuflisches oder menschliches Gaukelwerk seien, war die andere entgegengetreten, daß letzteres bei allen Religionen, der christlichen so gut wie den heidnischen, der Fall sei: die Einsicht, daß alle miteinander insofern göttlich seien, als sie die Entwickelung des Gottesbewußtseins in der Menschheit darstellen, aber alle auch insofern menschlich, als diese Entwickelung nur nach den Gesetzen der menschlichen Natur unter Schwankungen und Trübungen jeder Art vor sich gehe, ist die in ihrer nähern Ausbildung dem neunzehnten Jahrhundert angehörige Ausgleichung des Widerspruchs, in welchen sich das achtzehnte zu den bisherigen christlichen Jahrhunderten gesetzt hatte. Dieser ausgleichenden Ansicht verdanken wir einerseits die wissenschaftliche Mythologie und vergleichende Reli-

gionsphiloſophie, andererſeits die kritiſche Theologie. Ruft uns jene in Bezug auf die außerchriſtlichen Religionen das Introite, nam et hic Dii sunt! zu, ſo erinnert uns dieſe, daß es auch bei dem Werden des Chriſtenthums menſchlich und natürlich zugegangen.

Die früheren Jahrhunderte verſtanden die chriſtliche Religion nicht, weil ſie zu tief in derſelben ſteckten; die heidniſchen Religionen nicht, weil ſie ſich ihnen feindlich entgegenſtellten: wie kommt es, daß dem achtzehnten Jahrhundert, deſſen Stellung nach beiden Seiten eine günſtigere war, und das ſo Schätzbares für das äußere Verſtändniß der bibliſchen wie der außerbibliſchen Religionen geleiſtet hat, doch das Weſen der Religion ſelbſt unverſtändlich geblieben iſt? Es war der verſtändig-disjunctive Charakter des achtzehnten Jahrhunderts, der ihm hiebei im Wege ſtand. Die Apoſtel verkündigten der Welt, ihr getödteter Meiſter ſei am dritten Tage lebendig aus dem Grabe hervorgegangen. Dem war entweder wirklich ſo, oder nicht: im erſteren Falle haben die Apoſtel die Wahrheit geſagt, im letzteren haben ſie gelogen. Ein drittes Mittleres ſchien es nicht zu geben. Allein gelogen hätten die Jünger doch nur dann, wenn ſie gewußt hätten, daß Jeſus nicht wirklich auferſtanden war; wer beweist aber, daß ſie das gewußt haben müſſen? daß ſie ihn nicht wirklich auferſtanden geglaubt haben können? Verkündigten ſie aber, was ſie ſelbſt glaubten, ſo waren ſie, wenn dem nicht wirklich ſo war,

höchstens der Selbsttäuschung, nicht der Lüge schuldig, können vielmehr als ehrliche Männer geredet und gehandelt haben; der unerträgliche Widerspruch fällt weg, den die bewußte Lüge mit ihrer Begeisterung und deren Wirkungen bilden müßte. So versicherte der Apostelgeschichte zufolge Paulus, auf dem Wege nach Damascus sei ihm Jesus in himmlischer Klarheit erschienen und habe mit ihm gesprochen: daß dieß nicht wirklich der Fall war, kann für Reimarus nicht ausgemachter sein, als für uns; darum aber den Apostel eines betrüglichen Vorgebens zu beschuldigen, werden wir nicht so geneigt sein, wie Reimarus.

Etwas der Art sich einzubilden, es fest zu glauben und mit Ueberzeugung und Begeisterung der Welt zu verkündigen, ohne daß es doch damit seine Richtigkeit hatte, wäre Paulus, wären die übrigen Apostel freilich nicht im Stande gewesen, wenn in ihnen der helle, nüchterne Verstand so vorgeherrscht hätte, wie in Reimarus und seinen Zeitgenossen. Darum ist auch im Jahrhundert des Reimarus keine neue Religion entstanden, sondern die alte war nahe daran, sich aufzulösen: religiös hervorbringend sind nur solche Zeiten, in denen ebenso die Phantasie vorherrscht, wie im achtzehnten Jahrhundert der Verstand. Die Phantasie ist es, die das achtzehnte Jahrhundert verkannte, die es in Berechnung zu nehmen ganz vergaß, und darum verkannte es auch die Religion, deren Vater das Gemüth, deren Mutter aber die Phantasie ist.

Daſſelbe läßt ſich auch ſo faſſen, daß Reimarus kein rechtes Verſtändniß für das Orientaliſche gehabt hat. Schon was die Schreibart betrifft, haben wir geſehen, wie er gegen die Pſalmen, das Buch Hiob, auch gegen die pauliniſchen Briefe, alsbald mit dem Vorwurf des Schwülſtigen und Unverſtändlichen bei der Hand war; vollends die Viſionen der Propheten, die Entzückungen des Apokalyptikers und des Apoſtels Paulus waren ihm fremdartig oder verdächtig. Auch dieſe Schranke theilt er mit ſeinem Jahrhundert, das, dem phantaſtiſchen Geiſte des Orients gegenüber, das nüchtern verſtändige occidentaliſche Weſen ins Extrem ausgebildet hatte. Der Mann, der uns zuerſt wieder ein tieferes Verſtändniß des Orients aufſchloß, Herder, war zugleich einer der erſten unter denen, welche die Schranken des achtzehnten Jahrhunderts durchbrochen und dem neunzehnten Bahn gemacht haben.

40.

Die Auferſtehung Jeſu iſt recht ein Schiboleth, an dem ſich die verſchiedenen Auffaſſungen des Chriſtenthums nicht nur, ſondern verſchiedene Weltanſchauungen und geiſtige Entwickelungsſtufen von einander ſcheiden. Nach der kirchlichen Anſicht iſt Jeſus wunderbar wiederbelebt worden; nach der deiſtiſchen von Reimarus iſt ſein Leichnam von den Jüngern geſtohlen worden;

nach der rationaliſtiſchen iſt er ſcheintodt geweſen und wieder zum Leben gekommen; nach der unſrigen hat die vom tiefſten Gemüth aus erregte Phantaſie ſeiner Anhänger den Meiſter, den ſie ſich unmöglich todt denken konnten, ihnen als wiederbelebten vorgeſtellt. Was langehin als äußere Thatſache, erſt wunderbare, dann betrügliche, endlich einfach natürliche, gegolten hatte, iſt hiemit ganz in das Gemüth zurückgenommen, zum innern Vorgang geworden.

Innere Thatſachen zwar neben den äußeren leugnete auch das achtzehnte Jahrhundert nicht. Aber einen blos innern Vorgang für einen äußern zu nehmen, darin ſah es im beſten Falle, d. h. wenn es auch nicht an betrügliches Vorgeben dachte, eine bloße Einbildung, einen leeren Wahn. Uns hat eine tiefere Erforſchung des menſchlichen Seelenlebens und der Entwickelungsgeſchichte der Religionen gelehrt, daß eine Wahrheit den Menſchen gar wohl zuerſt in unangemeſſener Form, wenn man will in der Hülle des Wahns, aufgehen, und dabei doch ſchon den Werth und die Wirkungen einer Wahrheit haben kann. Die vollen und reinen freilich nicht; aber wenn die Wahrheit nur wirken ſollte, wo und ſoweit ſie rein erkannt iſt, wie beſchränkt wäre dann ihre Wirkſamkeit in der Geſchichte!

Stehen wir alſo nicht an, die Vorſtellung der Jünger, der getödtete Jeſus ſei auferſtanden und ihnen erſchienen, wie auch die Erwartung, er werde demnächſt in den Wolken des Himmels wiederkommen,

für einen Wahn zu erklären, ſo war es doch ein Wahn, der eine Fülle von Wahrheit in ſich ſchloß. Daß, um es in der Sprache des Neuen Teſtaments auszudrücken, nicht das Sichtbare, ſondern das Unſichtbare, nicht das Irdiſche, ſondern das Himmliſche, nicht das Fleiſch, ſondern der Geiſt, das Wahre und Weſentliche ſei, dieſe Wahrheit, welche die Weltgeſchichte umgeſtaltet hat, iſt zuerſt in der Form des Glaubens an Jeſu Auferſtehung Gemeingut der Menſchheit geworden. Und was lag von Folgerungen der weitgreifendſten Art in dieſer Erkenntniß! Gebrochen mußte demnach werden mit dem ſchönen Einklang des Geiſtigen und Sinnlichen in der griechiſchen Welt: der Geiſt war nicht als Selbſtmacht bewährt, ſolange er ſich nicht auch im Gegenſatz gegen das Sinnliche, in Schmerz und Kaſteiung, im Unſcheinbaren und Häßlichen, behauptet hatte. Fallen mußte der feſte, ſtolze Bau des Römerreichs, die Kirche dem Staate, der Papſt dem Kaiſer über den Kopf wachſen, um der Menſchheit zum Bewußtſein zu bringen, daß der Kraft der Ueberzeugung, der Ideen, keine noch ſo ſtarke materielle Macht auf die Dauer widerſtehen könne. Das Alles lag im Keim, wie in einer Abbreviatur oder Chiffre, in dem Glauben an Jeſu Auferſtehung; während in der Hoffnung ſeiner baldigen Wiederkunft zur Aufrichtung ſeines Reiches die Ahnung lag, daß das Princip des Chriſtenthums beſtimmt ſei, eine neue Weltordnung herbeizuführen.

Dieſe verſöhnende Einſicht hat freilich der treffliche Reimarus nicht mehr erreicht. Er ſtand noch im ſchroffſten Gegenſatz, in friſcher Feindſchaft dem, wie er meinte, ſo eben entlarvten Chriſtenthum gegenüber. Wohl erkannte auch er in dieſem beſſere Beſtandtheile an, wußte insbeſondere die reine Sittenlehre, die erhabene Gottesidee, die Jeſus und nach ihm die Apoſtel vorgetragen, gebührend zu ſchätzen. Aber das waren ihm nur Lehnſätze aus der natürlichen Religion, die von Jeſus durch ſeine irdiſchen Meſſiasplane, von den Apoſteln durch ihre Lehre von einem leidenden Erlöſer, verunreinigt worden ſeien. Immer blieb ihm ſo das Chriſtenthum als ſolches, d. h. in dem, wodurch es ſich von der natürlichen Religion unterſcheidet, etwas Falſches und Verwerfliches. Daß Reimarus dieſe Einſicht in ſeine Bruſt verſchließen mußte, daß er, wenige und ſchwerlich ebenbürtige Vertraute ausgenommen, nur dem ſtummen Papier gegenüber offen und aufrichtig ſein durfte, äußerlich aber zu dem Treiben eines Göze und anderer Zeloten um ihn her ſchweigen, ja ihre Predigten mitanhören, und Gebräuche mitmachen mußte, die ihm als Wahn und Aberglaube zuwider waren: dieſe Stellung eines Vertreters der durch Eigennutz und Dummheit geknebelten Vernunft konnte nur dazu beitragen, ſeine Stimmung gegen Kirche und Chriſtenthum bis zum tiefen Grolle zu verbittern. Daher der herbe, ſtellenweiſe bis zu einer Art Vernunftfanatismus ſich

ſteigernde Ton ſeiner Rede, der ſchwache Gemüther verletzen mag, während er dem tiefer Blickenden ebenſo durch den Wahrheits- und Sittlichkeitseifer, aus dem er quillt, Achtung, als durch das Mißverſtandene darin mitunter ein Lächeln abgewinnt.

Alſo doch ein überwundener Standpunkt, eine Anſicht, die für unſere Zeit nur noch hiſtoriſche Bedeutung hätte? Man erlaube mir, hier an ein Wort von Hegel zu erinnern, der zwar als Philoſoph und noch mehr als Theolog ſeine Mängel gehabt hat, den aber dieſes ſchnell lebende Geſchlecht ſich doch viel zu frühe hat aus dem Sinne reden laſſen. Hegel würde geſagt haben, der Standpunkt von Reimarus ſei in dem der heutigen Religionswiſſenſchaft aufgehoben. Das Aufheben war ihm aber bekanntlich nicht blos ein Abthun, ſondern als gutem Schwaben zugleich ein Aufbewahren. Das Aufgehobene iſt wohl nicht mehr das Ausſchlaggebende, ausſchließlich und letztlich Geltende, es iſt durch ein Höheres, das ſich aus ihm entwickelt hat, zum Moment herabgeſetzt; aber dieſes Höhere wäre dieß nicht, wäre ſelbſt nur eine einſeitige Abſtraction, wenn es das Aufgehobene vernichten, unwirkſam machen, es nicht vielmehr, ob auch nur in relativer Geltung in ſich aufrecht erhalten wollte.

So, genau ſo, verhält es ſich mit dem Standpunkte unſeres Reimarus. Wenn er ſagte: das Chriſtenthum iſt keine göttliche Offenbarung, ſondern menſchlicher Betrug, ſo wiſſen wir freilich heute, daß

das ein Irrthum, daß das Chriſtenthum kein Betrug iſt. Aber iſt es darum eine göttliche Offenbarung im Sinne der Kirche? iſt der Satz von Reimarus ganz zunichte geworden? Keineswegs: vielmehr ſein Nein bleibt Nein; nur ſein Ja hat einem beſſern Platz machen müſſen. Das aber vergißt die Theologie unſerer Zeit nur gar zu gern. Weil Moſes gewiß kein Gaukler war, iſt er ihr wieder ein Wunderthäter; weil die Beſchuldigung eines Leichendiebſtahls gegen die Jünger Jeſu keinen Anklang mehr findet, glaubt ſie ſeine Auferſtehung von Neuem als übernatürlichen Vorgang behaupten zu können. [1])

[1]) Ebenſo mochte neulich, weil die Ideen des Contrat social über den Urſprung der Fürſtenmacht mit ähnlichem Recht und Unrecht wie die unſerer Schutzſchrift über den Urſprung des Chriſtenthums für antiquirt gelten, der Nachfolger Friedrich Wilhelm's IV. ſich bemüßigt finden, die alte abgegriffene Karte des Königthums von Gottes Gnaden mit ſalbungsvollem Pathos von Neuem auszuſpielen. Allein das Hohngelächter der Fremden, das bedauernde Achſelzucken und ſchonende Schweigen der eigenen Nation, die ganz andere Dinge als ſolchen romantiſch-brüderlichen Schnickſchnack von ihm erwartete, konnten ihn belehren, wie ſehr er ſich in der Zeit verrechnet hatte. Im Kanzleiſtil von Erlaſſen, oder auf dem Rand von Münzen, wo man ſich auch über die Könige von Jeruſalem nicht verwundert, läßt man ſich dergleichen gefallen; aber mit dem Nachdruck eines politiſchen Princips aufgeſtellt, weiſt man es als vorſündflutiges Gebilde (die Sündflut iſt hier die franzöſiſche Revolution) zurück. Es wäre nur zu wünſchen, die Deutſchen zeigten ſich bald in religiöſer Hinſicht ebenſo empfindlich, als ſie ſich hier in politiſcher gezeigt haben. Allein da laſſen ſie ſich, und

Indeß nicht blos in ſeiner Verneinung behält Reimarus Recht, ſondern er hat auch die beſſere Bejahung, welche die weitere Entwickelung der Theologie an die Stelle der ſeinigen geſetzt hat, ſelbſt ſchon vorbereiten helfen. Nicht immer iſt ihm das Wunder in der altteſtamentlichen Geſchichte Betrug, ſondern zuweilen, wie ſchon dem Spinoza, auch nur ein Schein, entſtanden aus dem stylus theocraticus der jüdiſchen Geſchichtſchreiber, d. h. aus ihrer Gewohnheit, das Geſchehene mit Ueberſpringung der natürlichen Mittelurſachen unmittelbar auf die oberſte, auf Gott, zurückzuführen. Damit war der exegetiſche Kanon aufgeſtellt, mittelſt deſſen hernach der Rationalismus die bibliſchen Wundererzählungen, wenigſtens ohne Antaſtung des Charakters der handelnden Perſonen, natürlich zu erklären gewußt hat. Aber auch die mythiſche Auffaſſung jener Geſchichten hat er vorbereitet, wenn er auf die mündliche Ueberlieferung als das Medium hinwies, in welchem ſich ſo manche Erzählung lange fortgepflanzt und vielfach umgeſtaltet habe, ehe ſie ſchriftlich feſtgehalten wurde; wenn er als Quelle mancher unhiſtoriſchen Verherrlichung den jüdiſchen Nationalſtolz bezeichnete; wenn er die Traumdeutungen Daniel's

---

zwar nicht blos in liturgiſchen Formularen, wobei nichts zu denken herkömmlich iſt, ſondern in ernſthafter Verhandlung, noch immer Vorſtellungen bieten, die noch viel abenteuerlicher ſind, als das Königthum von Gottes Gnaden, das ſie — ſtützen helfen.

den Traumdeutungen Joſeph's, den leitenden Stern der Weiſen bei Matthäus der zugführenden Feuer- und Wolkenſäule bei Moſes nachgedichtet fand. Zwar hat er die Aechtheit ſämmtlicher Bücher des Neuen Teſtaments (den Hebräerbrief allenfalls ausgenommen) unangefochten gelaſſen; wie wenig ihm dieß aber an hellen kritiſchen Blicken hinderlich war, zeigt ſein Urtheil über das johanneiſche Evangelium; und indem er darauf aufmerkſam machte, wie dieſe Schriften jede urſprünglich für einen engern Kreis beſtimmt, in weitern nur langſam bekannt wurden, wie ſie ihre Anerkennung ſehr zufälligen Urſachen verdankten, und eine allgemeine Einſtimmung über den Kanon des Neuen Teſtaments erſt ſehr ſpät erzielt worden iſt, ſo war damit für eine freie hiſtoriſche Kritik der neuteſtamentlichen Urkunden ein weites Feld eröffnet. Dergleichen ſind freilich bei ihm nur vereinzelte Andeutungen, die mit ſeinem ſonſtigen Standpunkt zum Theil im Widerſpruche ſtehen; aber es waren Keime, die ſich entwickeln mußten und entwickelt haben, und die, wie ſie das Poſitive der Reimarus'ſchen Anſicht umgeſtalteten, ſo das Negative derſelben zur Vorausſetzung haben und behalten.

Aber Hegel — und das war eben ſein theologiſcher Hauptfehler — noch weit mehr freilich ſeine nächſten theologiſchen Schüler, ſind ſeinem tiefen Begriffe des Aufhebens nicht getreu geblieben. Die ſogenannte ſpeculative Theologie taugte nichts, weil ſie den Rationa-

lismus so überwunden zu haben meinte, daß sie ihn ganz vergessen dürfe. Er hat sich gerächt, und ist, durch sie selbst geläutert und vertieft, als kritische Theologie wieder aus ihr hervorgetreten. Das neunzehnte Jahrhundert brachte sich von Anfang um die Frucht großer und herrlicher Anstrengungen unter anderem doch auch durch die romantische Ueberschwenglichkeit, mit der es sich von dem achtzehnten losgesagt hatte: je mehr es an dieses wieder anknüpft, sich nicht zu seiner Beseitigung, sondern zu seiner Fortsetzung und Ergänzung berufen erkennt, desto mehr ist anzunehmen, daß es seine Aufgabe begriffen habe, desto zuversichtlicher zu hoffen, daß es sie lösen werde.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Das Leben Jesu.

Das Recht der Uebersetzung ist vorbehalten.

Das

Leben Jesu

für das deutsche Volk bearbeitet

von

David Friedrich Strauß.

BIBL.
VNIVERS.
LIPS.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1864.

512

Dem Andenken

meines lieben Bruders

Wilhelm Strauß

gewidmet.

Gegen Ende des Jahres 1862, bald nachdem ich mit der Ausarbeitung dieses Werkes begonnen hatte, brachte mich die lebhafte Theilnahme, welche mein einziger Bruder, früher Fabrikant in Köln, damals zu Darmstadt im Ruhestande lebend, meiner Arbeit schenkte, auf den Gedanken, ihm dieselbe zuzueignen, und ich warf, rasch wie der Vorsatz mich bewegte, die nachstehende Widmung auf's Papier. Doch schon nach wenigen Monaten, am 21. Februar 1863, unterlag er unerwartet schnell seinen Leiden, ohne daß er von meinem Vorhaben, da ich ihm eine Ueberraschung hatte bereiten wollen, noch etwas erfahren hätte. Sein Tod ändert nichts an meinem Wunsch und meiner Pflicht, einmal auch öffentlich zu sagen, was er mir und meinen Arbeiten gewesen ist, und so stehe denn die Zueignung als Nachruf an den Verstorbenen hier, die als Zuruf an den Lebenden geschrieben war.

Lieber Bruder!

So alt meine Schriftstellerei nächstens ist, so ist doch, von ein paar Sendschreiben abgesehen, dieß das erste Buch, das ich Jemanden zueigne. Gönner habe ich nie weder gehabt noch gesucht: meine Lehrer, nachdem ich mit meiner Erstlingsarbeit Anstoß erregt hatte, beeilten sich, der Wahrheit gemäß zu versichern, daß ich das, woran man jenen Anstoß genommen, d. h. das Beste was ich wußte, nicht von ihnen gelernt habe; meinen Freunden und Studiengenossen aber sah ich aus der bloßen Kunde ihrer Freundschaft mit mir, soweit sie nicht vorzogen (was auch vorkam) diese den Verhältnissen zum Opfer zu bringen, besonders in unserer Heimath Württemberg so viel Ungelegenheit, Zurücksetzung und Verdächtigung erwachsen, daß es Gewissenssache war, sie nicht durch ein öffentliches Denkmal unserer Verbindung noch mehr auszusetzen.

Du, lieber Bruder, bist unabhängig, hast dich (das ist der Segen des Gewerbs) um die Gunst oder Ungunst geistlicher und weltlicher Obern nicht zu kümmern, dir kann es nichts schaden, wenn dein Name vor einer Schrift von mir zu lesen ist. Zugleich hast du aber, neben dem, was du dem Bruder warst,

wie du ihm in so mancher schwierigen Lebenslage als treue Stütze zur Seite standst, auch dem Schriftsteller von jeher in Einer Person alles dasjenige geleistet, was einem solchen von Gönnern, Lehrern und Freunden geleistet werden kann. Du hast mich ermuntert, und, was mehr ist, du hast mich verstanden; du hast meinen oft gesunkenen Muth gehoben, aber auch meinen bisweilen auf andere Felder abschweifenden Sinn bei der Sache, der ich mich ursprünglich gewidmet hatte, festgehalten; bei Abfassung dieser Schrift insbesondere hast du mir von Anfang an im Sinne gelegen, und kein Blatt derselben ist zu Stande gekommen, ohne daß das Bestreben, dir genug zu thun, so zu schreiben, wie ich wußte, daß du es für Bedürfniß unserer Zeit halteſt, mir Antrieb und Leitstern gewesen wäre.

Und hier trifft die Widmung dieses Buches mit der auf dem Titel ausgesprochenen Bestimmung desselben zusammen. Indem ich es dem Bruder widme, denke ich mir diesen als einen Mann aus dem deutschen Volke; und indem ich es dem deutschen Volk bestimme, setze ich voraus, daß unter diesem viele Männer seien, die dem Bruder gleichen. Ich meine viele, die, unbefriedigt vom

Erwerb, auch geistigen Dingen nachtrachten; die nach arbeitsvollen Tagen in ernster Lectüre ihre beste Erholung finden; die den seltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Satzung unbekümmert, über des Menschen wichtigste Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch seltenere Einsicht, auch den politischen Fortschritt, wenigstens in Deutschland, nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn, für rein humane Bildung des Volks gesorgt ist.

Ob eine Weltansicht, die, mit Ablehnung aller übernatürlichen Hülfsquellen, den Menschen auf sich selbst und die natürliche Ordnung der Dinge stellt, sich auch wirklich für's Volk und für's Leben eigne, ob sie im Stande sei, den Menschen nicht nur im Glück in der richtigen Bahn, sondern auch im Unglück aufrecht zu erhalten, dieß insbesondere nach der letzteren Seite zu erproben, hast du, lieber Bruder, nur allzuviele Gelegenheit gehabt. Du hast einem langjährigen Körperleiden ohne fremde Krücken, einzig auf das gestützt, was du als Mensch und Glied dieser geist und gotterfüllten Welt bist und wissen kannst, mannhaft wider

ſtanden; du haſt unter Umſtänden, die den Gläubigſten hätten kleingläubig machen können, Muth und Faſſung behalten; du haſt ſelbſt in ſolchen Augenblicken, wo jede Lebenshoffnung erloſchen war, niemals der Verſuchung nachgegeben, durch Anlehen beim Jenſeits dich zu täuſchen.

Möge dir nach ſo harter Prüfung ein freundlicher Lebensabend beſchieden ſein; möge dieſes Buch deiner Nachſicht genügen, und dieſe Widmung dir nicht mißfallen; an ihr aber unſere Kinder und einſt unſere Enkel noch erkennen, in welcher innigen Geiſtesgemeinſchaft ihre Väter geſtanden, in welchem Glauben ſie, ob auch nicht heilig, doch wenigſtens ehrlich gelebt haben, und wenn nicht ſelig, doch hoffentlich ruhig geſtorben ſind.

Vorrede.

Als ich vor bald neunundzwanzig Jahren die Vorrede zu der ersten Ausgabe meines Leben Jesu schrieb, erklärte ich ausdrücklich, das Werk sei nur für Theologen bestimmt, für Nichttheologen sei die Sache noch nicht gehörig vorbereitet, und daher das Buch absichtlich so eingerichtet worden, daß sie es nicht im Zusammenhang verstehen können. Diesmal habe ich umgekehrt für Nichttheologen geschrieben und mich bemüht, keinem Gebildeten und Denkfähigen darunter auch nur in einem Satze unverständlich zu bleiben: ob auch die Theologen (ich meine die zünftigen) mich lesen wollen oder nicht, gilt mir gleich.

So haben sich unterdessen die Zeiten geändert. Auf der einen Seite kann jetzt auch das größere Publikum für dergleichen Fragen nicht mehr wie damals unvorbereitet heißen. Ohne mein Zuthun, durch meine bittersten Widersacher, dieselben die mir zumutheten, ich hätte wenigstens lateinisch schreiben sollen, sind, weil sie doch das Schreien nicht lassen konnten, diese Fragen zuerst unter die Menge geworfen, nachher von Andern, die weniger Scheu als ich trugen, in gemeinverständlicher Form, nicht immer zu meiner Zufriedenheit, behandelt worden, bis zuletzt das politische Erwachen des deutschen Volkes auch für die religiösen Angelegenheiten einen freieren Sprechsaal eröffnet hat. Dadurch sind viele Gemüther in ihrer Anhänglichkeit an das Alte erschüttert, zu eigenem Nachdenken über die Gegenstände des Glaubens angeregt worden, während zugleich eine Menge von Vorbegriffen, auf deren Vorhandensein bei dem ersten Erscheinen meines Werkes noch nicht zu rechnen war, in allgemeinen Umlauf gekommen ist. Und schließlich ist es doch nur ein Zunftvorurtheil, daß zur eigenen Einsicht in diese Dinge nur der Theolog, überhaupt nur der Gelehrte,

befähigt sei. Im Gegentheil ist das, worauf es dabei in letzter Beziehung ankommt, so einfach, daß ein jeder, dem Kopf und Herz am rechten Flecke sitzen, kecklich annehmen darf, was ihm nach reifem Nachdenken und Benützung der jedem zugänglichen Hilfsmittel noch unverständlich bleibt, darauf komme es auch nicht an.

Auf der andern Seite hat sich in der Zwischenzeit herausgestellt, daß gerade die Theologen am wenigsten diejenigen sind, von denen ein unbefangenes Urtheil in dieser Sache zu erwarten ist. Sie sind ja Richter und Partei zugleich. Mit der bisherigen Ansicht von den Gegenständen des christlichen Glaubens, insbesondere der Grundlage desselben, der evangelischen Geschichte, sehen sie ihre eigene bisherige Geltung als geistlicher Stand in Frage gestellt. Ob mit Recht oder Unrecht, ist gleichgültig; sie glauben es einmal. Für jeden Stand aber ist sein eigenes Bestehen oberste Voraussetzung. Es werden immer nur wenige seiner Mitglieder sein, die einer Neuerung auch auf die Gefahr hin zustimmen, daß sie jenes Bestehen aufhebe oder schmälere. Und soviel ist jedenfalls sicher, wenn das Christenthum aufhört ein Wunder zu sein, so können auch die Geistlichen nicht mehr die Wundermänner bleiben, als die sie sich bis dahin so gerne gebärdeten. Sie werden nicht mehr Segen sprechen, sondern nur noch Belehrung ertheilen können; davon ist aber bekanntlich das Letztere ein ebenso schweres und undankbares als das Erstere ein leichtes und lohnendes Geschäft.

Wollen wir also in religiösen Dingen weiter kommen, so müssen solche Theologen, die über den Vorurtheilen und Interessen der Zunft stehen, um die Mehrheit ihrer Zunftgenossen unbekümmert, den Denkenden in der Gemeinde die Hand reichen. Wir müssen zum Volke reden, da die Theologen ihrer Mehrheit nach uns doch kein Gehör geben; wie der Apostel Paulus sich an die Heiden wandte, da die Juden sein Evangelium von sich stießen. Sind nur erst die Besten im Volke so weit, daß sie sich das nicht mehr bieten lassen, was ihnen jetzt die Geistlichen großentheils noch geben, so werden sich diese schon eines Bessern besinnen. Aber ein Druck muß auf sie ausgeübt werden, wie auf die Juristen vom alten Schlag ein Druck von Seiten der öffentlichen Meinung ausgeübt werden mußte, um sie für Geschwornengerichte und ähnliche Reformen in ihrem Sache zu stimmen. Ich weiß, gewisse Herren werden hier von verlaufenen Theologen reden, die nun die geistlichen Demagogen spielen wollen. Meinetwegen; Mirabeau ist auch ein verlaufener Adeliger gewesen, der dem

Volke die Hand gereicht hat, und wahrhaftig, die Handreichung ist nicht ohne Folgen geblieben. Bin ich mir auch der Gaben eines Mirabeau nicht bewußt, so kann ich dafür mit reinerem Bewußtsein auf meine Vergangenheit und auf die That zurücksehen, die mir den Bann meiner ehemaligen Zunft zuwege gebracht hat.

Diese Bestimmung für das Volk ist der eine von den Gründen, warum ich statt einer neuen Auflage meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu ein neues Buch gebe, worin von dem alten außer den Grundgedanken nichts anzutreffen ist. Aber auch ein anderer Umstand wirkte in gleicher Richtung. Längst war es mein Wunsch, bei Gelegenheit einer neuen Auflage jenes Werk mit demjenigen, was seit seinem letztmaligen Erscheinen auf demselben Gebiete geleistet worden, auszugleichen, seinen Standpunkt ebenso gegen neuere Einwürfe zu vertreten, wie seine Ergebnisse aus dem Ertrage weiterer Forschungen, fremder wie eigener, zu berichtigen und zu ergänzen. Allein dadurch wäre, wie sich mir bald ergab, das frühere Werk, dessen Bedeutung eben darin liegt, daß es diesen Forschungen vorangegangen ist, in seiner Eigenthümlichkeit aufgehoben, ja geradezu zerstört worden, und das wäre Schade gewesen. Denn es ist nicht allein das geschichtliche Denkmal eines Wendepunkts in der Entwicklung der neuern Theologie, sondern wird auch vermöge seiner Anlage noch langehin ein brauchbares Bildungsmittel für die Lernenden sein. Also bleibe das alte Leben Jesu wie es ist, und sollte sich je einmal eine neue Auflage des vergriffenen Buchs als Bedürfniß herausstellen, so werde diese (das will ich letztwillig verordnet haben) nach der ersten, mit Zuziehung weniger Verbesserungen der vierten Auflage, veranstaltet.

Die Auseinandersetzung mit den neueren Forschungen mußte dann eben, so gut es ging, dem populären Werke einverleibt werden. Und es ging, wenn auf das gelehrte Detail verzichtet wurde. Das war freilich ein Verlust; dafür war es aber ein Gewinn, daß dadurch von vorneherein auch jeder gelehrte Vorbehalt abgeschnitten war. Ein solcher ist die Versicherung, auf die man in den wissenschaftlichen Werken freidenkender Theologen so oft stößt, daß ihren Untersuchungen ein lediglich historisches Interesse zum Grunde liege. Alle Achtung vor dem Worte der gelehrten Herren; allein ich halte es für etwas Unmögliches, was sie versichern, und würde es für nichts Löbliches halten, wenn es auch möglich wäre. Ja, wer über die Herrscher von Ninive oder die ägyptischen Pharaonen schreibt, der mag dabei ein rein historisches Interesse haben; das Christen-

thum dagegen ist eine so lebendige Macht, und die Frage, wie es bei seiner Entstehung zugegangen, schließt so eingreifende Consequenzen für die unmittelbare Gegenwart in sich, daß der Forscher ein Stumpfsinniger sein müßte, um bei der Entscheidung jener Frage eben nur historisch interessirt zu sein.

Aber soviel ist richtig: wem an der jetzigen Kirche und Theologie das unerträglich ist, daß wir das Christenthum fort und fort als eine übernatürliche Offenbarung, den Stifter desselben als den Gottmenschen, sein Leben als eine Kette von Wundern ansehen sollen, dem bietet sich als das sicherste Mittel, seinen Zweck zu erreichen, dessen was ihn drückt loszuwerden, eben die geschichtliche Forschung dar. Denn da er der Ueberzeugung lebt, daß Alles, was geschehen, natürlich geschehen, daß auch der ausgezeichnetste Mensch doch immer nur Mensch gewesen ist, daß es folglich auch mit allem dem, was in der Urgeschichte des Christenthums jetzt als vermeintliches Wunder die Augen blendet, in der Wirklichkeit nur natürlich zugegangen sein kann, so muß er hoffen, je genauer er dem wirklichen geschichtlichen Hergang auf die Spur kommt, desto mehr auch die Natürlichkeit desselben an den Tag zu bringen, d. h. er findet sich durch seine Tendenz selbst zu emsiger historischer Forschung, aber freilich auch zu strenger historischer Kritik angewiesen. Insoweit bin ich mit jenen Gelehrten einverstanden, und sie, wenn sie ihren Bestrebungen auf den Grund sehen, wohl auch mit mir: unser Zweck ist nicht, eine vergangene Geschichte zu ermitteln, vielmehr dem menschlichen Geiste zu künftiger Befreiung von einem drückenden Glaubensjoche behülflich zu sein; aber als das beste Mittel zu diesem Zweck erkenne ich mit ihnen, neben philosophischer Aufklärung der Begriffe, die geschichtliche Forschung an.

Mit dem Vorbehalt eines blos historischen Interesses hängt dann gerne der Rückhalt zusammen, daß man die Untersuchung nicht bis zu ihrem eigentlichen Zielpunkte fortführt, den gelehrten Wald nicht bis dahin lichtet, wo man die Aussicht in's Freie gewinnt. Man fragt nicht, was Jesus wirklich gesagt oder gethan haben möge, sondern nur, was die Berichterstatter ihn thun und reden lassen; nicht, was an und für sich an einer evangelischen Erzählung sei, sondern was der Erzähler auf seinem Standpunkte, bei seinen besondern Zwecken, mit derselben gemeint und gewollt habe. So macht man sich mit den Evangelisten zu thun, und läßt den Herrn aus dem Spiele, wie man sich nach der constitutionellen Fiction an die Regierung hält, und die Krone aus dem Spiele läßt.

Auch das ist klug gethan, um sich den Fanatismus vom Leibe zu halten, und auch wohlgethan ist es, mit so wichtigen Vorfragen sich recht eingehend zu beschäftigen: aber genug gethan ist es nicht. Was wir eigentlich wissen wollen, ist, ob die evangelische Geschichte im Ganzen und Einzelnen wahr ist oder nicht, und nur nach Maßgabe des Zusammenhangs mit dieser Hauptfrage können jene Vorfragen auf ein allgemeineres Interesse Anspruch machen. In dieser Hinsicht ist die Evangelienkritik während der letzten zwanzig Jahre unläugbar etwas in's Kraut geschossen. Die neuen Hypothesen besonders über die drei ersten Evangelien, ihre Quellen, ihre Zwecke, ihre Composition und ihr Verhältniß zu einander drängen sich, werden mit einem Eifer sowohl begründet wie bekämpft, als ob es sich um nichts weiter handelte, und der darüber geführte Streit läßt sich so weitaussehend an, daß man bange werden muß, jemals über die Hauptfrage in's Klare zu kommen, wenn wirklich ihre Lösung bis zum Austrage dieses Streites vertagt werden soll.

So schlimm steht es indessen glücklicherweise bei Weitem nicht. Ueber Johannes freilich und sein Verhältniß zu den übrigen muß man im Klaren sein, ehe man ein Wort in diesen Dingen mitsprechen darf; dagegen können wir über viele gerade der wesentlichsten Punkte in der evangelischen Geschichte gar wohl in's Reine kommen, wenn wir auch noch lange nicht darüber im Reinen sind, ob Matthäus hebräisch oder griechisch, eine Spruchsammlung oder ein Evangelium geschrieben, ob Lucas den Marcus und Matthäus, oder Marcus den Matthäus und Lucas vor sich gehabt hat. Das vor Allem läßt sich unabhängig von diesen und ähnlichen Fragen erkennen, wie wir uns die evangelische Geschichte nicht vorzustellen haben. Und dieses Negative ist für unsern nicht blos historischen, überhaupt nicht rückwärts, sondern vorwärts gerichteten Zweck gerade eine — um nicht zu sagen die — Hauptsache. Es besteht aber darin, daß in der Person und dem Werke Jesu nichts Uebernatürliches, nichts von der Art gewesen ist, das nun mit dem Bleigewicht einer unverbrüchlichen, blinden Glauben heischenden Auctorität auf der Menschheit liegen bleiben müßte. Ueber dieses Negative, sage ich, können wir lange vor der Entscheidung aller jener endlosen kritischen Fragen in's Reine kommen; denn soviel können wir unsern Evangelien bald absehen, daß weder alle noch ein einzelnes unter ihnen die zwingende historische Glaubwürdigkeit aufweisen, welche nöthig wäre, um unsere Vernunft bis zur Annahme des Wunders gefangen zu nehmen.

Das Positive zu diesem Negativen ist dann, wie wir uns die Person, die Zwecke und Schicksale Jesu auf der einen, die Entstehung des Ungeschichtlichen in den evangelischen Nachrichten von ihm auf der andern Seite zu denken haben. Um diese Fragen endgültig beantworten zu können, müßten wir freilich wissen, was an dem Christusbilde jedes einzelnen Evangelisten seine Zuthat und woher diese genommen ist, und dieß wird sich mit völliger Sicherheit nicht angeben lassen, ehe die äußern wie innern Bedingungen ihrer Schriftstellerei, ihre Zwecke und ihre Mittel, genau erforscht sind. So weit sind wir allerdings noch lange nicht; immerhin jedoch muß es erlaubt, ja wünschenswerth sein, daß dann und wann Abrechnung gehalten und gefragt wird, was denn nun nach dem dermaligen Stande der Forschung, das in Rechnung genommen, was sich mit überwiegender Wahrscheinlichkeit festgestellt hat, das bei Seite gelassen, was erst unsichere Vermuthung ist, über jene Hauptfragen sich aussagen läßt. Alle Betheiligten werden hiedurch an das erinnert, um was es sich eigentlich handelt, und solche Erinnerung, solches Zurückrufen aus dem Umkreis in den Mittelpunkt, ist der Wissenschaft allemal ersprießlich gewesen.

Was mich betrifft, so behaupte ich nur meine von Anfang an eingenommene Stellung, wenn ich die seitherigen Forschungen über die Evangelien für die Frage nach der evangelischen Geschichte zu verwerthen suche. Zu diesem Zwecke habe ich von allen, die sich seit dem ersten Erscheinen meines Leben Jesu in der Evangelienkritik hervorgethan haben, zu lernen gestrebt, und die Sünde des Pilatismus literarius (wie die Schweizer Gottsched's eigensinniges Beharren auf dem einmal geschriebenen Worte nannten) wird mir Niemand zur Last legen können. Am meisten Belehrung verdanke ich allerdings Baur und den Männern, die in seinem Sinne weiter geforscht haben; konnte ich auch nicht mit allen ihren Ergebnissen einverstanden sein, so war ich es doch um so mehr mit dem Geist und der Art ihrer Forschung: während ich auf der Gegenseite umgekehrt wohl einmal ein einzelnes Ergebniß brauchbar, die Richtung im Ganzen aber nach Zweck und Mitteln wie immer verwerflich fand. Die Kritiker der erstern Art werden hoffentlich darin, daß ich in einem Werke von der Bestimmung des vorliegenden zu mancher der von ihnen verhandelten Fragen mich indifferent verhalte, keine Mißachtung ihrer Forschungen sehen; wie die Theologen der andern Art mein Buch aufnehmen werden, weiß ich zum Voraus, und bin auf Alles, vom hochmüthigen Schweigen und verächtlichen Reden bis zur Anklage auf Schändung des Heiligen

gefaßt. Und da ich mein Buch dem deutschen Volke bestimme, so kann ich mir auch die Proteste schon denken, die im Namen dieses deutschen Volkes von Solchen, die es gewiß nicht dazu berufen haben wird, dagegen werden erhoben werden.

Ich fasse das deutsche Volk als das Volk der Reformation, diese aber denke ich mir nicht als ein fertiges, sondern als ein Werk, das fortgesetzt sein will. Zu einer solchen Fortsetzung der Reformation drängen gerade im gegenwärtigen Augenblick die Bildungsverhältnisse ebenso unabweisbar hin, als sie vor vierthalbhundert Jahren zum Beginne derselben gedrängt haben. Auch wir leben in einer Krisis, die das Peinliche hat, daß uns wie den damals Lebenden ein Theil des geltenden Christenthums ebenso unerträglich geworden, als ein anderer unentbehrlich geblieben ist. Dabei hatte das Reformationszeitalter den Vortheil, daß, was ihm unerträglich geworden war, lediglich auf Seiten der Lehre und Praxis der Kirche lag; wogegen es in der Lehre der Bibel und einer nach deren Vorschriften vereinfachten Kirchenverfassung noch immer seine Befriedigung fand. Hier machte sich die Ausscheidung verhältnißmäßig leicht, und da dem Volke die Bibel als unangetastetes Ganze göttlicher Offenbarungen und Heilslehren verblieb, so war die Krisis, wenn auch erschütternd, doch ungefährlich. Jetzt hingegen ist auch das, was dem Protestanten damals noch geblieben war, die Bibel mit ihrer Geschichte und Lehre, von dem Zweifel in Anspruch genommen, in ihr selbst soll eine Scheidung vorgenommen werden zwischen dem, was für alle Zeiten wahr und verbindlich, und dem, was nur in vorübergehenden Zeitvorstellungen und Zeitverhältnissen begründet, für uns unbrauchbar, ja unannehmbar geworden ist. Und auch jenes für uns noch Gültige und Verpflichtende wird als solches nicht mehr deßwegen anerkannt, weil es als göttliche Offenbarung durch wunderbar beglaubigte Gesandte verkündigt worden, sondern weil es von der Vernunft und Erfahrung als an sich wahr, als begründet in den Gesetzen des menschlichen Wesens und Denkens erkannt wird.

Unentbehrlich, aber auch unverlierbar, bleibt uns von dem Christenthum dasjenige, wodurch es die Menschheit aus der sinnlichen Religion der Griechen auf der einen Seite, der jüdischen Gesetzesreligion auf der andern, herausgehoben hat; also nach jener Seite hin der Glaube, daß es eine geistige und sittliche Macht ist, welche die Welt beherrscht, nach dieser die Einsicht, daß der Dienst dieser Macht, in den wir uns zu stellen haben, wie sie selbst, nur ein geistiger und sittlicher, ein Dienst

des Herzens und der Gesinnung, sein kann. Schon von der letztern Einsicht übrigens läßt sich eigentlich nicht sagen, daß sie uns aus dem bisherigen Christenthum bleibe; denn sie ist, in ihrer Reinheit wenigstens, noch gar nicht zur Geltung gebracht. An einer Reihe von Handlungen hängt selbst noch die protestantische Christenheit, die nicht besser als die altjüdischen Ceremonien sind, und doch für wesentlich zur Seligkeit gehalten werden. Und forscht man nach, woran es liegt, daß sich dergleichen Fremdartiges in die Religion Jesu eindrängen und in ihr erhalten konnte, so erkennt man als die Ursache dasselbe, was für unsere Zeit mit Recht den Hauptanstoß an dem ganzen alten Religionswesen bildet, nämlich den Wunderwahn. So lange das Christenthum als etwas der Menschheit von außen her Gegebenes, Christus als ein vom Himmel Gekommener, seine Kirche als eine Anstalt zur Entsündigung der Menschen durch sein Blut betrachtet wird, ist die Geistesreligion selbst ungeistig, das Christenthum jüdisch gefaßt. Erst wenn erkannt wird, daß im Christenthum die Menschheit nur ihrer selbst tiefer als bis dahin sich bewußt geworden, daß Jesus nur derjenige Mensch ist, in welchem dieses tiefere Bewußtsein zuerst als eine sein ganzes Leben und Wesen bestimmende Macht aufgegangen ist, daß Entsündigung eben nur im Eingehen in diese Gesinnung, ihrer Aufnahme gleichsam in das eigene Blut, zu finden ist, erst dann ist das Christenthum wirklich christlich verstanden.

Die Einsicht, daß nur dieß das Wahre und Bleibende am Christenthum, alles Andere nur verwesliche und schon halb verweste Hülle sei, liegt in unserer Zeit als Ahnung in den Gemüthern. Man findet die einfachsten Menschen der untersten Volksschichten ihr oft ebenso nahe, als freilich Viele in den obersten Gesellschaftsklassen ihr, wie noch manchem andern Guten und Schönen, verschlossen. Man findet aber auch bei der engen Verbindung, worin in unsern heiligen Schriften beide Bestandtheile des Christenthums miteinander stehen, manche Gemüther in Gefahr, mit der Schale zugleich den Kern zu verlieren, oder doch einem aufreibenden Kampf und Ringen, einem bedenklichen Schwanken zwischen ausgelassenem Unglauben und krampfhaftem Glauben, zwischen Freigeisterei und Frömmelei, preisgegeben. Dieser Rathlosigkeit zu Hülfe zu kommen, ist die Pflicht eines Jeden, der sich dazu im Stande fühlt. Es kann aber nicht anders geschehen, als dadurch, daß die Grenzlinie erkennbar gemacht wird, welche die bleibenden Bestandtheile des Christenthums von den vergänglichen, die ächten Heilswahrheiten von den bloßen Zeitmeinungen scheidet. Dieser

Riß geht nun freilich mitten durch die heilige Schrift, d. h. manchem redlichen Christen und besonders Protestanten mitten durch's Herz. Indeß solches Herzbrechen wurde ja sonst zu den christlichen Bußwerken gerechnet, und dießmal läuft es überdieß nur auf ein wenig Kopfbrechen, auf das Annehmen von etwas Vernunft hinaus. Wem nur einmal ein Begriff davon beigebracht ist, daß die Menschheit und Alles in ihr, auch die Religion nicht ausgenommen, sich geschichtlich entwickelt, dem muß auch einleuchten, daß auf keinem Punkte innerhalb dieser Entwicklung ein schlechthin Höchstes gegeben sein kann, daß der Vorstellungskreis von Religionsurkunden, die vor mehr als anderthalbtausend Jahren unter äußerst ungünstigen Bildungsverhältnissen entstanden sind, nicht mehr ohne Weiteres der unsrige sein kann, sondern daß, wenn er für uns noch eine Geltung haben soll, erst eine Scheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen vorgenommen werden muß.

Diese Scheidung vorzunehmen, ist die nächste Aufgabe des Protestantismus, und sofern das deutsche Volk die Aufgabe der Fortbildung des Protestantismus hat, des deutschen Volkes. Dazu kann man die Bemühungen um eine freiere Gestaltung des Kirchenregiments, die sich jetzt da und dort in Deutschland regen, höchstens als Vorarbeiten gelten lassen. In diesem Sinne mag man sich ihrer freuen; aber die Meinung, als wäre es damit gethan, ja als beträfen sie überhaupt schon die Sache selbst, wäre ein verderblicher Wahn, und die Behauptung, die man von dorther wohl zu hören bekommt, in unserer Zeit handle es sich nicht mehr um das Dogma, sondern um das kirchliche Leben, nicht mehr um den Gegensatz des Rationalismus und Supranaturalismus, sondern um den der Gemeindekirche und der Geistlichenkirche, ist ein kurzsichtiges oder ein zweideutiges Gerede. Denn die Kirchenverfassung ist ja doch immer nur die Form, worin ihr den Gehalt des Christenthums bewahret; schon um zu wissen, welche Form dazu die geeignetste ist, müsset ihr wissen, was ihr denn am Christenthum habt, etwas Natürliches oder etwas Uebernatürliches; und diese Frage könnet ihr um so weniger unentschieden lassen, als eine übernatürliche Religion mit Geheimnissen und Gnadenmitteln folgerichtig auch einen Stand über der Gemeinde stehender Priester mit sich bringt. **Wer die Pfaffen aus der Kirche schaffen will, der muß erst das Wunder aus der Religion schaffen.**

Indem ich das deutsche Volk zur Uebernahme dieser Geistesarbeit ermuntere, rufe ich es nicht von seiner politischen Aufgabe ab, sondern

weiſe es nur an, zur Löſung derſelben erſt den ſichern Grund zu legen. So gewiß es die Reformation iſt, die, aus der tiefſten Eigenthümlichkeit unſeres Volkes entſprungen, demſelben für alle Zeiten ihr Gepräge aufgedrückt hat, ſo gewiß kann dieſem nichts gelingen, was nicht an ſie anknüpft, nicht auf dem Boden innerer Geiſtes- und Herzensbildung erwachſen iſt: wir Deutſche können politiſch nur in dem Maße frei werden, als wir uns geiſtig, religiös und ſittlich frei gemacht haben. Und was iſt es denn in der Regel, wenn unſer Volk einen Anlauf nimmt, ſich als Einheit zuſammenzufaſſen, das ſich hindernd in den Weg ſtellt, das den Zwieſpalt zwiſchen Nord und Süd, der an ſich ſchon mißlich genug iſt, vollends vergiftet, als die Zweiheit der Confeſſionen, als der leidige Umſtand, daß der im ſchönſten Fortgang begriffene Proceß der Reformation gewaltſam gehemmt, dieſe der Hälfte des deutſchen Volks und Landes vorenthalten, oder vielmehr, da ſie faſt überall ſchon feſten Fuß gefaßt hatte, freventlich wieder geraubt worden iſt? Und nun ſollten doch beide Theile längſt ſo viel begriffen haben, daß ſo wie jetzt die Sachen liegen, es keinem mehr gelingen wird, den andern zu ſich herüberzuziehen, ſondern daß, wenn eine Wiedervereinigung möglich ſein ſoll, dieſe nur in einem dritten Standpunkt über den ſtreitenden Parteien gefunden werden kann. Dieſem höheren vereinigenden Standpunkt aber kann das deutſche Volk nicht anders entgegengehoben werden, als indem es in das Innere der Religion eingeführt und von dem äußern Beiwerke, worin auch die confeſſionellen Unterſcheidungslehren ihre Wurzeln haben, losgemacht wird. Dazu waren von katholiſcher Seite der Deutſchkatholicismus, von proteſtantiſcher die Genoſſenſchaft der Lichtfreunde, die ſich beide bereits in freireligiöſen Gemeinden zu verſchmelzen anfangen, beachtenswerthe praktiſche Verſuche; dazu ſoll das vorliegende Werk von wiſſenſchaftlicher Seite her einen Beitrag geben.

In dieſer Hinſicht reicht es dem franzöſiſchen von Renan über den Rhein hinüber die Hand. Man mag an dieſem ſchnell berühmt gewordenen Buche ausſetzen ſo viel man will: ein Buch, das, kaum hervorgetreten, bereits von ich weiß nicht wie viel Biſchöfen und von der römiſchen Curie ſelbſt verdammt worden iſt, muß nothwendig ein Buch von Verdienſt ſein. Es hat ſeine Fehler, aber nur Einen Grundfehler; und von dieſem gebe ich die Hoffnung nicht auf, daß der geiſtvolle Verfaſſer ihn noch erkennen und darnach ſeine Arbeit verbeſſern werde. Was uns außerdem als Fehler erſcheinen mag, ſind zum Theil Eigenſchaften,

die dem Buch in seiner Heimath als Vorzüge angerechnet werden und seiner Wirksamkeit Vorschub thun; wie umgekehrt Manches, wodurch der Verfasser des gegenwärtigen Werkes die Zufriedenheit seiner Landsleute zu verdienen hofft, jenseits des Rheins mißfallen oder doch langweilen würde. Ich habe das Leben Jesu von Renan, das erschien, wie das meinige nahezu vollendet war, als ein Zeichen des allerwärts sich regenden Bedürfnisses mit Freude begrüßt und bei näherer Ansicht mit Achtung aufgenommen; von meinem Wege abbringen konnte es mich nicht; aber ein Buch für Deutsche geschrieben zu haben in dem vollen Sinne, wie er eines für Franzosen geschrieben hat, ist Alles was ich wünsche.

Heilbronn, im Januar 1864.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

1. Gedanke eines Lebens Jesu 3

I. Die verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu.

2. Heß 7
3. Herder 13
4. Paulus 15
5. Schleiermacher 18
6. Hase 20
7. Meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu 24
8. Reaction und Vermittlung: Neander, Ebrard, Weiße, Ewald, Neue Ansätze: Keim, Renan 31

II. Die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu.

A. Die äußeren Zeugnisse über den Ursprung und das Alter der Evangelien.

9. Allgemeine Vorbemerkungen 41
10. Die ältesten Zeugnisse für die drei ersten Evangelien 47
11. Fernere Zeugnisse für die drei ersten Evangelien 54
12. Die Zeugnisse für das johanneische Evangelium 62
13. Anerkennung und Verwerfung des johanneischen Evangeliums 69

B. Die Evangelien nach ihrer inneren Beschaffenheit und ihrem Verhältniß unter einander.

14. Verschiedene Hypothesen über das Verhältniß der drei ersten Evangelien. Lessing, Eichhorn, Hug, Griesbach, Gieseler, Schleiermacher 81
15. Das johanneische Evangelium. Bretschneider, Schleiermacher 90
16. Weitere Verhandlungen über die drei ersten Evangelien und ihr Verhältniß zum vierten. Schulz, Sieffert, Schneckenburger; meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu 94
17. Versuche, im vierten Evangelium einen apostolischen und einen unapostolischen Bestandtheil zu unterscheiden. Weiße, Schweizer, Renan 107
18. Baur's Untersuchungen über das johanneische Evangelium, deren Zeichnung und Bestreitung 114
19. Rückblick auf die drei ersten Evangelien. Matthäus 119
20. Das Lucas-Evangelium 127
21. Das Marcus-Evangelium 137
22. Vergleichende Würdigung der vier Evangelien 147

Seite

III. Etliche Vorbegriffe zu der folgenden Unterſuchung.

22. Rückblick 135
24. Der Wunderbegriff 146
25. Der Begriff des Mythus 150
26. Plan des Werkes 159

Erſtes Buch.

Das Leben Jeſu im geſchichtlichen Umriß.

27. Vorbereitung 165
28. Der Entwicklungsgang des Judenthums 168
29. Der Entwicklungsgang der griechiſch-römiſchen Bildung 179
30. Der Täufer 187
31. Jeſus. Seine Herkunft 191
32. Die Bildung Jeſu. Sein Verhältniß zum Täufer Johannes 194
33. Das religiöſe Bewußtſein Jeſu. Unmöglichkeit, es aus dem vierten Evangelium zu ermitteln 198
34. Das religiöſe Bewußtſein Jeſu nach den drei erſten Evangelien 204
35. Das Verhältniß Jeſu zum moſaiſchen Geſetz 209
36. Die Stellung Jeſu zu den Nichtiſraeliten 217
37. Jeſu Verhältniß zur Meſſiasidee 228
38. Der lehrende und der leidende Meſſias 230
39. Die meſſianiſche Wiederkunft 236
40. Schauplatz und Dauer der öffentlichen Thätigkeit Jeſu 243
41. Die Lehrart Jeſu 252
42. Die Wunder Jeſu 258
43. Die Jünger Jeſu 269
44. Die Reiſe nach Jeruſalem 277
45. Letzte Mahlzeit, Gefangennehmung und Hinrichtung Jeſu 281
46. Die Auferſtehung. Das Ungenügende der evangeliſchen Berichte 287
47. Die Auferſtehung Jeſu keine natürliche Wiederbelebung 295
48. Die Chriſtuserſcheinung des Apoſtels Paulus 299
49. Rückblick auf den Urſprung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu 304
50. Zeit und Ort der apoſtoliſchen Chriſtusviſionen 319

Zweites Buch.

Die mythiſche Geſchichte Jeſu in ihrer Entſtehung und Ausbildung.

51. Anordnung 331

Erſtes Kapitel.

Die mythiſche Vorgeſchichte Jeſu.

52. Eintheilung 333

Erſte Mythengruppe. Jeſus der Davidsſohn.

I. Jeſus, der Meſſias, ſtammt aus Davids Geſchlecht. Die beiden Geſchlechtsregiſter.

53. 334
54. 339

II. Jeſus als der Meſſias iſt geboren in David's Stadt.

55. 351

III. Jeſus, der Meſſias, iſt gleich David durch einen prophetiſchen Mann zu ſeinem Amte eingeweiht.

56. 360

Seite

Zweite Mythengruppe. Jesus der Gottessohn.

I. Jesus ist ohne männliches Zuthun durch den heiligen Geist in Maria erzeugt.

57. . . . 347

58. Angabe: Verkündigung und Geburt des Vorläufers . . . 352
59. Geburt Jesu . . . 356

II. Jesus das fleischgewordene göttliche Schöpferwort.

60. . . . 358
61. . . . 363

Dritte Mythengruppe. Jesus der andere Moses.

I. Lebensgefahr und Lebensrettung aus Anlaß des Messiassterns.

62. . . . 368
63. . . . 373

Seitenstück: Die Darstellung Jesu im Tempel.

64. . . . 381

II. Jesus, wie Moses und Samuel, früh seiner Bestimmung zugewendet.

65. . . . 387

III. Der Messias Jesus besteht die Versuchung, der das Volk in der Wüste unter Moses' Anführung erlegen war.

66. . . . 391

Zweites Kapitel.

Die mythische Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu.

67. . . . 405

Erste Mythengruppe. Jesus und sein Vorläufer.

68. . . . 409

Zweite Mythengruppe. Jesus und seine Jünger.

69. . . . 419
70. . . . 417

Dritte Mythengruppe. Jesus als Wunderthäter.

71. Heilungswunder. Blindenheilungen . . . 425
72. Heilungen von Gelähmten . . . 432
73. Heilungen von Aussätzigen, Tauben und Stummen . . . 441
74. Heilungen von Besessenen . . . 446
75. Unwillkürliche Heilungen und Heilungen in die Ferne . . . 455
76. Todtenerweckungen . . . 463
77. Die Auferweckung des Lazarus . . . 470
78. Seesmirakeln . . . 486
79. Die wunderbare Speisung . . . 496
80. Die Weinbescheerung . . . 506
81. Die Verfluchung des Feigenbaums . . . 513

Vierte Mythengruppe. Die Verklärung und der Einzug Jesu in Jerusalem.

82. Die Verklärung . . . 516
83. Der Einzug Jesu in Jerusalem . . . 522

Seite

Drittes Kapitel.

Die mythische Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu.

Erste Mythengruppe. Das bethanische Mahl und das Passahmahl.

84. Das bethanische Mahl und die Salbung 527
85. Das Passahmahl und die Abendmahlseinsetzung 533
86. Die Fußwaschung 542

Zweite Mythengruppe. Der Seelenkampf und die Gefangennehmung Jesu.

87. Der Seelenkampf in Gethsemane. Stellung des vierten Evangelisten zu dieser Geschichte 547
88. Gefangennehmung Jesu 555

Dritte Mythengruppe. Verhör und Verurtheilung Jesu.

89. Das Verhör vor dem Hohenpriester und die Verläugnung des Petrus 559
90. Der Tod des Verräthers 563
91. Das Verhör vor Pilatus und das vor Herodes 566

Vierte Mythengruppe. Kreuzigung, Tod und Begräbniß Jesu.

92. Die Kreuzigung 575
93. Die Kreuzesworte 583
94. Die Wunder beim Tode Jesu 587
95. Der Lanzenstich in die Seite Jesu 591
96. Begräbniß Jesu 596

Fünfte Mythengruppe. Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

97. Die Auferstehungsberichte 601
98. Die Himmelfahrt 612

Schlußbetrachtung.

99. 621
100. 624

Einleitung.

1.

Gedanke eines Lebens Jesu.

Der Ausdruck: Leben Jesu, und so oder ähnlich betitelte Schriften kommen zwar schon in älteren Zeiten vor: dennoch ist das, was wir jetzt unter einem Leben Jesu verstehen, ein durchaus moderner Begriff.

Die Kirche, protestantische wie katholische, hatte nur die beiden Lehren von der Person und von dem Werke oder Geschäfte Christi: davon setzte die erstere aus einander, was Christus sei und gewesen sei, um dasjenige thun zu können, dessen die gefallene Menschheit zu ihrer Wiederherstellung bedurfte, nämlich der menschgewordene Sohn Gottes; die andere entwickelte, was er in dieser gottmenschlichen Persönlichkeit für uns gethan habe und noch thue. Dieses Thun, soweit es der Vergangenheit und seinem irdischen Wandel angehörte, war zwar ein Stück von seinem Leben, oder, wenn man will, war sein ganzes irdisches Leben ein gottmenschliches, erlösendes Thun gewesen; aber eben wenn es so gefaßt und dargestellt wurde, war es unter einen ganz andern Gesichtspunkt gebracht, als derjenige ist, aus dem man sonst menschliches Leben zum Behufe biographischer Darstellung zu betrachten pflegt. So wurde es aber gefaßt, so lange die Kirchenlehre in unbedingter Geltung stand; die Schriften über das Leben des Erlösers waren nur Zusammenstellungen und Umschreibungen der evangelischen Geschichte vom Standpunkte des kirchlichen Dogma aus, und nicht das, was wir uns jetzt unter einem Leben oder einer Geschichte Jesu denken.

Den Helden einer Biographie pflegen wir vor Allem als einen vollen und ganzen Menschen zu betrachten. Eine Persönlichkeit, die nach einer Seite wohl ein Mensch, nach der andern aber ein höheres Wesen, ein Götter- oder Gottessohn, wohl von einer menschlichen Mutter geboren, aber von keinem menschlichen Vater gezeugt wäre, ein solches Subject werden wir der Fabel und Dichtkunst überlassen, aber nie daran denken, es im Ernste zum

Gegenstand einer geschichtlichen Darstellung zu machen. Als Mensch im vollen Sinne ist uns der Held einer Biographie ferner ein natürlich geistiges Wesen, ein Ich, dessen sinnliche Triebe sich der Vernunft, dessen selbstische Zwecke sich dem allgemeinen Sittengesetze wohl frei unterordnen mögen, aber nicht vermöge der Vereinigung einer göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen schon zum voraus unterworfen sind. Daher ist uns Schwanken und Fehlen, Kampf zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, zwischen selbstischen und allgemeinen Zwecken ein wesentlicher Bestandtheil jedes menschlichen Lebens, und wenn wir auch von solcher Störung durch Kampf und Schwanken verschiedene Grade, vom wildesten Sturme bis zur unmerklichsten Trübung, kennen, so ist uns doch die völlige Ausschließung derselben, wie sie in der kirchlichen Lehre von der Sündlosigkeit Jesu liegt, der Tod aller wahren Menschlichkeit.

Das Individuum ferner, selbst das höchstbegabte, das wir uns insofern wohl als Kind der Menschheit und seinen Lebenskeim aus den innersten Tiefen der menschlichen Natur entsprungen vorstellen mögen, ist doch allemal zugleich bedingt durch die engeren Kreise, innerhalb deren es ins Dasein tritt, es ist Kind seiner Familie, seines Volks und seiner Zeit; sein Geist, so selbstthätig wir ihn auch denken mögen, wird doch genährt durch die Bildungsmittel, die ihm jene darbieten, beschränkt durch die Bildungsstufe, worauf sie stehen; seine Zwecke bestimmen sich nach den Zuständen, die es um sich her antrifft, und erleiden von diesen nicht blos in der Ausführung mancherlei Hemmung, sondern auch in sich selbst durch reifere Erfahrung manche Um- und Weiterbildung. Dagegen bringt nach kirchlicher Vorstellung Christus als der durch den heiligen Geist erzeugte Sohn Gottes oder das fleischgewordene göttliche Schöpferwort nicht blos eine so absolute Begabung mit, daß er von Hause aus über jede Beschränkung durch Familien- und Volksgeist hinaus ist und von keinem menschlichen Lehrer zu lernen braucht, sondern auch seine Zwecke, oder vielmehr den Einen Zweck, zu dessen Vollführung er in die Welt gesandt ist, bringt er fertig vom Himmel mit, hält ihn von jedem bestimmenden Einfluß der Wirklichkeit, der ja von Ewigkeit her schon in Rechnung genommen ist, unabhängig fest, und führt ihn rein und ohne Rest durch, zumal er auch in Betreff der Mittel durch keinen Widerstand von Seiten der Naturgesetze beschränkt ist.

Diese Beschränkung ist nun aber vollends dasjenige, was sich für uns bei jeder Lebensgeschichte von selbst versteht. Ihr Held ist uns allemal ein endliches Wesen, dessen Kraft eine Schranke an anderen Kräften außer ihm hat, dessen Wirken an die Gesetze natürlichen Wirkens gebunden ist. Einzig mit diesem Wechselspiel endlicher Kräfte hat es die Geschichte zu thun; ihr Grundgesetz ist das der Causalität, kraft dessen von jeder erscheinenden Wirkung eine in dem Zusammenhang der natürlichen Kräfte begriffene Ursache vorausgesetzt und gesucht wird; das Eingreifen einer in diesen Complex nicht

gehörigen übernatürlichen Ursache würde den Zusammenhang des Geschehens zerreißen und jede Geschichte unmöglich machen.

In allen diesen Hinsichten steht die kirchliche Vorstellung von Christus mit dem Begriff der Geschichte überhaupt, wie der Biographie im besonderen, im Widerspruch. Will man den kirchlichen Christus unter den biographischen Gesichtspunkt stellen, sein Leben in die Form einer Lebensbeschreibung bringen, so ergibt sich unvermeidlich, daß Form und Inhalt nicht zu einander passen. Der kirchliche Christus ist kein Gegenstand für eine Biographie, und diese ist nicht die Art, wie das Wirken des kirchlichen Christus dargestellt sein will. Der Begriff: Leben Jesu, ist nicht blos ein moderner, sondern ein sich selbst widersprechender Begriff. Seine beiden Seiten, die kirchliche Vorstellung von Christus und der geschichtlich-biographische Pragmatismus, hatten sich jede für sich längst ausgebildet, nur die Anwendung des letzteren auf die erstere ist ein Werk der neueren Zeit, des achtzehnten Jahrhunderts, aber ein Werk, in dem sich der innere Widerspruch, der von einer solchen Uebergangsperiode untrennbar ist, deutlich zu erkennen gibt. Man möchte den kirchlichen Christus festhalten, aber man kann sich ihn nicht mehr aneignen, außer in der Form eines wahrhaften Menschenlebens: und so treten die beiden Seiten, die in dem kirchlichen Begriff von der Person Christi gewaltsam vereinigt waren, das Göttliche und das Menschliche, bei dem Versuch, sein Leben geschichtlich darzustellen, als Gegenstand und Behandlung, als Form und Inhalt, in einen Zersetzungsproceß ein.

Insofern ist der Begriff eines Lebens oder einer Biographie Jesu ein verhängnißvoller Begriff. Er enthält den ganzen Entwicklungsgang der neueren Theologie wie im Keim in sich. Und auch das negative Ergebniß dieser Entwicklung ist in dem Widerspruch seiner beiden Seiten vorausverkündigt. Der Gedanke eines Lebens Jesu ist die Schlinge, in welche die Theologie unserer Zeit fallen und in der sie zu Falle kommen mußte. Sobald man mit der biographischen Behandlung Ernst machte, war es um den kirchlichen Christus geschehen: wollte man umgekehrt diesen festhalten, so mußte man auf die biographische Behandlung verzichten. Aber das war schon nicht mehr möglich. Galt es den Alten für menschenwürdig, nichts Menschliches sich fremd zu achten, so war es die Losung der neueren Zeit, Alles als fremd abzulehnen, was nicht menschlich und natürlich war. Sollte Christus überhaupt für diese Zeit noch eine Bedeutung haben, so mußte er ein solcher gewesen sein, der sich biographisch fassen ließ; es mußte mithin der Versuch gemacht werden, sein Leben auf denselben Fuß, nach demselben Pragmatismus, wie das anderer großen Menschen, zu behandeln.

Welche Gefahr unter solcher Behandlung deren Gegenstand, der kirchliche Christus, lief, das ahnte man von Anfang nicht. Man meinte, es handle sich nur um etliche Concessionen in Nebendingen, durch welche der Hauptsache nichts vergeben werde. Man getröstete sich weiterhin, daß im

ſchlimmſten Falle mit dem Chriſtus der orthodoxen Kirchenlehre der neuteſtamentliche Chriſtus noch nicht zu Grunde gehe. Denn man ſchmeichelte ſich einen Augenblick mit der Meinung, daß, recht verſtanden, der neuteſtamentliche Chriſtus ſelbſt ſchon ein ganz natürlicher und menſchlicher ſei. Wenn er es aber nicht war, wenn er mit dem kirchlichen zwar nicht durchaus, doch in der Uebermenſchlichkeit ſeines Weſens und Wirkens zuſammenfiel? Das Neue Teſtament iſt die Quelle, die einzige Quelle, aus der wir von Jeſu Genaueres wiſſen. Stellt es ihn nun ſo dar, wie er biographiſch nicht zu begreifen iſt, und muß er doch biographiſch begriffen werden, wenn er Menſch für Menſchen geweſen ſein ſoll, ſo muß die neuteſtamentliche Darſtellung ſelbſt geprüft, an den Maßſtab ſonſtiger menſchlicher Lebensnachrichten gehalten werden. So nothwendig die dogmatiſche Behandlung des Lebens Jeſu in die pragmatiſche überging, ebenſo nothwendig muß die pragmatiſche zur kritiſchen werden. Erſt wenn dieſe ihr Geſchäft vollzogen, die evangeliſchen Nachrichten nach ihrer Glaubwürdigkeit geſichtet hat, kann an eine pragmatiſche Darſtellung im wahren Sinne gedacht werden, die aber, je weniger von dem evangeliſchen Material in jener Sichtung probehaltig gefunden worden iſt, um ſo mehr mit ſchwankenden Umriſſen ſich wird begnügen müſſen.

I. Die verschiedenen Bearbeitungen des Lebens Jesu.

2.
Heß.

Die verschiedenen Bearbeitungen, die seit nunmehr hundert Jahren das Leben Jesu nacheinander erfahren hat, bilden eine Reihe von Versuchen, die beiden sich widerstrebenden Seiten dieses Begriffes in Uebereinstimmung zu bringen, die aber, einer immer unglücklicher als der andere, zuletzt die Einsicht in die Unmöglichkeit einer solchen Ausgleichung, mithin in die Nothwendigkeit einer Kritik der Berichte, zum Ergebniß gehabt haben. Es kann hier nicht die Meinung sein, diesem Entwicklungsproceß, der aber in der That, wie schon gesagt, vielmehr ein Zersetzungsproceß ist, Schritt für Schritt nachzugehen; aber seine Hauptstadien, wie sie durch einzelne hervorragende Werke bezeichnet sind, sollen um so mehr bemerklich gemacht werden, je mehr dieß dazu dienen wird, ein Unternehmen, wie meine frühere kritische und meine jetzige kritisch-pragmatische Bearbeitung des Lebens Jesu in seiner Nothwendigkeit erscheinen zu lassen.

Einer der ersten und, wenn man nach dem Beifall und der Geltung urtheilen darf, die er bald und für lange Zeit gewann, auch glücklichsten Versuche, die evangelische Geschichte unter den neuen biographischen Gesichtspunkt zu stellen, war des Zürichers J. J. Heß „Lebensgeschichte Jesu", die, seit 1768 bis in dieses Jahrhundert herein in einer Reihe von Auflagen erschienen, das Lieblingsbuch unserer Väter war. Heß stand noch in dem guten Glauben, daß durch ein wenig Nachgiebigkeit von Seiten der kirchlichen Vorstellung sich die in den Evangelien enthaltene Geschichte Jesu mit den Anforderungen des biographischen Pragmatismus in den schönsten Einklang bringen lasse. Der Standpunkt seines Werkes war im Wesentlichen noch der des kirchlichen Supranaturalismus: das Göttliche in der evangelischen Geschichte wird in seinem vollen Umfange anerkannt, der Eintritt Jesu in das menschliche Dasein, wie sein Austritt aus demselben, als übernatürlicher, sein Wesen als ein übermenschliches betrachtet, an seinen Wunderthaten nichts

gekürzt. Aber indem Heß, wie er in der Vorrede erklärt, die Geschichte Christi nicht blos zur religiösen Erbauung zurichten oder antiquarisch erläutern, sondern pragmatisch als die lehrreichste und interessanteste Geschichte bearbeiten will, glaubt er, Christum, seiner eigentlich göttlichen Eigenschaften unbeschadet, doch vornehmlich als Menschen, seine Geschichte als einen Zusammenhang solcher Begebenheiten fassen zu müssen, die sich aus natürlichen und moralischen Ursachen erklären lassen. Eine solche Betrachtungsweise sei selbst bei seinen Wundern nicht ausgeschlossen: auch bei ihnen kommen, neben den übernatürlichen Ursachen, aus denen sie herrührten, zugleich die moralischen Gründe in Betracht, aus welchen sie geschahen; ihr Werth bestehe nicht blos darin, daß sie außerordentlich und unerklärlich, sondern ebenso sehr auch darin, daß sie gut, gottgeziemend, Handlungen der Menschenfreundlichkeit und Wohlthätigkeit gewesen seien.

Auch das zeigt uns den Geist jener Zeit, die zugleich die des ersten Aufkeimens unserer schönen Literatur war, daß neben der moralischen Gotteswürdigkeit auf die Schönheit der evangelischen Geschichte, ihre Wirkung auf das ästhetische Gefühl, hingewiesen wird. So stehen für Heß die Wunder der Kindheit Jesu zwar gleich denen seines öffentlichen Lebens geschichtlich vollkommen fest, doch erinnert er nicht blos in Betreff der Geburt Jesu aus einer reinen Jungfrau, eine solche Einführung des Sohnes Gottes in die Welt würde, wenn sie auch nicht streng bewiesene Geschichte wäre, doch immer das Würdigste sein, was sich über sein Menschwerden denken ließe; sondern auch über die Engel- und Hirtenscenen bei Bethlehem urtheilt er, wer mit gesundem Verstand und zugleich mit Geschmack die evangelische Geschichte lese, der werde diese Bekanntmachung der Geburt des Messias an die Hirten ausnehmend schicklich und voll unvergleichlicher Anmuth finden.

Eine gewisse Kritik der evangelischen Quellen ist auch auf dem gläubigsten Standpunkte deßwegen nicht zu umgehen, weil wir über das Leben Jesu vier Berichte haben, die theils das Gleiche, doch nicht selten mit verschiedenen Umständen und in verschiedener Ordnung, erzählen; theils haben aber auch die einzelnen wieder Manches für sich, und zwar so, daß, was der eine gibt, zuweilen mit dem, was der andere berichtet, unvereinbar scheint. Hier hält sich nun zwar Heß begreiflich so conservativ wie möglich, schiebt in der Kindheitsgeschichte die sich ausschließenden Berichte des Matthäus und Lucas friedlich in einander, unterscheidet den Königischen zu Kapernaum bei Johannes von dem Hauptmann von Kapernaum bei Matthäus, und ebenso die Mahlzeit am Abend vor dem Passah, bei der Jesus die Fußwaschung vornahm, von der am Passahabend, wo er das Abendmahl einsetzte; aber zwei Tempelreinigungen anzunehmen, obwohl Johannes die seinige in den ersten, die übrigen Evangelisten die ihrige in den letzten (bei ihnen freilich auch einzigen) jerusalemischen Aufenthalt Jesu verlegen, dazu kann sich Heß nicht verstehen, sondern hier läßt er unbefangen den Apostel

Johannes gegen den Apostel Matthäus (denn an der Aechtheit der nach ihnen benannten Evangelien kommt ihm natürlich noch kein Zweifel) Unrecht haben.

Doch so fest auch das Wunderbare im Leben Jesu für Heß noch steht, so wird doch, wenn auch nur am äußersten Rande, hie und da eine Stelle bemerklich, wo sein Glaube rationalistisch angefressen ist. Den Stern der Weisen nennt er lieber, wie er sagt, mit unbestimmterem Ausdruck ein Meteor; es ist ihm aber nicht sowohl um den unbestimmteren, als vielmehr um einen Ausdruck zu thun, der durch die niedrigere Region, die er der Erscheinung anweist, das wegzeigende Voranziehen und Stehenbleiben über einem Hause, das die evangelische Erzählung derselben zuschreibt, eher denkbar macht. Ganz besonders aber ist die Lehre vom Teufel und den Dämonen der Punkt, wo auch Heßens Supranaturalismus dem Andrang der Aufklärung nicht hat widerstehen können. In der Versuchungsgeschichte spricht er [1]) von vorne herein nur von dem Versucher oder Verführer, und läßt es dahingestellt, wie man sich seine Person und Erscheinungsart denken möge; bis er bei dem zweiten Versuchungsact auf einmal mit der Bezeichnung desselben als Satan hervortritt. Da er jedoch dem Versucher die Absicht zuschreibt, dahinter zu kommen, ob Jesus in der That der Sohn Gottes sei, wofür er bei der Taufe erklärt worden — was der Satan nach biblischer Lehre wissen mußte, und nur ein menschlicher Widersacher, wie etwa ein Pharisäer, bezweifeln konnte —, so sieht man, wie sich Heß in diesem Stück unwillkürlich zur natürlichen Erklärung hingezogen fand.

Diesem Zuge hat er sich in Betreff der Besessenen in der evangelischen Geschichte vollends ganz hingegeben. Er lasse die Ursache ihres Zustandes unentschieden, sagt er, und beschreibe desto sorgfältiger die Wirkungen. Ob man jene Ursache für eine natürliche halten könne, oder dem Einfluß eines Dämon zuschreiben müsse, scheint ihm keine so wichtige Frage zu sein, weil ihre Beantwortung auf die Größe des Wunders keinen Einfluß habe, und weil auch die Evangelisten kein Vorwurf treffe, wenn sie, welche Geschichtschreiber, keine Naturforscher waren, diese Erscheinungen aus der herrschenden Volksmeinung heraus darstellen. So spricht Heß von den Besessenen immer nur als von Solchen, deren Krankheit man dem Einfluß böser Geister zuschrieb; von dem Uebel der Maria Magdalena, aus der nach den Evangelien sieben Dämonen gefahren waren, urtheilt er, wir können uns davon keinen deutlichen Begriff machen, vielleicht sei es ein Zusammenfluß mehrerer solcher Krankheiten gewesen, deren jede man um gewisser Eigenschaften willen von der Einwirkung eines bösen Geistes herzuleiten pflegte. Gewiß ist das Hereinwirken böser Geister in das Menschenleben mit dem Zusammenhang natürlicher Ursachen und Wirkungen, wie ihn die pragmatische Geschicht-

1) In der Ausgabe: Tübingen 1779.

ſchreibung und Biographie vorausſetzt, unvereinbar: ob aber mit dem Gegenſatz und Kampf gegen den Satan und ſein Reich nicht ein weſentliches Attribut des neuteſtamentlichen wie des kirchlichen Chriſtus dahinfalle, über dieſe Frage ging jene Zeit des erſt keimenden Zweifels noch arglos hin. Ebenſo wenig iſt allerdings in einer Biographie mit einem Helden anzufangen, deſſen Bewußtſein in eine vorweltliche himmliſche Exiſtenz hinüberreicht; die derartigen Ausſprüche des johanneiſchen Jeſus läßt daher Heß zwar in ſeinen Paraphraſen unangetaſtet, doch wo er für ſich ſelbſt ſpricht, wendet er die andere Seite, die nachmalige Erhöhung Jeſu um ſeiner auf Erden bewieſenen Tugend willen, faſt ſocinianiſch hervor: zum deutlichen Beweiſe, daß hier eine Richtung angeſetzt hatte, die nothwendig weiter ſchreiten, und zuletzt das ganze Leben Jeſu in den Kreis der rationellen Betrachtung ziehen mußte.

3.

Herder.

Eine gute Strecke weiter vorwärts in dieſem Entwicklungsproceſſe ſtehen die Herder'ſchen Schriften: „Vom Erlöſer der Menſchen nach unſeren drei erſten Evangelien" (1796), und „Vom Gottes Sohn, der Welt Heiland, nach Johannes Evangelium" (1797). Nicht umſonſt war der gewaltige Angriff auf Bibel und Chriſtenthum in den ſogenannten Wolfenbüttelſchen Fragmenten, nicht umſonſt die Leſſing'ſchen Abhandlungen darüber, die den ganzen Streit auf einen höheren Boden erhoben, vorangegangen. Ein Geiſt wie Herder ſah leicht, daß ſich auf den bisherigen Fuß die Wahrheit der evangeliſchen Geſchichte, die höhere Würde Jeſu, nicht vertheidigen ließ. Aber wirklich einen neuen Standpunkt zu erringen, dazu war Herder's Beſchäftigung mit dieſen Gegenſtänden zu flüchtig, in ſeinem Geiſte das Bedürfniß des ſcharfen Unterſcheidens von der Luſt des Zuſammenſchauens zu ſehr überwogen; er behagte ſich in einem Helldunkel, das mit den Keimen künftiger Erkenntniſſe ſchwanger ging, die aber zu ſichten und an's Licht zu fördern, Nachkommenden überlaſſen blieb.

Hatte ſchon Heß nur für einen Theil der Lehre Jeſu den Beweis durch Wunder für nöthig gehalten, ſofern das, was aus der bloßen Vernunft erkennbar ſei, wie unſere Verpflichtung zur Tugend und deren beglückende Folgen, ſeine Beglaubigung in ſich ſelber trage, wogegen die Nachrichten von gewiſſen übernatürlichen Veranſtaltungen Gottes zu unſerem Heile auch einer übernatürlichen Beſtätigung bedürfen: ſo war für Herder an der Lehre und dem Leben Jeſu jenes Vernünftige und Sittliche das einzig Weſentliche; er war ihm der Gottmenſch, ſofern er im vollen und ſchönſten Sinne Menſch war; ſein Thun und Leiden ein erlöſendes, weil

er sein Leben gering achtete in dem Bemühen, Humanität in der Menschheit zu pflanzen und dauernd zu machen. Nur dieß, was die Lehre, den Charakter und das Wirken Jesu zum Besten der Menschheit betrifft, ist für Herder in den Evangelien das Evangelium selbst; die Wunder in der Geschichte Jesu waren zwar für die damalige Zeit und für die wundersüchtige jüdische Menge Beförderungsmittel seines Rufs und Ansehens, dienten wohl auch zur Ermuthigung für ihn selbst, und gehören in sofern der Geschichte an; aber damit haben sie ihren Zweck auch vollständig erreicht, uns gehen sie nichts weiter an, wir können sie nicht mehr prüfen, und laden uns nur eine Last auf, wenn wir aus ihnen Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion machen wollen. So wahr diese Wunder sein mögen, sagt Herder ganz nach Lessing, so gewiß sind sie für uns nur erzählte Wunder; vollends sie in unsern philosophischen Lehrbegriff einzupassen, sie aus unsern Meinungen zu erklären, ihnen sogar physikalische Hypothesen zu Grunde zu legen, ist eine ganz unnöthige Mühe, zumal wir mit den damaligen Zeiten sogar im Begriff eines Wunders nicht einig sind. Wir müssen uns ja erst künstlich in die Vorstellungsart Anderer, der Zeitgenossen Jesu, versetzen, unter denen er eben mit Ausrottung solcher Vorurtheile das höhere Reich einer reineren Cultur gründen wollte. Sie sind zu entschuldigen, wenn sie, tief in jüdischen Vorurtheilen steckend, solche äußere Stützen ihres Glaubens an Jesum bedurften; uns, die wir von dem höheren Standpunkt aus, den wir ihm verdanken, sein Werk übersehen können, ist es nicht zu verzeihen, wenn wir außer den sittlichen Wirkungen des Christenthums noch weitere Zeugnisse für seine Göttlichkeit verlangen. Muß, fragt Herder, vor zweitausend Jahren Feuer vom Himmel gefallen sein, damit wir jetzt die helle Sonne sehen? Müssen zu eben der Zeit die Gesetze der Natur innegehalten haben, wenn wir jetzt von der inneren Nothwendigkeit, Wahrheit und Schönheit des moralischen Reichs Christi überzeugt werden sollen? Lasset uns Gott danken, daß dieses Reich da ist, und statt jener Wunder dessen innere Natur kennen lernen; diese muß sich selbst beweisen, oder alle eingetroffenen Weissagungen alter Propheten, alle ehemals geschehenen Wunder sind für uns ungesagt, ungeschehen, vergeblich.

Fragt man nun weiter, wie denn diesemnach Herder über die einzelnen evangelischen Wundergeschichten geurtheilt habe, so sieht man sich nach bestimmten Aeußerungen hierüber vergebens um; nur an wenigen Stellen läßt sich seine wahre Meinung errathen. Von Jesu Verfahren mit den Besessenen, insbesondere mit dem, dessen Dämonenlegion um die Erlaubniß nachsuchte, in die Schweineheerde zu fahren, sagt Herder, Jesus habe, um den Narren zurechtzubringen, mit ihm nach seiner Weise gesprochen; die Verklärung Jesu ist ihm eine Vision der Jünger in dem aufgeregten Seelenzustande vor der letzten Entscheidung; das Wunder bei der Taufe Jesu eine natürliche äußere Erscheinung, ein sanft niederschwebender Glanz aus sich

trennenden Wolken und ein leiſe nachhallender Donner, worin Jeſus, wie der Täufer, eine göttliche Genehmigung ſeines Vorhabens zu erkennen glaubte.

Iſt hier die natürliche Wundererklärung angedeutet, ſo ſcheint anderwärts Herder auf eine ſymboliſche zu zielen. Jeſus that Wunder, ſagt er; er, der über die Schwachheiten ſeiner Zeit ſo hoch hinweg war, bequemte ſich dieſer Schwachheit derſelben; aber er that die edelſten Wunder, er half der kranken, verirrten, wahnſinnigen Menſchheit zurecht, ſo daß alle dieſe leiblichen Wohlthaten Abbildungen ſeiner Gemüthsart, ſeines höheren und fortwährenden Zweckes ſein konnten. In dieſes Licht ſinden ſich nach Herder's ſeiner Beobachtung die Wunder Jeſu beſonders bei Johannes gerückt: ſie ſtehen gleichſam nicht ihrer ſelbſt wegen, ſondern als Sinnbilder des fortwährenden Wunders da, kraft deſſen ſein Weltheiland auf das Menſchengeſchlecht ſtets gegenwärtig einwirkt. So iſt das Wunder zu Kana das Sinnbild der höheren, kräftigeren Wirkſamkeit, durch welche ſich Jeſus von dem Täufer unterſchied: wie reinigendes Waſſer und erfreuender Wein, ſo verhalten ſich die Gaben und das Amt der beiden Propheten zu einander. Auch die Auferweckung des Lazarus berichtet nach Herder's Urtheil Johannes ſo ausführlich weniger um ihres Wunderwerthes willen, als, neben ihrer Wichtigkeit für die Entſcheidung des Schickſals Jeſu, deßwegen, weil ſie die Wahrheit: Chriſtus die Auferſtehung und das Leben, zur Anſchauung bringt und die Geſchichte der eigenen Wiederbelebung Jeſu vorbereitet. Daß es auf dieſem Standpunkte, auf welchem die Wunder Jeſu bei Johannes ſymboliſche Anſpielungen und Figurationen heißen, nur noch eines leichten Stoßes bedurfte, um das Geſchichtliche des vierten Evangeliums vollends umzuwerfen, und insbeſondere die Wundererzählungen deſſelben als ſinnvolle Dichtungen erſcheinen zu laſſen, erhellt von ſelbſt; aber Herder führt dieſen Stoß nicht und kann ihn nicht führen, weil ihn einerſeits die Vorſtellung von dem apoſtoliſchen Urſprung gerade des johanneiſchen Evangeliums noch bindet, andererſeits die natürliche Wundererklärung ihm einen minder gefährlichen Ausweg zu bieten ſcheint.

Dieſen betritt er denn auch ſehr entſchieden in Bezug auf das Hauptwunder der evangeliſchen Geſchichte, die Auferſtehung Jeſu. Schon wenn er die Reimarus'ſche Frage, warum Jeſus nach ſeiner Wiederbelebung nicht auch ſeinen Feinden erſchienen ſei, damit beantwortet, er habe nicht zum zweitenmale ergriffen, gebunden, mißhandelt und gekreuzigt werden wollen, ſehen wir eine Vorausſetzung über den Zuſtand des Wiederbelebten durchblicken, die von der kirchlichen und auch von der Vorſtellung der Evangeliſten himmelweit verſchieden iſt. Die Annahme zwar weiſt Herder zurück, daß irgend ein menſchliches Zuthun an der Wiederbelebung Jeſu Antheil gehabt; aber großes Gewicht legt er darauf, daß dem Gekreuzigten, wie er für erwieſen annimmt, außer den Händen nicht auch die Füße angenagelt worden,

daß der Leib des Wiederbelebten wie vorher nahrungsbedürftig und betastbar, keineswegs ein Phantom gewesen sei, das durch verschlossene Thüren habe dringen können. Scheint hiemit die Auferstehung Jesu aus einem Wunder der Allmacht in ein zufälliges natürliches Ereigniß verwandelt, so erinnert Herder daran, daß in dem physisch-moralischen Reiche Gottes nichts ohne seine Allmacht geschehe; auch die Voraussetzung eines bloßen Scheintodes hindere den Glauben an die Geschichte selbst nicht, der vielmehr kühn sagen dürfe: Was kümmert's mich, wodurch ihn die Gottheit in's Leben zurück gebracht hat? Genug, er kam zurück und zeigte sich den Seinigen; die Geschichte ist treu erzählt und ist nicht Trug und Fabel. Aber was ist denn, müssen wir hier fragen, an der Auferstehung Jesu die Geschichte? Offenbar für Herder etwas ganz Anderes als für die Evangelisten; dem Interesse des geschichtlichen Pragmatismus, der kein den Zusammenhang der natürlichen Ursachen unterbrechendes Wunder duldet, ist hier ein wesentliches Stück des vorliegenden Erzählungsstoffes zum Opfer gebracht.

4.
Paulus.

Lagen in Herder's tiefem und umfassendem Geiste die Keime von zwei sehr verschiedenartigen Auffassungen des Wunderbaren im Leben Jesu, der sogenannten natürlichen und der symbolisch-mythischen, einträchtig bei einander: so wurde gemäß dem Bildungsgange der Zeit zunächst der gröbere von beiden Keimen ausgebildet. Zahlreiche Schriften in der Richtung der natürlichen Wundererklärung brachte der Ausgang des vorigen und der Anfang des jetzigen Jahrhunderts hervor; das classische Werk für dieselbe aber ist bekanntlich Dr. Paulus' „Evangeliencommentar" und das später daraus gezogene „Leben Jesu". [1])

Auch für Paulus wie für Herder ist an Jesu die sittliche Hoheit, die ächte Humanität und das Wirken für die Pflanzung derselben in der Menschheit die Hauptsache. Ein Blick in Jesu wohlwollendes heiteres Gemüth, sagt er aus Anlaß des Wunders bei der Hochzeit zu Kana, sei mehr werth und habe eine stärkere Ueberzeugungskraft, als das Erstaunen über eine vermeintliche Probe von übermenschlicher Macht über die äußere Natur. Schon Herder hatte das Wunder, sofern es mehr als das unerwartete Ergebniß eines von der Vorsehung geleiteten Zusammentreffens zufälliger Umstände sein will, und namentlich seine Beweiskraft für die Wahrheit des Christenthums, von der Hand gewiesen; in noch bestimmterer Form hat sich Paulus

1) Der Commentar erschien 1800—1804, das Leben Jesu 1828.

aus der Kantischen Philosophie und Spinoza's theologisch politischem Tractat dieselben Grundsätze angeeignet. Daß der Geschichtsforscher keine Begebenheit glaublich finden könne, die nicht nach den Gesetzen des historischen Zusammenhanges der Dinge aus äußeren und inneren Ursachen erklärbar ist; daß es ein Irrwahn sei, Gottes Macht, Weisheit und Güte in einer Unterbrechung des Naturlaufs, statt eben in diesem selbst und seiner Gesetzmäßigkeit, erkennen zu wollen; daß aber selbst die unerklärlichste Aenderung im Naturlauf eine geistige Wahrheit weder stützen noch umstoßen, die außerordentlichste Heilung insbesondere die Gültigkeit einer Religionslehre niemals beweisen könnte: das sind Grundsätze, durch deren Anerkennung und Anwendung der Paulus'sche Commentar hoch über viele nicht blos gleichzeitige, sondern auch weit spätere Arbeiten ähnlicher Art sich stellt.

Wie wird nun aber der auf diesem Standpunkt stehende Forscher mit den Evangelien auskommen, die, wenigstens wie man sie bisher insgemein verstanden hat, gerade von der entgegengesetzten Voraussetzung aus geschrieben, voll von Uebernatürlichkeit und Wunder sind, und eben darin die sicherste Bürgschaft für die höhere Würde Jesu und die Wahrheit seiner Lehre sehen? Sie darum als unhistorische, fabelhafte Schriften zu verwerfen, geht nicht, da ihre Verfasser, der hergebrachten, auch die Schriftforschung des Rationalismus noch beherrschenden Annahme zufolge, den Thatsachen, die sie erzählen, der Zeit und den Verhältnissen nach zu nahe standen. Denn die Nachrichten des Matthäus-Evangeliums sind nach Paulus in den nächsten 10 – 12 Jahren nach Jesu Tode in Galiläa gesammelt; Lucas kann, als er mit dem Apostel Paulus in Jerusalem und Cäsarea war, sogar die Mutter Jesu selbst noch gesprochen und von ihr die Geschichten aus dessen Kindheit erfahren haben, die er am Anfang seines Evangeliums mittheilt; das johanneische Evangelium aber ist, wenn auch nicht von dem Apostel selbst, doch von einem Schüler desselben nach den Erzählungen und wohl auch Aufzeichnungen seines Lehrers verfaßt. Hat es mit dieser Ansicht von dem Ursprung der Evangelien seine Richtigkeit, so muß es wohl auch mit ihren Erzählungen seine Richtigkeit haben; andererseits, wenn die Ansicht des Kritikers von der Unzulässigkeit des Wunders richtig ist, so kann es mit dem Wunderbaren in ihren Erzählungen nicht richtig sein. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen?

In manchen ihrer Berichte, antwortet Paulus zunächst, in denen man bisher allgemein ein Wunder habe finden wollen, liege, unbefangen angesehen, ein solches nicht; gerade bei den unglaublichsten Wundergeschichten meint er zu finden, daß das Wunder lediglich ein exegetisches, von den Auslegern in den Text hineingetragen sei. Was können die Evangelisten dafür, wenn sie sagen, Jesus sei über dem Meer, d. h. an dem über dem Wasserspiegel erhabenen Ufer hingegangen, daß man dieß von einem Wandeln auf dem Meere selbst verstanden hat? Sie hätten sich vielleicht genauer ausdrücken

dürfen; aber was denn wahrscheinlicher sei, daß ein Schriftsteller sich ungenau ausgedrückt, oder daß eine Abweichung vom Naturlaufe stattgefunden habe? So sagen in der Geschichte von der Speisung der Fünftausend die Evangelisten kein Wort davon, wodurch es gekommen, da Jesus doch nur wenige Brode und Fische hatte, daß gleichwohl so viele Menschen satt geworden seien; herkömmlich stelle man sich zwar vor, die Speisen haben sich unter Jesu Händen vervielfältigt; das denke man aber nur hinzu, und ebenso gut habe ein Anderer das Recht, hinzuzudenken, daß durch den Vorgang Jesu veranlaßt, auch die übrigen Wohlversehenen unter der Menge ihre Vorräthe zum Gemeingut gemacht haben, und dadurch die Sättigung Aller zu Stande gekommen sei. Daß aber die letztere natürliche Erklärung des Vorgangs sogar mehr Recht habe als die andere, erhelle auch daraus, daß die Evangelisten mit keinem Worte des Erstaunens gedenken, das der Vorfall als wunderbare Vermehrung der Nahrungsmittel unter der Menge nothwendig hätte hervorrufen müssen. Ueberhaupt dürfe der Geschichtsforscher immer nur das hinzudenken, was sein Quellenschriftsteller als etwas sich von selbst Verstehendes möglicherweise habe übergehen können; von selbst aber verstehe sich nur das Natürliche, das Einwirken einer übernatürlichen Ursache müßte der Schriftsteller, wenn er es voraussetzte, ausdrücklich hervorgehoben haben. Allein in einer Geschichte, welche, wie die evangelische, eben das Außerordentliche, das Wunder, zum Thema hat, ist auch bei den einzelnen Erfolgen, die als Erweise jenes Thema erzählt werden, vielmehr eine übernatürliche Ursache vorauszusetzen, und die Verwunderung der Augenzeugen versteht sich so sehr von selbst, daß der Erzähler nicht nöthig finden kann, derselben jedesmal besondere Erwähnung zu thun.

Doch an allen evangelischen Wundergeschichten diese Erklärung durchzuführen, getraut sich Paulus selber nicht, vielmehr räumt er in vielen Fällen ein, daß allerdings die evangelischen Berichterstatter ein Wunder erzählen wollen, wohl auch schon die betheiligten Personen ein Wunder gesehen haben, wo der Geschichtsforscher keines anerkennen könne, sondern ein natürliches Geschehen voraussetzen müsse. So sei nicht zu läugnen, daß die Evangelisten von Wahnsinnigen und Nervenkranken wie von Besessenen reden; doch das sei ihr Urtheil, das wir von dem Factum immer genau zu unterscheiden und an das wir uns nicht zu binden haben. Die Heilung dieser Kranken erzählen sie so, daß sie ihr Urtheil über die Ursache der Krankheit einmischen, mithin von einem Ausfahren des bösen Geistes reden; während wir uns die Heilung solcher Kranken durch das Wort Jesu psychologisch aus der damaligen jüdischen Volksvorstellung, daß ein böser Geist einem Propheten und gar dem Messias weichen müsse, zu erklären haben. Auch die übrigen durch Jesum verrichteten Heilungen, meint Paulus, lassen sich, wenn wir das von den Evangelisten in die Erzählungen gemischte Urtheil ausscheiden, als natürliche Thatsachen begreifen. Daß das Heilen für Jesum

nicht Sache eines bloßen Allmachtswortes gewesen, verrathen uns die Evangelisten selbst dadurch, daß sie nicht verschweigen, wie es ihn Zeit und Mühe gekostet habe; wenn ihm auch solche Heilungen, wobei es kein Bett wegzutragen gab, als Sabbatsverletzungen vorgeworfen wurden, so müssen sie wohl mit ärztlichem Handanlegen, vielleicht auch Operiren, verbunden gewesen sein; in dem Speichel und Teig, den er etlichemale angewendet, seien natürliche Mittel, freilich sehr unvollständig, angedeutet; auch daß nach Marcus etliche Curen (und so vielleicht noch andere, ohne daß die Evangelisten es ausdrücklich anmerken) nur allmählig und stufenweise vor sich gegangen, deute auf ein natürliches Heilverfahren hin. Allein daß in allen diesen Fällen die Augenzeugen und die ihnen nacherzählten so durchaus die Hauptsache, die eigentlich wirkenden Mittel, übersehen haben sollten, ist schwer zu denken; sollen sie aber vollends, in der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, die Absendung von Jüngern zu dem Kranken verschwiegen, und dadurch als eine wunderbare Heilung in die Ferne dargestellt haben, was eine natürliche Heilung durch abgeschickte Gehülfen war, so kann man sich des schlimmsten Verdachts nicht erwehren und muß auf Reimarus'sche Gedanken gerathen.

Und doch soll diese ganze Paulus'sche Wundererklärung, wie sich ihr Urheber von seinem Standpunkte aus nicht einmal mit Unrecht rühmt, aus apologetischem Interesse hervorgegangen sein. Die Versuche, sagt er, die evangelischen Wundergeschichten in den natürlichen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen einzureihen, seien keineswegs Bestrebungen, sie wegzuerklären, vielmehr sie als wirklich geschehen glaublich zu machen und zu verhüten, daß der Nachdenkende durch Nebendinge an der Hauptsache selbst zweifelhaft und irre gemacht werde. Zum Beispiel wenn ein solcher lese, zu Maria sei ein Engel Namens Gabriel eingetreten und habe ihr angekündigt, daß sie die Mutter des Messias werden solle, so könne er sich leicht an dem Engel so stoßen, daß er die ganze Erzählung als ein Mährchen von der Hand weise. So das Kind mit dem Bade auszuschütten, werde er sich aber wohl hüten, wenn er von dem verständigen Ausleger gelernt habe, in den evangelischen Erzählungen Factum und Urtheil zu unterscheiden. Da werde er zwar die Angabe, daß der zu ihr Eingetretene der Engel Gabriel gewesen, als das Urtheil der Maria beseitigen, das aber, daß einer zu ihr eingetreten sei und ihr jene Ankündigung gemacht habe, werde er als Factum festhalten und damit die Hauptsache gerettet haben. Also Hauptsache ist nach dieser Paulus'schen Unterscheidung, daß einer zu Maria hineingetreten, Nebensache, daß dieser Hineingetretene der Engel Gabriel gewesen ist; Hauptsache, daß Jesus auf dem Thabor oder Hermon seinen Jüngern hellglänzend erschienen ist und mit zwei Männern sich unterhalten hat, aber Nebensache, ob jenes eine von Gott ihm gewährte Verklärung, oder die zufällige Wirkung der ersten Morgenstrahlen, diese die abgeschiedenen

Gottesmänner Moses und Elias oder zwei unbekannte Anhänger gewesen sind u. s. f. Umgekehrt ist hier vielmehr das, was Paulus an dergleichen Geschichten übrig läßt, im Sinne der Evangelisten so sehr Nebensache oder vielmehr gar nichts, daß sie um seinetwillen die Geschichten gar nicht erzählt haben würden; mit dem, was Paulus ihr Urtheil nennt, fällt auch das vermeintliche Factum dahin; haben sie etwas erzählt, das nicht so geschehen ist, so haben sie etwas erzählt, das überhaupt nicht geschehen ist.

Paulus freilich weiß gerade das, was z. B. von der eben berührten Geschichte der Verkündigung als Factum übrig bleiben soll, für seinen historischen Pragmatismus trefflich zu verwerthen. Das „geboren vom heiligen Geist", das in der evangelischen Erzählung liegt, kann er natürlich nicht anerkennen, aber auch hier heißt er uns mit Preisgebung des Urtheils der Erzähler und der betheiligten Personen das Factum festhalten. Dieß soll einerseits das Negative sein, daß Joseph nicht der Vater Jesu gewesen, andererseits das Positive, daß gleichwohl Maria als rein und unschuldig in der Sache anzusehen sei. Daß es eine körperlose Gotteskraft gewesen, durch welche sie Mutter geworden, sei freilich eine Vorstellung der Maria und der Evangelisten, die wir uns nicht aneignen können. Was denn aber sonst? Hier kommt nun der unbekannte Eingetretene, den Maria für den Engel Gabriel nahm, wie gerufen. Es war ein vertrauter Mann, den die kluge Priestersfrau Elisabet an ihre etwas beschränkte Cousine aus David's Stamm abgesandt hatte, daß er dem Sohn ihrer späten aber um so größeren Hoffnung, der als Abkömmling des Stammes Levi nicht selbst der Messias werden konnte, einen Messias, an den er sich als Vorläufer anschließen könnte, schaffen, und zu diesem Zwecke den Engel und den heiligen Geist zugleich bei ihr spielen sollte. Eine schlechte Empfehlung der Paulus'schen Methode! Denn hier greift derjenige, der nach seiner Anleitung das angebliche Factum festhalten will, geradezu in den Koth; und wenigstens Kohlen statt Gold sind es immer, die man bei seiner Wundererklärung zu fassen bekommt.

Sehen wir von diesem Anfangspunkt auf den Schlußpunkt des Lebens Jesu, so wünschten wir es Herder nicht nachsagen zu müssen, daß Alles, was die Paulus, Venturini, Brenneke in dieser Hinsicht Abenteuerliches ausgeheckt haben, nichts weiter als die folgerichtige Ausführung seiner Andeutungen war. Die essenischen Weißgekleideten zwar, wozu Paulus die Engel am Grabe des Auferstandenen macht, könnten gar den Verdacht einer Intrigue erregen, die hier mitgespielt; in der That jedoch hält auch Paulus wie Herder daran fest, daß die Wiederbelebung Jesu ohne absichtliche menschliche Mitwirkung, durch ein von der Vorsehung gefügtes Zusammentreffen natürlicher Ursachen, die wir im Einzelnen nicht mehr angeben können, herbeigeführt worden sei. Der Tod Jesu war nur ein Scheintod gewesen, sein Leib mithin nach dem Wiedererwachen derselbe wie vorher, der Nahrung bedürftig

und nun noch besonders der Pflege und Schonung in Folge der erlittenen Mißhandlungen, denen er indeß zuletzt, wahrscheinlich nach wenigen Wochen, dennoch für immer erlegen ist.

Der Widerspruch von Form und Inhalt, von Stoff und geschichtlicher Behandlung, ist in der Paulus'schen Bearbeitung des Lebens Jesu ein totaler geworden. Indem Paulus das Uebernatürliche, das die Quellen an die Hand geben, aus seinem geschichtlichen Pragmatismus ausschließt, erklärt er, daß die evangelische Geschichte, sowie sie in den Quellen vorliegt, sich nicht geschichtlich behandeln lasse; indem er gleichwohl diese Quellen als ächte Geschichtsquellen gelten läßt, gesteht er, daß er seine Aufgabe nicht gelöst hat: sind die Evangelien wirklich geschichtliche Urkunden, so ist das Wunder aus der Lebensgeschichte Jesu nicht zu entfernen; ist umgekehrt das Wunder mit der Geschichte unverträglich, so können die Evangelien keine geschichtlichen Quellen sein.

5.

Schleiermacher.

Klarer und schärfer hatte weder Herder noch Paulus die Unmöglichkeit des Wunders, die Unzerreißbarkeit des Naturzusammenhangs begriffen, als Schleiermacher; während auf der andern Seite das Göttliche in Christo selbst von Herder nicht so stark und bestimmt wie von ihm zum Ausdruck gebracht worden ist. Nach Schleiermacher war Christus der Mensch, dessen Gottesbewußtsein, sofern es sein ganzes Denken und Thun bestimmte, ein eigentliches Sein Gottes in ihm heißen konnte; derjenige, der als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich, und in welchem das Urbildliche zugleich vollkommen geschichtlich war.

In seiner Glaubenslehre hat Schleiermacher bekanntlich, um die Lehre von der Person Christi zu Stande zu bringen, das Ebionitische auf der einen, das Doketische auf der andern Seite als die entgegengesetzten ketzerischen Extreme, gleichsam als die beiden Tonnen ausgestellt, zwischen denen wir, ohne die eine oder andere zu berühren, mit unserer Vorstellung hindurchzusteuern haben, und davon ging er auch in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu [1]) aus. Wir haben in Christo ein Uebernatürliches, ein Göttliches anzuerkennen, freilich nicht als eine besondere Natur neben der menschlichen, sondern so, wie wir den göttlichen Geist in den Gläubigen wirksam denken, als innersten Antrieb, nur daß dieser in ihm absolut kräftig sein ganzes Wesen in Bewegung setzte; die Läugnung dieses Göttlichen in Christo

1) Diese, bis jetzt ungedruckt, liegen mir in einem aus zwei nachgeschriebenen Heften von mir selbst gefertigten Auszug vor.

wäre ebionitisch. Das Göttliche aber erschien und wirkte in ihm ganz in der Form und nach den Gesetzen natürlicher Entwicklung und menschlicher Thätigkeit; dieses natürlich Menschliche in Christo nicht anzuerkennen, wäre doketisch.

Von diesen beiden Sätzen ist der erstere die Voraussetzung des Glaubens, wie sie im Wesentlichen auch der kirchlichen Lehre und der evangelischen Geschichte zu Grunde liegt; der andere ist die Forderung der Wissenschaft, insbesondere auch die Bedingung, unter der allein eine Biographie Jesu zu Stande kommen kann. Daß nun aber dieses beides zusammentreffen, daß in Bezug auf Christus die Voraussetzung des Glaubens und die Forderung der Wissenschaft sich nicht widersprechen werden, ist zunächst kein wissenschaftliches Ergebniß, sondern lediglich eine gläubige Voraussetzung. Dieß entgeht Schleiermacher nicht; daher sagt er, wir müssen bei der Ermittlung der Lebensgeschichte Jesu aus den evangelischen Nachrichten diese Voraussetzung zwar beständig vor Augen haben, doch nicht so bestimmt und fest wie im Glauben, sondern so, daß wir es dahin gestellt sein lassen, ob sie sich bestätigen werde oder nicht. Fänden sich dann im Leben Jesu Momente, wo die ungehemmte Wirksamkeit des immanenten göttlichen Impulses zu vermissen wäre, so müßten wir unsere gläubige Voraussetzung aufgeben und uns zur ebionitischen Ansicht wenden; und fänden sich umgekehrt solche, wo wirklich göttliche Eigenschaften, die Gesetze des natürlich menschlichen Wirkens durchbrechend, in Thätigkeit träten, so wäre unsere wissenschaftliche Forderung nicht zu vollziehen, und wir müßten dem Unternehmen einer geschichtlichen Betrachtung und Darstellung des Lebens Jesu entsagen.

Ob wir zu einem von Beiden uns genöthigt sehen, oder, ob die Schleiermacher'sche Voraussetzung sich bewähren, und damit eine für den Glauben wie für die Wissenschaft gleich befriedigende Bearbeitung des Lebens Jesu möglich werden soll, dieß wird davon abhängen, ob jene beiden Sätze, deren Zusammengehen Schleiermacher fordert, ebenso auch den evangelischen Erzählungen von dem Leben Jesu zum Grunde liegen. Da finden wir denn freilich den einen, den wir die Voraussetzung des Glaubens nannten, wenn auch in anderer Form, in den neutestamentlichen Schriften durchaus wieder. Das Göttliche wirkt in Christo theils als sittlicher Antrieb, theils als höhere Erkenntniß und übernatürliche Macht, in einer Weise, die keine ernstliche Hemmung erfährt; was Schleiermacher die ebionitische Ansicht von der Person Christi nennt, das ist in den neutestamentlichen Schriften, wenn sich auch Spuren davon erkennen lassen, doch so, wie sie dermalen liegen, ausgeschlossen. Fragt sich dagegen, ob die Verfasser unserer Evangelien dieses Göttliche in Christo sich auch wie Schleiermacher durchaus nur in der Form und nach den Gesetzen des Natürlichen und Menschlichen wirksam gedacht haben, so müssen wir antworten, daß ihnen das nicht eingefallen ist. In dem Begriff des Wunders, von dem sie in Bezug auf Christus eine so aus-

gedehnte Anwendung machen, liegt ja ſchon die Durchbrechung jener Schranken des Naturgeſetzes. So entſteht auch für Schleiermacher, wie für Jeden, der ſich mit dem Leben Jeſu befaßt, vor Allem die Aufgabe, ſich mit dem Wunderbaren in den Evangelien auseinanderzuſetzen.

Das Wunder aus der evangeliſchen Geſchichte ganz zu entfernen, iſt nicht ſeine Meinung, da er erkennt, daß es tief in den Berichten liegt, und ihm die Gewaltſamkeit der Paulus'ſchen Entwunderung derſelben nicht entgeht. Um nun aber das, was die Evangelien in dieſer Art von Chriſtus erzählen, einerſeits als glaubhaft feſthalten zu können, und doch andererſeits nicht unnatürlich zu finden, muß er den Begriff des Natürlichen möglichſt elaſtiſch einrichten. So faßt er denn die Wunder des Wiſſens, die von Jeſu erzählt werden, nur als das Maximum der Menſchenkenntniß, beruhend auf der reinen und ungetrübten Aufnahme des erſten Eindrucks der Perſonen, mithin, wie er ausdrücklich erklärt, nicht als wunderbares Fernſehen; ein Geſichtspunkt, unter den ſich ſchon das Geſpräch Jeſu mit der ſamariſchen Frau nur mit Mühe bringen läßt, während das Sehen des Nathanael unter dem Feigenbaume entſchieden widerſtrebt, das deßwegen von Schleiermacher wie von Paulus als ein zufälliges natürliches Sehen gefaßt wird. Die von Jeſu erzählten Wunder des Wirkens beſtehen größtentheils aus Krankenheilungen, und da hat Schleiermacher eine beſonders dehnbare Formel in Bereitſchaft, um ſie wo möglich alle noch im Gebiete des naturgeſetzlichen Wirkens unterzubringen, ohne doch durch Einſchiebung mediciniſcher Mittel nach Paulus'ſcher Art allzu offenbar gegen die evangeliſche Darſtellung zu verſtoßen. Bei den Krankenheilungen, ſagt er, wirkte das Göttliche in Chriſtus durch das Wort; das Wort wirkt naturgemäß auf den Geiſt des Hörenden, und dieſer ebenſo naturgemäß auf ſeinen Organismus; wie weit nun aber dieſe Wirkſamkeit des (von dem Göttlichen in Chriſto mittelſt des Wortes angeregten) Geiſtes auf ſeinen Organismus gehen könne, davon laſſen ſich die Gränzen nicht abſtecken. So waren mithin die von Chriſtus vollbrachten Heilungen einerſeits übernatürlich und mögen Wunder heißen, ſofern Keiner ſie hätte vollbringen können, in dem nicht wie in ihm das Göttliche den innerſten und einzigen Impuls des Handelns bildete; andererſeits aber doch natürlich, ſofern ſich dieſes übernatürliche Princip in der Art ſeiner Wirkſamkeit ganz an die Naturgeſetze band. Was ſich nun von den evangeliſchen Wundern unter dieſe Formel bringen läßt, ſagt Schleiermacher, das wird leicht zu erklären ſein; was aber nicht darunter zu bringen iſt, das wird große Schwierigkeit machen. Hier ſehen wir bereits, ſo dehnbar auch der Schleiermacher'ſche Begriff des Natürlichen iſt — denn das Aeußerſte von Dehnung deſſelben erfordert es doch, um z. B. die plötzliche Heilung des Ausſatzes oder angeborener Blindheit aus der wenn auch noch ſo ſtark angeregten Gewalt des Geiſtes über ſeinen Organismus zu begreifen —, daß er doch nicht ausreicht, um ſämmtliche evangeliſche Wunder in ſich zu faſſen.

Nun muß aber Schleiermacher, um ſeine Vorausſetzung aufrecht zu erhalten, die Wunder entweder, wenn auch nur formell, in ſeinem erweiterten Begriff des Natürlichen unterbringen, oder ganz bei Seite ſchaffen; und da ihm das Erſtere nur bei einem Theil gelingt, ſo bleibt ihm für den Reſt nur das Andere übrig.

Zu dieſem in ſeiner Formel nicht aufgehenden Reſt gehören vor Allem die von Jeſu erzählten Todtenerweckungen, weil hier der bewußte Geiſt fehlt, an den ſich die erregende Anſprache von Seiten Jeſu wenden könnte. Daß Schleiermacher hier die erweckten Todten, mit etwas mehr gewundenen Worten ſelbſt den Lazarus, als bloße Scheintodte betrachtet, hilft ihm wenig, da ihm deren jedenfalls bewußtloſer Zuſtand den Anknüpfungspunkt für eine geiſtige Einwirkung Jeſu doch nicht gewährt; er fällt alſo hier abermals der gemeinen natürlichen Wundererklärung anheim, wornach Jeſus das in den Scheintodten noch vorhandene Leben nur zuerſt bemerkt und verkündigt haben ſoll. Noch mehr Schwierigkeit haben die wunderbaren Einwirkungen Jeſu auf die lebloſe Natur, wie in der Speiſungs- und Waſſerverwandlungsgeſchichte, wo ſich Schleiermacher nur durch ein Mäkeln an den Berichten, die keine rechte Anſchauung geben, mithin auch kein Urtheil ermöglichen ſollen, aus der Sache zieht; wie er in ähnlicher Art auch die Wunder des Seewandelns und der Verfluchung des Feigenbaums auf die Seite zu bringen weiß. Was endlich die an Jeſu geſchehenen Wunder betrifft, ſo geht in der Auffaſſung der Scenen bei der Taufe und Verklärung Jeſu Schleiermacher durchaus mit Paulus Hand in Hand.

Dieß ebenſo bei den Wundern der Kindheitsgeſchichte zu thun, in dieſer das augenſcheinlich Poetiſche mit Paulus durch proſaiſchen Pragmatismus zu verunſtalten, und die offenbar nicht aufeinander berechneten Erzählungen des Matthäus und des Lucas harmoniſtiſch ineinander zu ſchieben, davor war Schleiermacher theils durch ſeinen äſthetiſch-kritiſchen Sinn, theils durch eine freiere Anſicht von den Quellen bewahrt. Denn je feſter er an dem johanneiſchen Evangelium als dem Bericht eines Augenzeugen hing, deſto freier dachte er von den drei erſten Evangelien als nachapoſtoliſchen Bearbeitungen älterer, zum Theil ſchon nicht mehr ganz geſchichtlicher Erzählungen; und da nun von der Kindheitsgeſchichte Johannes ſchweigt, ſo fand ſich Schleiermacher hier unbehindert, den Widerſpruch zwiſchen Matthäus und Lucas und wenigſtens theilweiſe den unhiſtoriſchen Charakter ihrer Berichte anzuerkennen. Was insbeſondre den wunderbaren Lebensanfang Jeſu, ſeine vaterloſe Erzeugung, betrifft, ſo iſt aus der Schleiermacher'ſchen Glaubenslehre die freie Stellung bekannt, die er zu dieſem Glaubensſatze einnahm, während ihm exegetiſch das Schweigen des Johannes Luft machte; nahm er aber keinen Anſtand, die Berichte des Matthäus und Lucas hierüber für mehr poetiſch als hiſtoriſch zu erklären, ſo muß man fragen, warum er nicht auch ſonſt in dieſer Richtung weiter gegangen, und z. B. bei der Verſuchungs-

geschichte, von der doch Johannes gleichfalls schweigt, nur zu der halben Maßregel gekommen ist, sie für eine von Jesus erzählte und später geschichtlich verstandene Parabel auszugeben. Er gesteht es uns gerade bei der letzteren Begebenheit ausdrücklich, was ihn abhält. „Das Ganze für mythisch, d. h. für eine innerhalb der Christenheit entstandene Dichtung zu erklären", sagt er in den Vorlesungen über das Leben Jesu, „geht nicht an, weil im Neuen Testament kein Mythus ist" (das ist ja eben die Frage!); „das Mythische gehört in die vorgeschichtliche Zeit" (wobei bekanntlich Alles darauf ankommt, was man unter vorgeschichtlich versteht). Man sieht, besonders tief geschöpft sind diese Gründe gegen die mythische Auffassung nicht; genau genommen drücken sie nur aus, wie fremd und unheimlich für Schleiermacher der ganze Standpunkt war, oder, positiv gefaßt, wie fest er, was die Schriftauslegung betrifft, in den Boden des Rationalismus noch eingewachsen war, von dem er dogmatisch sich losgemacht hatte.

Dieß zeigt sich schließlich besonders entschieden noch in der Art, wie er die Auferstehungsgeschichte behandelt. Hier trifft er auf allen Punkten mit der Paulus'schen natürlichen Erklärung zusammen: Jesus ist nicht ganz todt gewesen und durch besondere göttliche Fügung, d. h. durch reinen Zufall ohne menschliche Veranstaltung, wieder zum Leben, durch einen eben solchen Zufall hierauf, indem der Stein von Leuten, die nicht wußten, daß Jesus darin war, von dem Grabe entfernt wurde, aus diesem herausgekommen; daß ihn Magdalena für den Gärtner hielt, kam daher, daß er von diesem, nachdem er nackt aus dem Grabe gestiegen, Kleider entlehnt hatte; wenn wir lesen, er sei gekommen, da die Thüren verschlossen waren, „ja, da denken wir von selbst, daß sie vorher aufgemacht worden sind". Daß Jesus nach der Auferstehung mit seinen Jüngern nur so flüchtig und für diese selbst geheimnißvoll zusammenkam, beweist nicht, daß er nicht in ein natürlich-körperliches Leben zurückgekehrt war, sondern geschah absichtlich aus Discretion, um sie keiner Verantwortung auszusetzen. Das Ende dieses wiederhergestellten Lebens wäre natürlicherweise freilich der Tod gewesen, und daß Jesus der Erde nothwendig auf übernatürliche Weise habe entrückt werden müssen, läßt sich nach Schleiermacher nicht beweisen; aber ebenso wenig läugnen, daß eine solche Entrückung sehr zweckmäßig war, um — die Jünger, die sonst noch lange Zeit auf der Erde nach Jesu herumgesucht haben könnten, ein für allemal zur Ruhe zu bringen.[1]) Auf diese Lahmheit läuft die Schleiermacher'sche Darstellung des Lebens Jesu aus; auch sie hat die Aufgabe, die sie sich setzte, dem Glauben und der Wissenschaft gleicherweise genug zu thun, nicht gelöst.

---

1) Vgl. meine Abhandlung: Schleiermacher und die Auferstehung Jesu, in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1863, 4, S. 386 fg.

Daß das Wirkende in Christo nur das Göttliche, von diesem sein ganzes Reden und Thun hemmungslos bestimmt gewesen sei, dieß und noch mehr ist die Voraussetzung der neutestamentlichen Schriftsteller, aber nicht die unsrige, sofern wir auf wissenschaftlichem Standpunkte stehen, d. h. Jesum als Menschen im vollen Sinne betrachten.

Daß das Göttliche in Christo immer nur in der Form des Menschlichen, nach den Gesetzen natürlichen Wirkens sich geäußert haben könne, das ist unsere Voraussetzung, aber nicht die der neutestamentlichen Schriftsteller, sofern wir sie ungezwungen auslegen.

Es ist mithin gleich falsch, uns jene, wie ihnen diese Voraussetzung aufzudrängen, und unmöglich, die heutige Wissenschaft mit dem Glauben auf diesem Wege zu versöhnen.

6.

Hase.

Schleiermacher's Vorträge über das Leben Jesu sind von seinen Schülern bis jetzt nicht, wie seine übrigen Vorlesungen, herausgegeben worden. Sie gewährten der conservativen Richtung, die in der Schleiermacher'schen Schule immer mehr herrschend wurde, so wenig Trost, sie waren insbesondere gegen den Andrang der mythischen Auffassung der evangelischen Geschichte ein so unhaltbares Bollwerk, sie verhielten sich zu dem blanken Erzbilde der Schleiermacher'schen Theologie so sehr als die thönernen Füße, daß es gerathen schien, sie zu verstecken. Auch hatten diese Vorlesungen ihre Wirkung bereits gethan, indem eine zahlreiche Zuhörerschaft zu des Meisters Füßen sich mit den ihnen zu Grunde liegenden Anschauungen durchdrungen und diese in Schriften weiter verbreitet hatte. Fast in allen Bearbeitungen der evangelischen Geschichte bis auf die neueste Zeit herunter werden wir auf Schritt und Tritt an Schleiermacher's Leben Jesu erinnert; er galt auch in diesem Stück als ein Orakel, wozu er sich durch die Zweideutigkeit seines ganzen Wesens, ein wahrer Lotus, ganz vortrefflich eignete.

Mit Selbstgefühl nennt Hase sein im J. 1829 zuerst erschienenes Lehrbuch [1]) den Versuch einer rein wissenschaftlichen Darstellung des Lebens Jesu, dem er mein sechs Jahre später erschienenes Werk als die einseitige Durchführung der kritischen Richtung, mithin als eine Verirrung, oder doch als etwas Ueberflüssiges, gegenüberstellt: in der That hatte vielmehr das Unwissenschaftliche seiner Arbeit mir die Nothwendigkeit meines kritischen Unternehmens ganz besonders nahe gelegt, und auch die späteren Aus-

1) Das Leben Jesu, Lehrbuch zunächst für akademische Vorlesungen, von Dr. Karl Hase u. s. w. (vierte Auflage, 1864).

gaben seines Lehrbuchs zeigen nur, daß vor einer kritischen Begründung des alten Schuttes auch das zierlichste biographische Gebäude auf lockerem Grunde steht.

Bei Hase wie bei Schleiermacher kommt das Schwankende und sich selbst Widersprechende in seiner Darstellung des Lebens Jesu theils von seiner zweideutigen Fassung des Wunderbegriffs, theils von seiner Festhaltung an dem johanneischen Evangelium als dem Berichte eines apostolischen Augenzeugen. Im Grunde genommen ist Hase's wie Schleiermacher's Stellung zum Wunder eine durchaus rationelle, und die drei ersten Evangelien als mehr oder minder abgeleitete Berichte würden ihn für sich allein nicht hindern, dieselbe der evangelischen Geschichte gegenüber geltend zu machen; da ihn aber ein ästhetisch-sentimentales Interesse zum johanneischen Evangelium hinzieht, dessen Wunderbegriff im Verhältniß zu den drei ersten Evangelien ein unverkennbar gesteigerter ist, so entsteht hieraus ein Widerspruch, der, da er nicht erkannt und eingestanden wird, eine Reihe ungenügender Vermittlungen zur Folge hat. Da gerade das vermeintlich glaubwürdigste der Evangelien die ausgeprägtesten Wundergeschichten enthält, so müssen der Möglichkeit des Wunders gewisse Einräumungen gemacht werden; da aber doch ein schlechthin irrationales, den Naturzusammenhang unterbrechendes Wunder nicht angenommen werden kann, so muß, wo ein solches auch bei Johannes vorliegt, in die Autorität und Augenzeugenschaft dieses Evangelisten ein Loch gemacht werden.

„Vielleicht", sagt Hase, und bereitet uns mit diesem Vielleicht schon vor, uns durch das Schwanken des Bodens, auf den er uns führt, nicht schwindlich machen zu lassen, „vielleicht alle Heilungen Jesu beschränkten sich auf das Gebiet, wo die Macht des Willens über den Körper auch sonst einzeln und im geringeren Grade bemerkbar wird" [1]: also ganz wie Schleiermacher, dem er auch darin folgt, daß er die unter dieser Formel nicht zu befassenden Todtenerweckungen in Scheintodtenentdeckungen verwandelt. Nun wird aber außerdem der thierische Magnetismus herbeigezogen, der als eine „aus dem großen Naturleben geheimnißvoll auftauchende Kraft über die erkrankte Natur", mit derjenigen, die sich in Jesu aufthat, eine Vergleichung biete. Wenn Hase diese Gabe Jesu auch geradezu als ein Talent bezeichnet, so fehlt ihm das Gefühl nicht, damit der eigenthümlichen Dignität Jesu zu nahe getreten zu sein; denn eine der magnetischen Kraft verwandte physische Heilkraft in ihm bewiese ja für die höhere Würde seiner Person und die Wahrheit seiner Lehre so wenig als etwa außerordentliche Leibesstärke oder Sinnenschärfe. Daher faßt Hase die Wundergabe Jesu lieber „als eine klare Herrschaft des Geistes über die Natur, die wohl ursprünglich der Menschheit mit der Herrschaft über die Erde verliehen, gegen die Unnatur

1) Leben Jesu, §. 48 der vierten Auflage.

der Krankheit und des Todes sich in Jesu heiliger Unschuld zu ihren alten Gränzen wiederherstellte, so daß hier nicht eine Ausnahme vom Naturgesetze, sondern vielmehr die ursprüngliche Harmonie und Wahrheit in die gestörte Weltordnung hereintrete". Damit wäre freilich auf einmal viel gewonnen, denn nun ließen sich außer den Heilungswundern Jesu auch seine „Machthandlungen über die Natur unter diesen Begriff stellen und theilweise noch der Analogie von beschleunigten Naturprozessen betrachten". Doch auf diesem Standpunkt unserer mystischen Neuorthodoxen ist es Hase nicht geheuer, da er nicht vergessen kann, daß die dem Menschen bestimmte Herrschaft über die Natur durch Erforschung derselben und Eingehen in ihre Gesetze bedingt ist, während jene angeblichen Machthandlungen Jesu etwas Zauberhaftes haben, das von Jesu selbst anderwärts abgelehnt worden ist. Weil also auf der einen Seite die, wenn auch noch so sehr (mit Schleiermacher) gesteigerte Macht des Willens über den Körper nicht weit genug reicht, auf der andern aber die Auffassung des zweiten Adam als allgemeiner Macht über die Natur eine allzu unsichere Sache ist, so bleibt es dabei, daß wir in Jesu gewisse „uns noch unbekannte Kräfte, namentlich plötzlich wirkende Heilkräfte, die ja auch sonst mannichfache Analogien finden, anerkennen müssen.[1]) Nach rathlosem Herumtasten links und rechts ist so Hase bei einer Gabe angekommen, die, ohne nachweislichen Zusammenhang mit dem religiösen Berufe Jesu, ebenso zufällig als räthselhaft erscheint, überdieß, wie die früher erörterte Schleiermacher'sche Formel, nicht einmal alle Wunder Jesu, namentlich bei Johannes, denkbar macht.

So wollen gleich am Anfang des johanneischen Evangeliums bei der Wasserverwandlung zu Kana alle „unbekannten Kräfte" nicht verfangen, und Hase muß von Schleiermacher die Chicane mit der mangelnden Anschaulichkeit borgen, wozu er noch die glückliche Entdeckung fügt, „daß die damalige Gegenwart des Johannes unter den Jüngern nicht bezeugt sei".[2]) Hier ist nun zwar das etwas Neues, daß ein Schriftsteller, den man einmal im Allgemeinen als Augenzeugen voraussetzen zu dürfen glaubt, doch im einzelnen Falle nur dann dafür gelten soll, wenn dieß für diesen Fall besonders bezeugt ist. Indeß, auch wenn Johannes bei der Hochzeit zu Kana zufällig nicht gegenwärtig war, aber nach wenigen Tagen, wie man denken muß, wieder zu der Gesellschaft Jesu stieß, so mußte er doch damals erfahren, was an der von ihm versäumten Weinbescheerung gewesen war, und es konnte sich ihm auch „unter dem Einflusse späterer Gefühle und Ansichten", das nicht in das unerhörteste Wunder verwandeln, was ihm als einfacher Hochzeitsscherz erzählt worden war. Nun hat aber Johannes außer dieser ihm eigenthümlichen Wundergeschichte noch die von der Speisung und Seewanderung

1) Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Dr. Baur, S. 13.
2) Leben Jesu, §. 50.

mit den drei ersten Evangelisten gemein, und bringt daher den das absolute Wunder ablehnenden Biographen in die Verlegenheit, was er den Berichterstattern vom Hörensagen abgeläugnet haben würde, dem Johannes als Augenzeugen am Ende doch glauben zu müssen. Allein wo steht denn auch hier, daß er dieß gewesen? Freilich steht bei Marcus und Lucas unmittelbar vor der Speisungsgeschichte, die Apostel, d. h. die vorher ausgesendeten Zwölfe, seien von ihrer Missionsreise wieder zurückgekehrt gewesen; aber wie leicht kann der Träumer Johannes noch irgendwo hängen geblieben und erst in Kapernaum oder später mit Jesu zusammengetroffen sein, wo er dann gerade jene beiden schwierigen Geschichten nicht selbst mit erlebte, und sie später in sein Evangelium in der Gestalt aufnehmen mochte, die sie unterdessen in der Sage angenommen hatten.[1] Man sieht, Johannes ist dieser Art von Theologen ein lieber Mann, aber bisweilen macht er es doch mit seinen Wundergeschichten zu arg, und da muß man ihn fortschicken, um durch sein Alibi freie Hand zu bekommen und seiner Erzählung nur soviel glauben zu dürfen, als einem gerade ansteht.

Doch wie Johannes Manches erzählt, wobei unser rein wissenschaftlicher Biograph ihm die Augenzeugenschaft erlassen möchte, so erzählt derselbe auch umgekehrt Manches nicht, wovon er als Apostel doch Augenzeuge gewesen sein und worüber sein Stillschweigen auffallen muß. Hatte der Verfasser des vierten Evangeliums die sogenannten Dämonenaustreibungen mit angesehen, von denen die drei ersten Evangelisten, hierin im Allgemeinen gewiß glaubwürdig, so viel zu erzählen wissen, und lag in denselben, was gleichfalls alle Wahrscheinlichkeit hat, eine für die Landsleute Jesu besonders überzeugende Beglaubigung seiner Propheten- und Messiaswürde, so wäre es doch eine auffallende Unbequemung, wenn er lediglich aus Rücksicht auf den feineren Geschmack seiner griechisch gebildeten Leser über diese ganze so wichtige Art von Wundern geschwiegen hätte.[2] Noch mehr aber, wenn er den Seelenkampf Jesu im Garten, bei dem er, wenn er Johannes ist, als Mitglied des engeren apostolischen Ausschusses zugegen war, lediglich deßwegen übergangen haben soll, weil nach dem hohenpriesterlichen Gebete seines siebzehnten Kapitels das Angstgebet in Gethsemane „der schriftstellerischen Einheit seines Werkes nicht förderlich gewesen wäre“[3]: so erscheint er ja fast wie ein Belletrist, der nun aber ebenso gut das Eine gemacht, als das Andere unterschlagen haben kann.

So tritt denn überhaupt in Betreff der Reden Jesu bei Johannes Hase überaus leicht und behutsam auf; sie sind ihm „mehr oder minder freie Entwicklungen und Wiedererzeugungen dessen, was der Apostel von

1) §. 74. 75.
2) Wie Hase annimmt, Leben Jesu, §. 49.
3) Hase, §. 107.

Worten Jesu im Herzen bewegt, aber auch in einem halben Jahrhundert leicht unbewußt mit eigenen Gedanken versetzt hatte, und je mehr sie bloße Explicationen des Logosbegriffs sind" (das sind sie aber fast durchaus), „um so unsicherer ist ihre historische Bedeutung"; wie insbesondere bei den Aussprüchen Jesu über seine Präexistenz, die der wissenschaftliche Biograph natürlich nicht brauchen kann, anerkannt wird.[1] Nun fragt man aber billig, wenn man bei den Reden Jesu im vierten Evangelium kaum auf irgend einem Punkte sicher ist, ob man Gedanken Jesu (der eigenen Worte zu geschweigen) oder nur des Evangelisten vor sich hat, und wenn man in Bezug auf die Begebenheiten nur in den wenigen Fällen, wo Johannes seine persönliche Anwesenheit andeutet, sicher ist, daß er dabei gewesen und sich nicht nachher Wunder aufbinden lassen oder selbst aufgebunden hat, — billig fragt man da, sage ich, worin denn die besondere Zuverlässigkeit dieses Evangeliums bestehen soll? Und wenn Hase versichert, durch seine Auffassung der evangelischen Kindheitsgeschichte als eines poetischen Sagenkreises, aus dem sich Spuren des Geschichtlichen nur willkürlich herausfinden lassen, werde die Wahrheit des apostolischen Zeugnisses nicht verletzt, da dieses erst mit der Taufe Johannis angefangen habe[2]: so muß man ebenso fragen, was denn mit diesem apostolischen Zeugniß unsern Evangelien geholfen sein soll, wenn von den drei ersten keines von einem Apostel, der apostolische Verfasser des vierten aber nur in so beschränkter Weise ein zuverlässiger Zeuge ist?

Auch bei Hase tritt das Zweideutige und sich selbst Widersprechende seines Standpunktes ganz besonders am Schlusse des Lebens Jesu, an der Auffassung der Auferstehung und Himmelfahrt zu Tage. Erst wird an der Wirklichkeit des Todes Jesu gerüttelt, da nur entweder ein Anfang der Fäulniß oder die Verletzung eines zum Leben nothwendigen Organs eine sichere Gewähr des Todes sei, wovon das Letztere sich bei Jesu nicht nachweisen lasse, das Erstere aber durch Apostelgesch. 2, 27. 31 auch für die kirchliche Ansicht ausgeschlossen werde. Wenn hiernach Hase sich das Ansehen gibt, mit seiner Behauptung, „das organische Princip der Leiblichkeit Jesu sei nicht bis zum Eintritt der Verwesung aufgelöst gewesen"[3], sich auf ganz rechtgläubigem Boden zu befinden, so ist dieß nur ein täuschender Schein. Nach dem Sinne der evangelischen Berichte, wie noch jetzt nach volksthümlicher Ansicht, hatte sich die Seele Jesu von seinem Leibe getrennt und wäre ohne ein Wunder nicht wiedergekommen; nach Hase waren nur die äußeren Lebensfunctionen eingestellt, die sich aber von dem noch nicht erloschenen innern Lebensherd aus wieder anfachten. Auch bei der Frage über die Ursache dieser Wiederbelebung wiederholt sich dasselbe täuschende Spiel. „Der

1) §. 8. 65.
2) §. 26.
3) §. 116.

Gedanke liegt nahe", leſen wir, „daß der Tod als gewaltſame Zerſtörung nicht urſprünglich zur Natur eines unſterblichen Weſens gehöre, ſondern in der Art erſt durch die Sünde entſtanden ſei, daher derjenige, welcher von der Sünde nicht berührt war, auch von dieſer Unnatur des Todes nicht berührt werden konnte."[1]) Daß es mit derlei hohen Reden Haſe kein Ernſt iſt, wiſſen wir bereits; ſeine eigentliche Meinung ſcheint in den Worten enthalten, „es ſei nicht anders zu erwarten, als daß die wunderbare Heilkraft, über welche Jeſus gebot, ſich auch an ihm ſelbſt mächtig erwieſen habe."[2]) Da Haſe dieſe Heilkraft anderswo als ein Talent bezeichnet, ſo ſetzt freilich ſonſt die Ausübung eines Talents das volle Leben des damit Begabten voraus, und wir können uns von einem Talent, wiederaufzuleben, nicht gut eine Vorſtellung machen; wir müſſen uns alſo Haſe's Worte ſo verdeutlichen, daß die Stärke der Lebenskraft in Jeſu, die ſich während ſeines irdiſchen Wirkens gleichſam als Ueberſchuß heilend auf Andere ergoß, bei ſeiner Kreuzigung ſich als die Zähigkeit bewieſen habe, ſich ſelbſt nicht ſo leicht zerſtören zu laſſen. Doch der rein wiſſenſchaftliche Biograph begnügt ſich mit noch Wenigerem. „Jedenfalls", ſagt er mit Schleiermacher, und gibt damit alles Frühere preis, „da Jeſus nicht durch eigene Combination einen Scheintod herbeigeführt, ſondern ernſtlich zu ſterben erwartet habe, und da durch irgend eine menſchliche Maßregel ſein Tod nicht zu verhindern geweſen wäre, bleibe ſeine Wiederbelebung, wie ſie auch geſchehen ſein möge, ein offenbares Werk der Vorſehung."[3]) Er hätte, einmal im Abſchlagen begriffen, gar wohl ſtatt Vorſehung vollends einfach Zufall ſagen dürfen; denn hätten ſich die Kriegsknechte ſtreng an ihre Ordre gehalten und auch Jeſu wie den beiden andern Gekreuzigten die Beine zerſchlagen, ſo wäre an eine Auferſtehung in Haſe's Sinne nicht zu denken geweſen. Von den ſich entgegenſtehenden Merkmalen, die ſich hierauf in den evangeliſchen Berichten von den Erſcheinungen des Auferſtandenen finden, weiſt nämlich Haſe, gleichfalls nach Schleiermacher, alle diejenigen, die auf etwas Uebernatürliches und Geiſterhaftes in dem Weſen deſſelben hindeuten, als lediglich ſubjective Ergebniſſe der Scheue der Jünger vor dem Todtgeweſenen von der Hand, oder weiß ſie, wie das anfängliche Nichterkanntwerden durch Magdalena und die emmauntiſchen Jünger, aus dem „Nichtvorhandenſein eigentlich charakteriſtiſcher Geſichtszüge" zu erklären; hält dagegen diejenigen als objectiv und hiſtoriſch feſt, die für ſich genommen auf einen handgreiflichen und nahrungsbedürftigen, mithin ganz natürlich-menſchlichen Leib des Wiederbelebten führen.[4])

Auch vor dem letzten Moment im Leben Jeſu, der Himmelfahrt, nimmt

1) §. 120.
2) Ebendaſelbſt.
3) §. 116, 120.
4) §. 119; vgl. 34.

Haſe noch einmal einen ſcheinbaren Schwung durch die Wendung, „an ſich ſei es wahrſcheinlich genug, daß Jeſus auf andere als die gewöhnliche Weiſe von dieſem irdiſchen Weltkörper geſchieden ſei“ [1]); wenn er aber darin nicht die Nothwendigkeit einer ſichtbaren Himmelfahrt erkennt, in dieſer vielmehr eine mythiſche Auffaſſung des Hingangs Jeſu zum Vater findet, ſo läßt er, wie es ſcheint, den Wiederbelebten doch zuletzt dem allgemeinen Schickſal aller Erdegeborenen verfallen, und zwar, da er ein jahrelanges Fortleben Jeſu in der Verborgenheit unvereinbar mit ſeinem Charakter und ohne Spur in der Geſchichte findet, ſo müßte Jeſus ſchon kurze Zeit nach ſeiner Wiederbelebung doch unterlegen ſein; ein Widerſpruch freilich mit Haſe's früherer ganz richtiger Bemerkung, daß ein ſich Umherziehender den Apoſteln nicht als Sieger über Tod und Grab erſchienen ſein würde. Doch ein ſo beſtimmtes Inquiriren nach ihrer eigentlichen Meinung iſt dieſer Art von Theologie nicht angenehm, von der wir vielmehr ſchließlich damit zur Ruhe gewieſen werden, daß „auch die evangeliſche Geſchichte ihre Myſterien habe“. [2]) In der That aber ſagt uns hier die evangeliſche Geſchichte klar und deutlich, daß der Auferſtandene, ohne noch einmal zu ſterben, ſichtbar oder unſichtbar in den Himmel zu ſeinem Vater erhoben worden; das Geheimniß, oder vielmehr das Verbot, weiter zu denken, bringt nur die Halbheit einer Theologie herein, die an keine Himmelfahrt mehr glauben kann, und doch ein einfaches Sterben Jeſu nicht zugeſtehen mag.

7.

Meine kritiſche Bearbeitung des Lebens Jeſu.

Die drei zuletzt beſprochenen Bearbeitungen des Lebens Jeſu: das ausführliche Werk von Paulus, das Lehrbuch von Haſe, nebſt der Schleiermacher'ſchen Vorleſung, waren die hervorragendſten Leiſtungen in dieſem Felde, als ich vor dreißig Jahren zuerſt meine Aufmerkſamkeit demſelben zuwendete. Von keiner fand ich mich befriedigt, vielmehr in jeder, nur auf andere Art, das Ziel verfehlt. Von Paulus durch ſtarre Conſequenz in Durchführung eines einſeitigen Princips; von den beiden Andern, bei mancher richtigen Einſicht, durch ſchmiegſame, vermittlungsluſtige Inconſequenz. Als die gemeinſame Urſache des Mißlingens aber erkannte ich bei allen ihre Anſicht von den Quellen der evangeliſchen Geſchichte. Der Widerſtreit zwiſchen dem Uebernatürlichen, wovon die Evangelien berichten, und dem Natürlichen, das die geſchichtliche Behandlung als den ihr ausſchließlich brauchbaren Stoff

1) §. 122.
2) §. 122, Note n.

verlangt, war nicht auszugleichen, ſo lange die Evangelien, oder auch nur eines derſelben, als geſchichtliche Quellen im vollen Sinne genommen wurden. Daß ſie dieſes nicht ſind, lag freilich an ſich ſchon darin, daß ſie Uebernatürliches berichten; aber eben dieſes Uebernatürliche aus ihren Berichten zu entfernen, oder doch als gewiſſermaßen auch wieder Natürliches erſcheinen zu laſſen, waren ja die bisherigen Bearbeitungen des Lebens Jeſu verſchiedene Verſuche geweſen.

Jetzt galt es alſo, an den evangeliſchen Erzählungen der Reihe nach im Einzelnen nachzuweiſen, daß einerſeits alle Verſuche, das Uebernatürliche aus ihnen wegzuerklären, oder ſeinen Widerſpruch gegen die Naturgeſetze zu bemänteln, vergeblich ſeien, daß ſie aber dafür auch keinen Anſpruch darauf machen können, als geſchichtliche Berichte im ſtrengen Sinne zu gelten. Dieß keineswegs blos wegen des Uebernatürlichen, das ſie enthalten, ſondern wegen ihrer Widerſprüche theils untereinander, theils mit der ſonſt bekannten Geſchichte, theils mit der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit; wozu noch der Nachweis kam, daß es jedesmal, wo ein Uebernatürliches ins Spiel kommt, leichter ſei, ſich zu denken, wie die Erzählung ungeſchichtlich entſtanden, als wie etwas ſo Unnatürliches wirklich geſchehen ſein könne.

Hiemit war einerſeits gewonnen, daß man aller der Quälereien, Unvereinbares zu vereinigen, Ungeſchichtliches geſchichtlich denkbar zu machen, Unglaubliches glaublich zu finden, mit einem Schlage überhoben war; aber andererſeits ſchien auch viel und Unſchätzbares verloren. Statt des wirklichen Chriſtus, den man bisher in den Evangelien zu haben geglaubt hatte, ſollte es jetzt nur eine ſpätere Vorſtellung von Chriſtus ſein, was uns in denſelben geboten werde. Statt hiſtoriſcher Ereigniſſe aus ſeinem Leben ſollten wir in den evangeliſchen Erzählungen zum großen Theil nur Niederſchläge meſſianiſcher Zeitideen, dieſe nur etwa näher beſtimmt durch den Eindruck ſeiner Perſönlichkeit, ſeiner Lehren und Schickſale, erkennen. Auch von den Reden Jeſu war ein Theil, und beſonders die für die höhere Würde ſeiner Perſon bedeutſamſten im johanneiſchen Evangelium, als herausgeſponnen aus ſpäteren Zeitverhältniſſen und Gedankenentwicklungen hingeſtellt. So ſchien die Geſtalt des evangeliſchen Chriſtus, die bisher zwar nicht in vollſtändigen, doch in feſten und beſtimmten Umriſſen vor uns ſtand, in ein haltloſes Nebelbild zu zerfließen.

So viel iſt gewiß, daß man von jetzt an nicht mehr daran denken konnte, ſich das Bild der Perſon und des Lebens Jeſu aus den einzelnen Erzählungen der Evangelien gleichſam muſiviſch zuſammenzuſetzen, wobei die Frage nur geweſen war, wie die Steinchen zu ordnen, wie die Erzählungen des einen Evangeliſten in die des andern einzufügen, wie insbeſondere Johannes mit ſeinen drei Vorgängern auszugleichen ſei. Jetzt konnte kein einziges evangeliſches Erzählungsſtück mehr ſo wie es war für hiſtoriſch gelten, eines wie das andere mußte erſt in den kritiſchen Schmelztiegel ge-

worfen und zugesehen werden, was nach Ausscheidung der fremden Beimischungen als geschichtliches Gold übrig blieb.

Der Eindruck dieses Verfahrens und seiner Ergebnisse war, wie er es noch immer bei jeder ernstlichen Kritik gewesen ist, daß man sich verarmt, ja beraubt meinte, weil man genöthigt wurde, auf eine Menge blos scheinbarer Besitznummern zu verzichten. Wenn es erlaubt ist, Kleines mit Großem zu vergleichen, so ging es hier auf einem engeren Erkenntnißgebiete, wie auf einem umfassenderen zur Zeit der Kantischen Kritik. Wie reich dünkte sich die alte Wolf'sche Metaphysik, und welchen unbarmherzigen Strich machte durch dieses reiche Inventar von aprioriſchen Erkenntnissen die Kritik der reinen Vernunft. Das wollte man sich nicht gefallen lassen, und wirthschaftete daher mit dem vermeintlichen Reichthum fort, bis der Bankerott vor aller Welt Augen offen lag. Einen schmalen Weg hatte Kant gezeigt, auf welchem die Philosophie zum rechtmäßigen Besitze gesicherter Erkenntnisse gelangen könne: diesen Weg schlugen seine Nachfolger ein, und so weit sie ihm einhielten, fanden sie sich belohnt. Kein Wunder, daß auch das Ergebniß unserer Evangelienkritik der Mehrzahl der Theologen nicht gefallen wollte, daß sie sich von ihrem eingebildeten Reichthum nicht trennen mochte und that, als ob es mit der Kritik nichts auf sich hätte: was von diesem Standpunkt aus über das Leben Jesu geschrieben worden ist, werden wir als Nachzüglerarbeit erkennen, und nur von denen die Sache gefördert finden, die, den redlichen Gewinn suchend, auf dem von der Kritik gewiesenen schmalen Pfade weiter gegangen sind.

8.

Reaction und Vermittlung: Neander, Ebrard, Weiße, Ewald. Neue Ansätze: Keim, Renan.

Recht eigentlich zur Abwehr meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu schrieb Neander sein „Leben Jesu Christi".[1] Schon der letztere Beisatz ist bezeichnend. Dem menschlichen Personennamen wurde der Amts- und Würdename beigefügt; es sollte dem rationellen Zug der bisherigen Behandlungsweise des Lebens Jesu, der sich schon in dieser Benennung kundgegeben und zuletzt zu einem so negativen Ergebniß geführt hatte, ein gläubiges Gegengewicht gegeben werden.

Neander's Leben Jesu Christi hat drei Motto's: aus Athanasius, Pascal und Plato; alle guten Geister der Theologie und Philosophie wurden in dieser letzten Bedrängniß angerufen, nur dasjenige Motto fehlt, das der Geist des Buches selbst und noch dazu ein biblisches gewesen wäre, nämlich der

1) Erste Ausgabe 1837, fünfte 1852.

Spruch Marc. 9, 24: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ In Neander traf der Stoß der Kritik auf einen Widerstand, der durch vielfaches geheimes Einverständniß mit derselben innerlich gebrochen, gleichsam auf eine Festung, deren halbe Besatzung für den Belagerer gewonnen war. Neander's Richtung war wohl im Allgemeinen die gläubige, die in Christus eine absolute Gottesmittheilung an die Menschheit anerkennt, und der Verstandeskritik gegenüber eine gemüthliche: aber theils war er nicht ohne einen Anflug philosophischer Bildung, wenn es auch nur die phantasiemäßige der Naturphilosophie und Romantik war, geblieben, theils hatte er in ausgebreiteten kirchengeschichtlichen Arbeiten nothwendig hin und wieder historische Kritik üben müssen, und ein redlicher Wahrheitssinn, der nur bald gegen gemüthliche Selbsttäuschung, bald auch gegen fromme Parteileidenschaft nicht stark genug war, hielt ihn fern von der rabulistischen Weise Anderer, die, um nur dem Feinde keinen Fuß breit nachzugeben, äußerlich auch an Solchem festhalten, woran sie im Innern keinen Glauben mehr haben. Ein Buch wie Neander's Leben Jesu Christi hienach werden mußte, kann Mitleid einflößen; der Verfasser selbst gesteht in der Vorrede, er fühle wohl, wie es das Gepräge des Zeitalters der Krisis, der Isolirung, der Schmerzen und Wehen, woraus es hervorgegangen, an sich trage.

In seiner Hülflosigkeit lehnt sich Neander, wo es immer angeht, an den „großen Gottesgelehrten“, d. h. an Schleiermacher an; allein welch ein trügliches und leicht die Hand, die sich darauf stützen will, verletzendes Rohr dieser gerade in Betreff des Lebens Jesu ist, haben wir zur Genüge gesehen. Ein Theolog von Neander's empfindsamer Natur und platonisch-romantischer Bildung mußte für sich schon dem johanneischen Evangelium vor den übrigen den Vorzug geben; da er nun aber hierin überdieß den großen Gottesgelehrten, den Mann von sonst so unerbittlicher kritischer Schärfe, auf seiner Seite hat, so glaubt er sich gegen die Zweifel einer zu weit gehenden Kritik um so sicherer. Die Evangelisten insgemein betrachtet Neander zwar als inspirirte Schriftsteller, aber die Inspiration soll theils ihre menschliche Entwicklung nicht aufgehoben, theils sich nur auf den religiösen, nicht auf den historischen Inhalt ihrer Berichte bezogen haben: als ob hier nicht der Natur der Sache nach das Religiöse ganz untrennbar vom Historischen wäre. So ergibt sich ein eklektisches Verfahren, dessen Streben dahin geht, die gröbsten Anstöße, welche die evangelische Geschichte dem heutigen Denken bietet, aus dem Wege zu räumen, um das Uebrige desto gewisser als historisch gegen den Andrang der mythischen Auffassung festhalten zu können. Die Wunder Jesu werden durch Unterscheidung des gewöhnlichen Naturlaufs von einem höheren, wovon sie nur dem ersteren zuwider sein sollen, durch Verweisung auf künftig noch zu entdeckende Naturgesetze, aus denen sie erklärbar sein werden, der modernen Denkweise näher gebracht; die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana als Potenzirung des Wassers zu wein-

artiger Kraft nach Art der Mineralwasser gefaßt, während bei dem Speisungswunder das milde Urtheil Neander's über die natürliche Erklärung zeigt, welchen Fürsprecher diese in seinem eigenen Innern hatte. Dieser ihm selbst verborgene Zug zur natürlichen Wundererklärung verräth sich auch in der bei Neander neben der herrschenden Vorliebe für Johannes hie und da bemerkbaren Schwachheit für den Marcus. Man nennt es seine Anschaulichkeit, was man an Marcus zu loben findet: im Grunde aber ist es die Hinterthüre, die er in den materiellen Mitteln und dem Successiven in seiner Darstellung mancher Wunder einer natürlichen Erklärung derselben offen zu halten scheint.

Durch eine so schwankende Haltung ist der Kritik schon zu viel Boden gegeben, als daß sie noch mit Erfolg abgewehrt werden könnte; der Feind ist in die Thore der Festung eingelassen, und muß sich zuletzt der ganzen bemächtigen. Denn wenn als möglich eingeräumt wird, daß der in historischen Dingen sich selbst überlassene Lucas die Geburt Jesu zu Bethlehem mittelst der Schatzung falsch motivirt haben könne, worin liegt dann die Bürgschaft dafür, daß Jesus überhaupt zu Bethlehem geboren ist? Und wenn an der Geschichte von der Himmelfahrt das Wesentliche nur das sein soll, daß Christus nicht durch den Tod von einem irdischen Dasein zu einem höheren übergegangen sei, woher wissen wir denn das, wenn wir der Erzählung mißtrauen, der zufolge dieser Uebergang vielmehr durch eine Erhebung in den Himmel vermittelt war?

Von dieser Seite kann es als richtige Einsicht betrachtet werden, daß ein Theil der Theologen mit Abwerfung solcher Halbheiten zum Wunder sans phrase zurückgekehrt ist. Entweder man erkennt das Wunder an, oder man erkennt es nicht an; erkennt man es aber an, dann ist es nicht erlaubt, unter den Wundern noch einen Unterschied zu machen, diejenigen zwar gelten zu lassen, die noch eine Analogie mit natürlichen Vorgängen zeigen, die übrigen als magische Wunder abzulehnen; denn jedes Wunder ist magisch, weil es ein unmittelbares Hereingreifen der obersten Ursache in die Reihe der endlichen Ursachen ist, und wenn es mit einem Naturproceß Aehnlichkeit hat, so kann dieß nur eine zufällige äußere Aehnlichkeit sein. Aber freilich, wo diese Aehnlichkeit vorhanden ist, wo es sich um eine Krankenheilung handelt, von der man sich etwa vorstellen mag, sie sei, nur in höherem Grade, dasselbe, was als die natürliche Gewalt des Gemüths über krankhafte Empfindungen und Zustände des Körpers bekannt ist, da kann man sich eher die Täuschung machen, als glaubte man an das Wunder, während man nur ein Natürliches ins Unbestimmte gesteigert sich vorphantasirt. Wo hingegen diese Analogie wegfällt, wie bei der Brodvermehrung, der Wasserverwandlung (nachdem die Olshausen'sche Kategorie des beschleunigten Naturprocesses durch meine Kritik den Theologen verleidet war), da gehört etwas dazu, bis einer in unserer Zeit mit Grund der Wahrheit versichern kann, an ein derartiges

Wunder ohne Weiteres zu glauben. Wenn ein Gfrörer [1]) in Bezug auf die Heilung des Gelähmten am Bethesdateich, oder des entfernten Knaben des königlichen Dieners, erklärte, er sehe sie einfach als Wunder an, so versteht man dieß als einen Schlag ins Gesicht der philosophischen Kritiker, die das Wunder als unmöglich zu erweisen suchten, oder auf den Wirthshaustisch, an dem er perorirte; wie ernst es ihm aber damit war, erhellt aus der Art, wie er andere Wunder ganz im Paulus'schen Geschmack durch natürliche Erklärung bei Seite zu schaffen weiß. Wenn Meyer in seinem Evangelien-Commentar bei den Wundergeschichten in der Regel, nach Bestreitung aller anderen Auffassungen, dabei stehen bleibt, sie als wirkliche Wunder gelten zu lassen, so sehen wir hier das an sich löbliche Bestreben des Exegeten, die Sachen zu nehmen, wie der auszulegende Schriftsteller sie gibt, zur eigenen Urtheilslosigkeit entartet.

Dagegen steht in Ebrard's hieher gehörigen Schriften [2]), die besonders gegen meine kritische Bearbeitung des Lebens Jesu gerichtet waren, die restaurirte Orthodoxie auf dem Standpunkte der Frechheit vor uns. Hier wird kein Fußbreit nachgegeben, keine Milderung des Wunderbegriffs angenommen; die Evangelisten dürfen sich nirgends widersprechen, nirgends irren; die Kritik muß durchweg Unrecht haben, keiner ihrer Gründe wird gelten gelassen; ist sie nicht zu widerlegen, so wird sie doch überschrieen. Während Ebrard mir Frivolität vorwirft, weil ich die Abschiedsreden Jesu bei Johannes (die ich ja aber für unhistorisch halte) gedehnt finde; während er eine Lästerung des Erlösers darin findet, daß ich — nicht an den wirklichen Jesus, nicht einmal an den irgend eines Evangelisten, sondern an den derjenigen Theologen, welche, fälschlich den Johannes mit den drei ersten Evangelisten combinirend, auf das hohepriesterliche Gebet das Zagen in Gethsemane folgen lassen, also an einen blos eingebildeten Jesus, eben um zu zeigen, daß es ein blos eingebildeter sei, gewisse tadelnde Fragen richte: weist er meine und anderer redlichen Kritiker Bedenken gegen die Möglichkeit, daß ein Fisch, während er nach der Angel schnappt, zugleich ein Geldstück im Maule haben solle (Matth. 17, 24—27), durch die Bemerkung ab, der Fisch habe ja im Augenblick, als Petrus ihm sein Maul öffnete, das Geldstück aus dem Magen in die Rachenöffnung speien können. Mit dergleichen Gründen kann es ihrem Urheber unmöglich Ernst sein; er wirft sie mit einer Miene hin, als wollte er sagen: ich weiß wohl, daß sie schlecht sind, aber für euch sind sie gut genug, überhaupt so lange gut genug, als die Kirche Amt und Brod zu geben und wir Konsistorialräthe die Candidaten zu examiniren haben. Durch diese rabbulistische Haltung hat die Ebrard'sche Metakritik das Wahrheits-

1) Geschichte des Urchristenthums (5 Bde., 1838).

2) Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte (erste Auflage 1842, zweite 1850). Olshausen's Bibl. Commentar, I (vierte Auflage, revidirt von Ebrard, 1853).

gefühl aller Besserdenkenden selbst unter den gläubigen Theologen verletzt, und es ist nur ein Beweis, wie gereizt durch den Stoß der Kritik Anfangs auch billige Gemüther waren, wenn ein Bleek über einen Ebrard nach dem Erscheinen seiner wissenschaftlichen Kritik die Hoffnung aussprechen konnte, er werde bei seiner Gesinnung und seinen Gaben bald Vorzügliches für die Kirche des Herrn und die theologische Wissenschaft leisten. Was er für letztere geleistet, davon wissen die Jahrbücher der Wissenschaft schon heute nichts mehr; was aber für die erstere, davon wird die evangelische Kirche der Pfalz freilich noch lange zu sagen wissen.

In ein anderes Verhältniß zu meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu hatte sich Weiße gesetzt. Er war einer der Ersten, die diesem Werk eine vernünftige Beurtheilung widmeten. Bald trat er mit einer eigenen Bearbeitung der evangelischen Geschichte hervor[1]), in welcher er mit mir besonders in der Ueberzeugung von dem unhistorischen Charakter des johanneischen Evangeliums und seiner Unvereinbarkeit mit den übrigen einverstanden war, und die von mir dafür beigebrachten Gründe noch verstärkte. Wie er, weil ihn gleichwohl manches im vierten Evangelium anzog, sich durch die Unterscheidung apostolischer und unapostolischer Bestandtheile in demselben zu helfen suchte, davon wird bald näher die Rede sein. Seine Vorliebe für den Marcus, den gleichzeitig Wilke in einer fleißigen und scharfsinnigen, doch keineswegs überzeugenden Schrift als den Urevangelisten nachzuweisen suchte[2]), hing vielleicht wie bei Neander mit der scheinbar natürlicheren Darstellung gewisser Heilungsgeschichten in diesem Evangelium zusammen. Denn in dieser Beziehung erkannte Weiße, ähnlich wie Hase, bei Jesu eine natürliche, von ihm täglich in Anwendung gebrachte Heilkraft an, weßwegen die öfteren summarischen Angaben der Evangelisten, daß er viele Kranke geheilt habe, gewiß richtig, dagegen die ausführlichen Erzählungen einzelner Wunderthaten bereits ausgemalt und mit manchen unhistorischen Zügen bereichert seien. Als die Quelle dieses Unhistorischen in den evangelischen Wundererzählungen hatte ich für die meisten Fälle die messianischen Erwartungen jener Zeit, wie sie sich insbesondere an alttestamentliche Vorgänge und Aussprüche anschloßen, nachzuweisen gesucht, in einzelnen Fällen jedoch, wie bei dem Wunder des verfluchten Feigenbaums, wohl auch den Mißverstand einer bildlichen Rede Jesu als diese Quelle angenommen. Diese letztere Ableitung hat nun Weiße mit offenbarer Uebertreibung auf alle evangelischen Wundergeschichten ausgedehnt: den Kern derselben sollen überall Gleichnißreden Jesu bilden, die im Wiedererzählen als äußere wunderbare

1) Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet (1838); womit zu vergleichen: Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium (1856).

2) Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien (1838).

Handlungen mißverstanden wurden. Das Hauptwunder der evangelischen Geschichte und den Probierstein für die verschiedenen Ansichten vom Leben Jesu, ja ich möchte sagen vom Christenthum überhaupt, die Auferstehung, faßt Weiße in so weit in Uebereinstimmung mit mir, daß er kein wirkliches Wiederaufleben des Gekreuzigten, weder wunderbares noch natürliches, sondern nur Visionen der Apostel annimmt; damit aber diese nicht als leerer Wahn erscheinen mögen, läßt er sie durch den Geist des abgeschiedenen Meisters, oder, wenn dieß als leidiger Gespensterspuk mißfallen sollte, von Gott selbst unmittelbar in den Seelen der Apostel bewirkt sein. Man sieht hier dieselbe Halbheit, dieselbe Durchkreuzung richtiger kritischer Gedanken durch dilettantische Idiosynkrasien, wie sie den ganzen theologischen Standpunkt Weiße's kennzeichnet und insbesondere seine Bearbeitung der evangelischen Geschichte nur die Bedeutung einer Curiosität hat gewinnen lassen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit Ewald's Geschichte Christi [1]), wie von mir schon an einem andern Orte auseinandergesetzt worden ist.[2]) Seine Ansicht von der Person Jesu und von den Heilungswundern der evangelischen Geschichte ist halb Schleiermacherisch, halb Paulus'isch; von den übrigen Wundern, nur daß es nicht zugestanden wird, die mythische; in Betreff der Auferstehung Jesu enthält Ewald's lange und schwülstige Ausführung kein Körnchen eines Gedankens mehr, als was ich in dem entsprechenden Abschnitt meines Leben Jesu, freilich mit weit weniger Salbung, aber auch mit weit weniger Verworrenheit, darüber vorgetragen habe. Der betäubende Wort- und Phrasenschwall der Ewald'schen Darstellung dieser Dinge gemahnt wie ein Zeichen des letzten Stadiums, in dem sich diese ganze Art von Theologie befindet. Nur in der künstlichen Dämmerung einer überschwenglichen Rednerei kann man sich das Unvermeidliche noch verbergen; sobald vor dem Lichte klaren und bestimmten Denkens die Nebel fallen, steht das Ergebniß der Kritik unverkennbar vor dem Auge da.

Ein paar erfreuliche Ansätze zum Bessern haben uns die letzten Jahre gebracht. Zuerst die gehaltvolle kleine Schrift von Keim über die menschliche Entwicklung Jesu Christi [3]); neuestens das vielbesprochene Buch des Franzosen Ernst Renan über das Leben Jesu.[4]) So verschieden zwei

---

1) Geschichte Christus und seiner Zeit. Der Geschichte des Volks Israel fünfter Band (1855, zweite Ausgabe 1857); womit zu vergleichen die Geschichte des apostolischen Zeitalters, der Geschichte des Volks Israel sechster Band (zweite Ausgabe 1858). Die drei ersten Evangelien übersetzt und erklärt 1850, und die johanneischen Schriften übersetzt und erklärt 1861.

2) Gespräche von Ulrich v. Hutten, Vorrede, S. XXXVIII—XLIV.

3) Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, akademische Antrittsrede von Dr. Th. Keim (1861). Womit zu vergleichen die Anzeige der Schrift von Renan in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung, 1863, Nr. 258—260.

4) Vie de Jésus, par Ernest Renan (1863).

Schriften sein müssen, von denen die eine nur einen andeutenden Entwurf, die andere ein ausgeführtes farbenreiches Gemälde gibt, die eine ebenso deutsch-theologisch, wie die andere französisch-weltmännisch gehalten ist, so haben sie doch einen wichtigen Grundzug gemein, und selbst ihre Gegensätze fordern zur Vergleichung auf. Der gemeinsame Grundzug ist, was der Verfasser der ersteren Schrift als die Eigenthümlichkeit seiner Arbeit bezeichnet, dann aber als Beurtheiler der andern auch dieser zuerkennt, das Bestreben, mit der menschlichen Entwicklung Jesu vollen Ernst zu machen, auch an seinem Leben die geschichtliche, psychologische Auffassungsweise in aller Strenge durchzuführen. Richtig erkennt Keim, daß auf eine solche Betrachtung der Person und des Lebens Jesu der ganze Bildungsgang unserer Zeit hindränge, daß auch das allgemeine Bewußtsein nur noch einer solchen Geschichte rechten Glauben schenke, deren Potenzen es in sich selbst, in der gemeinsamen Anlage der menschlichen Natur wiederfinde. Ob es aber an dem ist, was er gleichfalls rühmt, daß sich diese Auffassung jetzt mehr oder minder bewußt in der ganzen Theologie vollziehe, ja, ob sie auch nur bei Keim sich vollzogen hat und vollziehen kann, ist eine andere Frage.

Zwar Eine Einsicht hat er, die hiezu vor Allem unerläßlich und um so höher anzuschlagen ist, je seltener sie sich außerhalb des Kreises der im engeren Sinne kritischen Schule findet, daß nämlich von einer menschlichen Auffassung der Person Jesu, von der Nachweisung eines inneren Entwicklungsgangs in seinem Leben keine Rede sein kann, so lange das vierte Evangelium als historische Quelle betrachtet, den drei ersten vorgezogen, oder auch nur gleichgestellt wird. Damit hat Keim einen großen Vorsprung vor den gewöhnlichen Bearbeitern des Lebens Jesu, auch vor Renan, gewonnen, der zwar von den johanneischen Christus-Reden die Einsicht ausspricht, Niemand werde ein Leben Jesu, das einen Sinn habe, zu Stande bringen, der auf dieselben Rücksicht nehme, dabei aber den Erzählungen desselben Evangeliums sogar eine höhere Glaubwürdigkeit als denen der übrigen zuerkennt. Ist hierin der deutsche Theologe dem Franzosen überlegen, der die deutschen Forschungen über diese Gegenstände nur so weit sie in's Französische übersetzt sind, genauer zu kennen scheint, so geht er freilich, wie wir finden werden, auf der andern Seite zu weit, wenn er von apostolischem Ursprung und einheitlichem Charakter des ersten Evangeliums spricht, und an der Hand dieses Evangeliums und seiner Anordnung die allmählige innere Entwicklung Jesu nachweisen zu können glaubt.

Entschieden aber wendet sich das Verhältniß zum Vortheil des Franzosen auf einem andern Punkte, wo er dem Deutschen entgegensteht. Dieser tadelt an jenem, daß bei ihm Jesus immer nur als einer, wenn auch der Erste, unter mehreren, nie als der Einzige erscheine, an dessen Vermittlung die ganze Menschheit gewiesen sei; wogegen er seinerseits jede Auffassung Christi von sich weist, die etwa nur ein Individuum als organisches Pro-

duct der menschlichen Gattung herausbringe, da Christus vielmehr hoch über der thatsächlichen Menschheit, auch über ihren höchsten Helden, im Schooße des lebendigen Gottes, seines Vaters, begriffen werden müsse. Schon die überschwengliche Ausdrucksweise verräth hier die „pectorale Färbung", die Keim für seine Arbeit ausdrücklich in Anspruch nimmt; d. h. er zeigt sich mit Wissen und Willen in der christlich-theologischen Illusion befangen, und glaubt dabei dennoch den Anforderungen der Wissenschaft genügen zu können. Aber kein wirklicher Mensch ist ein Einziger, sondern jeder gehört, wenn auch vielleicht als relativ Erster, zu einer Klasse; und keiner steht in seiner Klasse so hoch, daß er nicht von einem Andern ergänzt würde. Daß Jesus, wenn er als Einziger gefaßt wird, doch zugleich als Mensch im vollen Sinne gefaßt werden könne, werden wir erst dann glauben, wenn man uns in der wirklichen Geschichte in irgend einem Fache einen solchen Einzigen nachweist, oder wenn man uns begreiflich macht, warum es nur im Felde der Religion einen solchen Einzigen geben könne. Hier wird derjenige, der sich innerhalb der Gränzen des wahrhaft Menschlichen halten will, niemals weiter kommen als das französische Weltkind, wenn es von Jesu die ächte Religion in der Menschheit nur so datirt, wie von Sokrates die Philosophie, von Aristoteles die Wissenschaft überhaupt, nämlich so, daß einzelne Ansätze schon vorher, bedeutende Fortschritte auch nachher noch gemacht worden sind und möglich bleiben, unbeschadet der ausgezeichneten Stellung jedoch, die jenen großen Anfängern und Begründern in ihrem Fache zukommt.

Daß es eine Täuschung ist, zu meinen, es lasse sich mit der vollen Menschheit Jesu Ernst machen, wenn er dabei ein einziges über der „factischen Menschheit" stehendes Wesen bleiben soll, würde sich zwar ungleich bestimmter herausstellen, wenn Keim das Leben Jesu im Einzelnen durchzuarbeiten unternommen würde; doch zeigt es sich auch schon in seinem Entwurfe deutlich genug. So sehr man sich des freien Blicks und feinen Sinns erfreuen muß, womit er in den Einsichten und Ueberzeugungen Jesu das allmählige Werden und Wachsen, das Bedingtsein von umgebenden Zeitvorstellungen wie von eigener Beobachtung und Erfahrung, in der großen That seines Lebens das Ergebniß einer Reihe innerer Kämpfe nachweist, so wenig weiß man auf der andern Seite, was man davon denken soll, wenn er zur Erweckung des Messiasbewußtseins in Jesu „vielleicht auch die Wunder seiner Kindheit" mitwirken läßt, oder, wenn er, nachdem er für die Heilungswunder Jesu eine psychologische Erklärung zulässig gefunden, von den übrigen, „den seltener erzählten reinen Naturwundern", zwar die größere Schwierigkeit zugesteht, doch mit dem Beisatz, daß auch über sie in der Wissenschaft absolut noch nichts entschieden sei. Ich weiß, man kann den Beweis, den man hier von der Wissenschaft fordert, so fassen, daß man sagen kann, sie habe ihn noch nicht geleistet; in der That jedoch wäre durch Wun-

der, wie die Brodvermehrung, die Wasserverwandlung, das Seewandeln, sie als wirkliche Facta angenommen, die Naturwissenschaft in ihren ersten Grundlagen aufgehoben. Und wenn Jesu, neben der allmählig sich näher bestimmenden Vorahnung seines Leidens und Todes, seine Auferstehung „stets gewiß", und doch auch dieses Vorherwissen kein schlechthin übernatürliches gewesen sein soll, so können wir uns von der Auferstehung als übernatürlichem Ereigniß nur ein eben solches Vorherwissen, von einem so unberechenbaren Zufall aber, wie sie als natürliches Ereigniß gewesen sein müßte, kein natürliches Vorherwissen denken. Wie freilich Keim die Auferstehung Jesu fasse, hat er uns nicht gesagt. Da er von Visionen, worauf Renan hindeutet, nichts wissen will, das schlechthin Uebernatürliche aber aus dem Leben Jesu schon vorher verwiesen hat, so scheint ihm nur das Wiedererwachen aus einem Scheintod übrig zu bleiben. Damit würde er der Schleiermacher'schen Christologie am Schlusse recht auffallend seinen Tribut bezahlen, über die er zu einer geschichtlichern Fassung der Person Jesu hinausstrebte, deren Bann man aber nicht eher entkommt, als bis man sich der Voraussetzung entschlägt, als könnte ein Geschichtliches zugleich urbildlich, ein Uebernatürliches natürlich, ein Individuum zugleich wirklicher Mensch sein und doch über der ganzen wirklichen Menschheit stehen.

II. Die Evangelien als Quellen des Lebens Jesu.

A. Die äußeren Zeugnisse über den Ursprung und das Alter der Evangelien.

9.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Es ist gesagt und an einer Reihe bisheriger Versuche anschaulich gemacht worden, daß, so lange die Evangelien als geschichtliche Quellen im strengen Sinne gefaßt werden, eine geschichtliche Ansicht von dem Leben Jesu unmöglich ist. Allein müssen sie denn nicht so gefaßt werden? Spricht nicht eine anderthalbtausendjährige kirchliche Ueberlieferung, sprechen nicht die ältesten, an die apostolische Zeit hinanreichenden Zeugnisse dafür, daß sie theils von vertrauten Augenzeugen des Lebens Jesu, theils von Schülern und Begleitern dieser Augenzeugen verfaßt sind? Nun wäre zwar mit dem Einen noch nicht auch das Andere bewiesen, da auch ein Augenzeuge einen unhistorischen Bericht geben kann, sei es, daß sein Zweck kein geschichtlicher ist, oder daß Befangenheit und Vorurtheil ihn die Dinge anders ansehen lassen, als sie in der Wirklichkeit lagen; doch wollen wir hievon vorerst absehen und die Zeugnisse für das Alter und den Ursprung unserer Evangelien einer Prüfung unterwerfen.

Da müssen wir uns aber vor Allem darüber verständigen, was wir unter einem Zeugniß für die Abkunft einer Schrift von einem gewissen Verfasser uns zu denken haben. Zunächst pflegen wir in dieser Hinsicht auf das eigene Zeugniß der Schrift zu achten und sie demjenigen Verfasser beizulegen, dessen Namen sie auf dem Titel trägt. Doch thun wir dieß nur bis auf Weiteres; sobald uns ein Grund aufstößt, der uns die Abkunft der Schrift von diesem Verfasser zweifelhaft macht, so erinnern wir uns, wie oft es schon vorgekommen ist, daß Schriften unter falschem Namen in die Welt geschickt worden sind, oder daß einer namenlos erschienenen in der

Folge ein Verfasser beigelegt worden ist, der es nicht war, und wir sehen uns daher nach weiteren Zeugnissen um. Wenn eine Schrift unter dem Namen eines noch lebenden Verfassers erscheint, so halten wir als Beweis, daß sie wirklich von ihm ist, in der Regel für hinreichend, daß dieß von keiner Seite widersprochen wird; denn wäre sie ihm unterschoben, denken wir, würde er selbst protestiren, hätte er sich aber eine fremde Arbeit angemaßt, würden dieß Andere thun. Wird indeß schon hiebei vorausgesetzt, was nicht nothwendig jedesmal zutreffen muß, daß beide Theile von dem Dasein der Schrift Kenntniß haben konnten, so wird, wenn es sich um einen Verstorbenen handelt, die Sache noch verwickelter. Kommt nach seinem Tode eine Schrift unter seinem Namen heraus, die doch nicht von ihm ist, so kann er nicht mehr protestiren, und ob Andere dazu sich bewogen und im Stande finden werden, hängt vom Zufall ab. Die Schrift kann mit dem, was wir sonst von einem solchen Manne wissen, mehr oder weniger zusammenstimmen, ihre Aechtheit folglich aus inneren Gründen mehr oder weniger wahrscheinlich sein; aber ein sicheres Zeugniß dafür hätten wir, falls seine eigene Handschrift nicht mehr zu produciren ist, nur dann, wenn entweder in Briefen oder sonstigen Aufzeichnungen des Verstorbenen sich bestimmte Hinweisungen auf dieselbe, als seine Arbeit, fänden, oder wenn ein Bekannter des Verfassers die Erklärung abgäbe, er wisse, daß dieser eine solche Schrift unter der Feder gehabt und vollendet habe; wobei indeß die Aechtheit jener Aufzeichnungen schon für sich feststehen, der Bekannte aber ein notorisch zuverläßiger Mann sein und kein denkbares Interesse haben müßte, in der Sache ein falsches Zeugniß abzulegen.

Ist uns eine Schrift aus alten Zeiten unter einem gewissen Namen überliefert, so bleibt die Sache im Wesentlichen die gleiche. Ihre Aechtheit ist nur dann sicher bezeugt, wenn entweder in unzweifelhaft ächten Aufzeichnungen des Verfassers selbst, oder in ächten Schriften von Zeitgenossen, und zwar müssen dieß solche sein, die etwas Sicheres darüber wissen konnten, von der fraglichen Schrift als einem Werke dieses Mannes die Rede ist. So spricht z. B. Cicero von seinen verschiedenen Schriften verschiedentlich in seinen Briefen, von Cäsar's Commentarien in seinem Brutus [1]; Virgil, Horaz und Ovid von ihren früheren Dichtungen in den späteren; der jüngere Plinius gibt in einem seiner Briefe seinem Freunde Tacitus die erbetene Auskunft über einen Punkt, den dieser in seinen Historien, die er damals in der Arbeit hatte, behandeln wollte [2]), und in einem andern Briefe zählt derselbe Plinius die einzelnen Schriften seines Oheims, des ältern Plinius, zum Theil mit Angabe ihrer Eintheilung und Einrichtung auf. [3])

1) C. 75.
2) Epist., L. VI, 16; vgl. 20.
3) L. III, 5.

Das Letztere ist nöthig und die Beschreibung der Schrift muß schon eine genaue sein, um den Beweis der Aechtheit vollständig zu machen; denn es könnte ja die ächte Schrift, von der der Verfasser oder sein Bekannter spräche, verloren gegangen und eine andere später unterschoben worden sein. Nur wenn ein nahe stehender Zeitgenosse aus der Schrift eines Andern, von der er spricht, zugleich Stellen anführt, die wir noch jetzt darin lesen, wie dieß z. B. der genannte Plinius mit einem Martialischen Epigramme thut [1]), erreicht das Zeugniß denjenigen Grad von Zuverläßigkeit, der in solchen Dingen erreichbar ist. Wie es aber kein vollgültiges Zeugniß heißen kann, wenn ein gleichzeitiger oder wenig späterer Schriftsteller von einem andern zwar aussagt, daß er eine Schrift eines gewissen Titels und Inhalts geschrieben habe, ohne doch etwas daraus anzuführen, das wir in der jetzt unter diesem Namen vorhandenen Schrift finden, so ist das Zeugniß noch viel weniger in dem umgekehrten Falle für vollständig zu achten, wenn ein Schriftsteller zwar sich der gleichen Worte wie ein anderer bedient, ohne jedoch zu sagen, daß er sie von einem andern, oder doch nicht, von wem er sie entlehnt habe. Denn hier bleibt ja mindestens die doppelte Möglichkeit, daß der eine Schriftsteller die Redensart nicht aus der Schrift des andern, sondern beide sie aus einer gemeinschaftlichen Quelle geschöpft haben; oder daß es eine zu einer gewissen Zeit und in gewissen Kreisen gebräuchliche Phrase sei, deren sich beide unabhängig von einer schriftlichen Quelle bedienten.

Hieraus erhellt schon, daß der Natur der Sache nach selten das äußere Zeugniß für eine Schrift so zwingend sein wird, daß es nicht der Unterstützung durch innere Gründe, die aus der Zusammenstimmung der Schrift mit der Zeit, den Verhältnissen und Eigenschaften des angeblichen Verfassers hergenommen sind, bedürfte, und daß es, wo diese inneren Gründe entschieden widerstreiten, hinreichend wäre, auch gegen dieselben die Aechtheit der Schrift uns zu verbürgen. Es lassen sich schlagende Beispiele anführen, wie die scheinbar glänzendste äußere Bezeugung sich hinterher als trüglich erwiesen und nicht hat verhindern können, daß die so bezeugte Schrift dem angeblichen Verfasser abgesprochen werden mußte. So erschien, um ein Beispiel aus meiner eigenen Praxis anzuführen, zur Ostermesse 1591 ein Gedicht in deutschen Reimen mit dem Titel: „Vom Leben, Reisen u. s. w. des großen St. Christoffels, beschrieben durch den wohlgelehrten Herrn Nicodemum Frischlinum", der wenige Monate vorher durch den bekannten unglücklichen Sturz um's Leben gekommen war. Sein Gegner Crusius bezeichnete in dem Tagebuche seiner Händel mit Frischlin das Gedicht als das Rabengekrächz, nicht Schwanengesang, vor dessen Untergang; er that

1) III, 21. Vgl. Martial. Epigr., X, 13.

dieß freilich auf die Ankündigung des Schriftchens hin, also ehe er es gelesen hatte; aber es findet sich kein späterer Beisatz, dergleichen das noch handschriftlich vorhandene Tagebuch sonst manche enthält, daß ihm nach Ansicht des Gedichts dessen Frischlinische Abkunft zweifelhaft geworden wäre. Und wollte man sagen, dem über das Grab hinaus unversöhnlichen Crusius habe es schon recht sein können, daß eine so gehässige Satire seinem Todfeinde, wenn auch fälschlich, zugeschrieben wurde: so hat auch der Bruder Frischlin's, der sein Andenken in einer eigenen Schrift in Schutz nahm, nirgends ein Wort dagegen gesagt. So hat denn das Gedicht vom großen Christoffel bis auf die neueste Zeit herab für ein Frischlinisches posthumum gegolten und wird in den deutschen Literaturgeschichten unter den Werken Frischlin's aufgeführt. Mir, als Biographen des unglücklichen Dichters, war zwar das Stillschweigen über diese Arbeit in seinen zahlreich vor mir liegenden Briefen, besonders auch aus seiner letzten Kerkerzeit, auffallend; doch wagte ich, da das Gedicht im Ganzen nicht übel mit Frischlin's Art zusammenstimmte, auf jenes Stillschweigen allein hin nicht, ihm dasselbe abzusprechen. Nun fand aber vor zwei Jahren ein hessischer Geistlicher in dem Archiv zu Darmstadt eine Reihe von Actenstücken, die es außer Zweifel setzen, daß der Verfasser des Gedichts vielmehr ein Hanauisch-Isenburgischer Pfarrer Namens Schönwaldt, und Frischlin lediglich derjenige war, der es in den Druck gegeben und vielleicht da und dort überarbeitet hatte. [1])

Auf ein anderes ähnliches Beispiel haben sich auch schon Andere in gleicher Absicht berufen. Wenige Tage nach der Hinrichtung Carl's I. von England erschien unter dem Titel: Königsbild [2]), eine Denkschrift, welche der König während seiner Gefangenschaft zu seiner Vertheidigung verfaßt haben sollte; sie wurde von der Masse des Publikums in gutem Glauben und mit Begeisterung aufgenommen, mit der Zeit in etwa fünfzig Auflagen gedruckt, und hat hauptsächlich dazu beigetragen, dem hingerichteten König bei dem englischen Volke den Ehrentitel des Märtyrers zu verschaffen. Noch im gleichen Jahr 1649 zog der große Milton die Aechtheit des royalistischen Machwerks in Zweifel, von dem heute für ausgemacht gilt, daß ein Bischof von Exeter sein Verfasser war; aber noch am Ende des Jahrhunderts wurde es dem Deisten Toland von seinen Landsleuten sehr übel genommen, daß er in einer Biographie Milton's dessen Zweifeln gegen die Aechtheit jener Denkschrift beigetreten war. Freilich that er es mit Seitenblicken, die neben dem Royalismus auch gegen die Orthodoxie der Engländer

1) Vgl. die Abhandlung: Ueber Entstehung und Verfasser des dem Dr. Nicodemus Frischlin zugeschriebenen Gedichts von St. Christoffel. Von W. Nebel, Pfarrer in Dreieichenhain. In dem Anzeiger für Kunde deutscher Vorzeit, 1861, Nr. 10 u. 11.

2) Εἰκὼν βασιλική.

anstießen, die aber eben der Grund sind, warum wir aus manchen andern gerade dieses Beispiel hier ausgewählt haben. „Wenn ich ernstlich erwäge, bemerkte nämlich Toland zu jener Unterschiebungsgeschichte, wie alles dieß in unserer Mitte sich zugetragen hat, binnen vierzig Jahren, in einer Zeit großer Gelehrsamkeit und Bildung, wo beide Parteien so genau über ihre gegenseitigen Handlungen wachten, so kann ich mich nicht länger wundern, wie so viele unterschobene Schriften unter dem Namen Christi, seiner Apostel und anderer großen Personen haben veröffentlicht werden können in den christlichen Urzeiten, wo es von so großer Bedeutung war, daß dieselben Glauben fanden, wo die Betrügereien auf allen Seiten zu häufig waren, als daß man einander hätte Vorwürfe darüber machen können, während zugleich der Verkehr bei weitem noch nicht so allgemein wie jetzt, und die ganze Erde von Aberglauben bedeckt war. Eher glaube ich, daß die Unächtheit einiger weiteren Bücher noch unentdeckt geblieben ist, vermöge der Entfernung der Zeiten, des Todes der betreffenden Personen und des Unterganges aller Denkmäler, die uns über die Wahrheit belehren könnten; zumal in Erwägung, wie gefährlich es jederzeit für die schwächere Partei gewesen ist, die Ränke ihrer Gegner aufzudecken, mochten sie auch noch so plump sein, und wie die herrschende Partei streng verordnete, daß alle Bücher, die ihr Anstoß gaben, verbrannt oder auf eine andere Art unterdrückt werden sollten.“ [1])

Dieser Schluß des Deisten, daß, wenn in so hellen und kritischen Zeiten, wie die damaligen, eine Fälschung der Art möglich gewesen, Aehnliches in so dunkeln und unkritischen Zeiten, wie die der Entstehung des Christenthums waren, noch weit leichter habe vorkommen können, ist in der That vollkommen begründet. Gerade die nächsten Jahrhunderte vor und nach Christi Geburt waren die eigentliche Blüthezeit solcher Unterschiebungen, und gerade die ältesten Christen, und zwar nicht blos ungebildete, sondern die gelehrtesten Kirchenväter nicht ausgenommen, die leichtgläubigsten in Anerkennung solcher offenbar untergeschobenen Schriften. [2]) So beruft sich der Verfasser des in unserem Kanon befindlichen Briefs Judä (V. 14) auf eine Weissagung des Henoch, des siebenten Erzvaters von Adam an, die wir in dem apokryphischen Buche Henoch lesen; er glaubte also, wie später Tertullian und andere Kirchenväter, in diesem Machwerke, das frühestens dem letzten vorchristlichen Jahrhundert angehört, einer schwachen Nachahmung insbesondere des Buchs Daniel, die wirklichen Weissagungen des Vaters von Methusalah und Urgroßvaters von Noah zu finden. Im zweiten Jahrhundert

1) Vgl. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 201.

2) Besonders lehrreich ist hierüber die Abhandlung (von Zeller) über die Tübinger historische Schule, in v. Sybel's Histor. Zeitschrift, IV, 90 fg.

vor Chriſtus hatte ein alexandriniſcher Jude, Ariſtobul [1]), um das Judenthum der griechiſchen Welt durch ihre eigenen Auctoritäten zu empfehlen, angebliche Verſe der älteſten griechiſchen Dichter zuſammengetragen, beziehungsweiſe ſelbſt gemacht, worin dieſe ſich nicht blos im Sinne des Monotheismus, ſondern auch für ganz ſpeciell jüdiſche Religionsſatzungen ausſprachen. Wir finden jetzt die Frechheit kaum begreiflich, mit welcher der Jude im Stande war, den Orpheus von Abraham, Moſes und den zehn Geboten, den Homer von der Vollendung der Schöpfung am ſiebenten Tage und der Heiligung des Sabbats reden zu laſſen; allein Ariſtobul kannte ſeine Leute beſſer: nicht nur ohnehin die Eitelkeit ſeiner Volksgenoſſen kam ihm gläubig entgegen, ſondern auch gelehrte chriſtliche Kirchenväter, wie Clemens von Alexandrien und Euſebius, berufen ſich in vollem Glauben auf die von ihm geſchmiedeten Beweisſtellen.

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den ſibylliniſchen Weiſſagungen, einer Sammlung von Orakeln, die, vom zweiten Jahrhundert vor bis in das dritte nach Chriſtus, jenem fabelhaften Namen unterſchoben, von den Kirchenvätern als ächte Sprüche jener heidniſchen Seherinnen, der Zeitgenoſſinnen des trojaniſchen Kriegs, des Königs Tarquinius Priscus u. ſ. f. gebraucht wurden. [2]) Die Sibylle weiß nicht nur von der Schlange im Paradies und dem Thurmbau zu Babel, ſondern ſie ſagt auch die Lebensſchickſale und Wunder Jeſu, ſeine Krankenheilungen und Todtenerweckungen, die Speiſung der fünftauſend und das Wandeln auf dem See, die Dornenkrone und die Tränkung mit Eſſig und Galle, den Kreuzestod und die Auferſtehung nach drei Tagen, auf's Genaueſte voraus, ja ſie gibt in den Anfangsbuchſtaben einer Reihe von Verſen die Buchſtaben des vollen Namens und Titels Chriſti: ohne daß dieß Alles den Kirchenvätern, die es anführen, über die wahre Beſchaffenheit der Sache die Augen geöffnet hätte. Schon Celſus ſprach von Verfälſchung der Sibyllenorakel, aber Origenes [3]) verlangte die Vorweiſung der unverfälſchten Exemplare, und Lactantius [4]) berief ſich gegen den Vorwurf chriſtlicher Unterſchiebung auf Varro und Cicero, die, vor Chriſti Geburt ſchon geſtorben, von der Erythräiſchen und anderen Sibyllen ſprechen (aber freilich von den Weiſſagungen auf Chriſtus, um die es ſich handelt, noch nichts wiſſen).

Wie an der Erdichtung ſibylliniſcher Orakel neben den Juden auch die Chriſten betheiligt waren, ſo ſahen ſich die Letzteren im Streite mit den

1) Ueber ihn vgl. Gfrörer, Philo und die alexandriniſche Theoſophie, II, 71 fg. Zeller, Die Philoſophie der Griechen, III, 2, S. 573 fg.

2) Vgl. Friedlieb, Die ſibylliniſchen Weiſſagungen (1852), die Einleitung.

3) Contra Cels., V, 61.

4) Div. Instit., IV, 15, 26 fg.

Ersteren bald auch veranlaßt, die griechische Uebersetzung des Alten Testaments zu fälschen, um Beweisstellen gegen die Juden zu gewinnen. Man brachte durch Zusätze das Kreuz Christi in die Psalmen, seine Höllenfahrt in den Jeremias hinein, und wenn die Juden einwandten, daß diese Stellen in ihrem Text nicht zu finden seien, daß folglich die Christen sie eingeschwärzt haben müssen, so hatten die Kirchenväter die Stirne oder den guten Glauben, umgekehrt die Juden zu beschuldigen, sie haben die Stellen aus ihren Bibeln betrüglicherweise ausgemerzt. [1]) Daß Jesus der auf ihn bezogenen Weissagung des Micha gemäß in Bethlehem geboren sei, war natürlich den ältesten Christen sehr wichtig; um dieß nun auch den Römern glaublich zu machen, berief sich Justin [2]) auf die Schatzungstabellen, die Quirinus, ihr erster Landpfleger in Judäa, habe fertigen lassen. Nun war aber Quirinus niemals Landpfleger von Judäa, sondern Präses von Syrien gewesen, und hatte als solcher zwar eine Schatzung in Judäa vorgenommen, aber erst neun Jahre nach der Zeit, in welche den Evangelien und auch dem Justin zufolge die Geburt Jesu fällt; von ihm konnten daher keine Schatzungstabellen existiren, worin der Sohn der Maria vorkam, oder wenn solche existirten, so wird es damit die gleiche Bewandtniß gehabt haben, wie mit den Acta Pilati, auf welche sich derselbe Justin in Betreff der näheren Umstände bei der Kreuzigung Christi beruft. [3]) Von diesen angeblichen Pilatus-Acten nämlich, die wir jetzt umgearbeitet im Evangelium Nicodemi lesen, wissen wir, daß sie das Machwerk eines Christen waren, der eine im Wesentlichen aus unseren Evangelien gezogene und mit allerhand Fabeln ausgeschmückte Erzählung von der Verurtheilung, dem Tod und der Auferstehung Jesu in das Gewand eines Berichts von Pilatus an den Kaiser Tiberius gekleidet hatte, um die Sache für die Widersacher desto glaublicher und andringlicher zu machen.

Ein besonders schlagendes Beispiel davon, wie jenen Zeiten Alles für ächt galt, was sie erbaute, ist der Briefwechsel Christi mit dem König Abgarus von Edessa, den uns Eusebius als Ausbeute aus dem edessenischen Archiv in einer von ihm gefertigten Uebersetzung aus dem syrischen Original mittheilt. [4]) Abgarus, ein kleiner Dynast jenseit des Euphrat, war, so wird erzählt, an einem unheilbaren Uebel erkrankt. Wie er nun von den wunderbaren Heilungen hörte, die Jesus in Jerusalem verrichtete, sandte er den Eilboten Ananias dahin mit einem Briefe, worin er Jesum, den er jenen Thaten nach, schreibt er, entweder für Gott selbst oder für dessen

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Die alttestamentlichen Citate Justin's, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1850, S. 390 fg.

2) Apol., I, 34. Vgl. Tertull. adv. Marcion., IV, 7, 19.

3) Apol., I, 35.

4) Kirchengeschichte, I, 13.

Sohn halten müſſe, erſuchte, ſich zu ihm zu bemühen, um ihn zu heilen, und, wenn er wolle, bei ihm in Sicherheit vor den Nachſtellungen der Juden zu leben. Darauf habe denn Jeſus dem Fürſten durch den Ueberbringer Folgendes zurückgeſchrieben: „Selig biſt du, der du an mich glaubſt, ohne mich geſehen zu haben. Denn es iſt von mir geſchrieben, daß die mich ſehen, nicht an mich glauben werden, damit die, welche mich nicht ſehen, glauben und ſelig werden mögen. Was nun aber dein Geſuch, zu dir zu kommen, betrifft, ſo muß ich erſt Alles, um deſſentwillen ich geſandt bin, hier erfüllen, und nachdem ich es erfüllt, ſodann aufgenommen werden zu dem, der mich geſandt hat. Und wenn ich aufgenommen ſein werde, will ich dir einen meiner Jünger ſenden, daß er dein Uebel heile und Leben und Seligkeit dir und denen bei dir mittheile." Daß das Chriſtenthum ſchon im zweiten Jahrhundert in Edeſſa Wurzel faßte, wiſſen wir, und erklären uns daher leicht, wie dieß unhiſtoriſch bis in die Zeit Jeſu ſelbſt zurückdatirt werden mochte; aber Euſebius hatte an der Aechtheit eines ſo offenbar und noch dazu ſo ſchlecht fingirten Documents (es läßt ja Chriſtum ſich auf die Stellen Joh. 9, 39. 20, 29, als etwas bereits Geſchriebenes berufen) keinen Zweifel, und dieſer Euſebius, der erſte Geſchichtſchreiber der chriſtlichen Kirche, iſt eine der Hauptauctoritäten, auf deren Angaben der Glaube an die Aechtheit der Evangelien beruht.

10.

Die älteſten Zeugniſſe für die drei erſten Evangelien.

Gehen wir nach dieſen allgemeinen Vorbemerkungen, welche vorauszuſchicken unerläßlich war, zu den älteſten Zeugniſſen für das Daſein und die Aechtheit unſerer Evangelien über [1]), ſo ſteht ſoviel feſt, daß wir gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Chriſtus dieſelben vier Evangelien, die wir noch jetzt haben, in der Kirche anerkannt und von den drei hervorragenden Kirchenlehrern Irenäus in Gallien, Clemens in Alexandrien und Tertullian in Karthago als Schriften der Apoſtel und Apoſtelſchüler, deren Namen ſie tragen, vielfach citirt finden. Zwar war noch immer eine ziemliche Anzahl weiterer Evangelien in Umlauf, es gab ein Evangelium der Hebräer und der Aegyptier, des Petrus, des Bartholomäus, des Thomas, des Matthias, auch der zwölf Apoſtel, die nicht blos ketzeriſche Parteien gebrauchten, ſondern auf die ſich mitunter auch rechtgläubige Kirchenlehrer noch beriefen; doch als die eigentlich zuverläſſigen Grundlagen des Chriſtenglaubens wurden um jene Zeit und fortan jene vier betrachtet.

1) Hiezu vgl. beſonders Köſtlin, Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien (1853) und Hilgenfeld, Kanon und Kritik des Neuen Teſtaments (1863).

Fragen wir, warum gerade nur diese vier, nicht mehr und nicht weniger, so antwortet uns Irenäus [1]): das Evangelium ist die Säule der Kirche, die Kirche ist in der ganzen Welt verbreitet, die Welt hat vier Gegenden: so ist es schicklich, daß es auch vier Evangelien gibt. Ferner: das Evangelium ist der göttliche Lebenshauch oder Lebenswind für die Menschen, nun gibt es auf Erden vier Hauptwinde, also auch vier Evangelien. Oder: das weltschaffende Wort thront auf den Cherubim, die Cherubim haben vier Gestalten, also hat uns das Wort auch ein viergestaltiges Evangelium gegeben. Diese seltsame Beweisführung ist nun zwar nicht so zu verstehen, als wären die angegebenen Umstände der Grund gewesen, warum Irenäus nicht mehr und nicht weniger Evangelien annahm; vielmehr hatten sich diese vier eben damals in den Kreisen der nach Glaubenseinheit strebenden katholischen Kirche in vorzüglichen Credit gesetzt, und dieses gegebene Verhältniß suchte sich Irenäus im Geiste seiner Zeit zurechtzulegen: der sich aber eben in dieser Auseinandersetzung als ein dem Geiste unserer Zeit, dem Geiste verständiger Kritik, vollkommen fremder zu erkennen gibt.

Doch auch hievon abgesehen, kann uns ein Zeugniß, das um ein Jahrhundert von der Zeit absteht, bis zu welcher herab die angeblichen Verfasser jener Schriften möglicherweise noch gelebt haben können, nicht befriedigen, sondern wir müssen uns nach älteren Urkunden für die Abkunft unserer Evangelien umsehen. Hiebei wird es unerläßlich sein, nicht blos die drei ersten Evangelien von dem vierten zu trennen, sondern auch von jenen vorerst jedes einzelne für sich vorzunehmen.

Was für's Erste das Matthäus-Evangelium betrifft, so hat uns Eusebius von Papias, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Bischof von Hierapolis in Phrygien war und die Ueberlieferungen von den Aposteln aus dem Munde der Kirchenältesten fleißig sammelte, folgendes Zeugniß aufbehalten [2]): „Matthäus schrieb in hebräischer Sprache die Sprüche (des Herrn) auf, es verdolmetschte sie aber ein Jeder, so gut er konnte." Daß Matthäus sein Evangelium hebräisch, d. h. in der damaligen aramäischen Landessprache, geschrieben, wird von den späteren Kirchenlehrern mit dem sich von selbst ergebenden Beisatze, daß er es für die Christen in Palästina gethan habe, wiederholt, und von Eusebius näher dahin bestimmt, Matthäus habe es gethan, als er von den Hebräern zu Andern gehen wollte, um jenen seine persönliche Gegenwart durch eine Schrift zu ersetzen [3]); Hieronymus aber fügt bei: wer dieses hebräisch geschriebene Evangelium später in's Griechische übertragen habe, wisse man nicht. [4]) Allgemein ver-

1) Adv. haeres., III, 11, 8.
2) Kirchengeschichte, III, 39, 16.
3) Kirchengeschichte, III, 24, 6.
4) De vir. illustr., 3.

stand man also unter der Schrift, welche Papias dem Matthäus beimißt, das Original unseres jetzigen Matthäus-Evangeliums, und betrachtete dieses als eine von unbekannter Hand gefertigte Uebersetzung desselben in's Griechische. Dabei befremdet es, daß Papias in der angeführten Stelle, die wahrscheinlich allen übrigen Nachrichten zum Grunde liegt, nur von Sprüchen [1]) redet, die Matthäus aufgeschrieben; und so hat ihn denn Schleiermacher beim Worte genommen, und die hebräische Schrift des Matthäus nicht von einem vollständigen Evangelium, sondern nur von einer Redensammlung verstanden. [2]) Wenn nun aber Schleiermacher weiter ging, und auch das Verdolmetschen, wovon Papias sagt, daß es ein Jeder so gut zu Stande gebracht, als er gekonnt habe, nicht von Uebersetzung, sondern von Erläuterung der Aussprüche Jesu durch Beifügung ihrer geschichtlichen Veranlassungen verstand, so ist er hierin jedenfalls zu weit gegangen. Denn wenn ein griechisch Schreibender von Verdolmetschen einer hebräischen Aufzeichnung spricht, so kann dieß unmöglich etwas Anderes als Uebersetzen bedeuten. Die Ergänzung der Sprüche durch Erzählungen war aber auch gar nicht nöthig, wenn Papias von Sprüchen, die Matthäus aufgeschrieben, nicht im ausschließenden, sondern nur in dem Sinne redete, daß sie ihm neben den Erzählungen als die Hauptsache erschienen. Und daß er es nur so meinte, erhellt aus seinem von Eusebius vorher angeführten Zeugniß über den Marcus, wo er, nachdem er so eben von „Reden und Thaten" Christi gesprochen, die dieser Dolmetscher des Petrus aufgezeichnet habe, dieß gleich darauf eine „Zusammenstellung der Herrnsprüche" nennt. Doch nur von einer hebräischen Evangelienschrift bezeugt Papias die Abfassung durch den Apostel Matthäus; daß aber unser griechischer Matthäus eine Uebersetzung davon sei, sagt er nicht, und in seinem Ausdruck, es habe sie Jeder übersetzt, so gut er gekonnt habe, scheint die Andeutung zu liegen, daß diese Uebersetzungen von einander abwichen, mehr Bearbeitungen als Uebersetzungen waren. Wenn also Hieronymus sich so ausdrückt: wer das hebräische Evangelium des Matthäus in's Griechische übertragen habe, wisse man nicht, so hätte er allen Grund gehabt, weiter zu gehen und zu gestehen, daß man überhaupt nicht wisse, ob unser jetziger Matthäus eine Uebersetzung aus dem Hebräischen sei; wie denn seine sprachliche Beschaffenheit vielmehr auf ursprünglich griechische Abfassung deutet. Eine Zeitlang freilich sprach Hieronymus so, als hätte er das hebräische Original des Matthäus aufgefunden, nämlich in dem sogenannten Hebräer-Evangelium der Nazaräer, das auch bei Anderen als das ursprüngliche Matthäus-Evangelium galt; aber da er es in der Folge in's Griechische übersetzte, was er nicht nöthig gehabt hätte, wenn

1) Τὰ λόγια.

2) Ueber die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien. Werke, Zur Theologie, II, 361 fg.

unser Matthäus schon eine solche Uebersetzung gewesen wäre, so muß er also wohl sich überzeugt haben, daß dieß nicht der Fall war; wie denn auch die Stellen, die er und andere Väter aus jenem Hebräer-Evangelium anführen, von unserem Matthäus bedeutend abweichen oder ihm auch ganz fremd sind. Freilich erhellt eben aus diesen Stellen, die zum Theil das Gepräge späterer Uebertreibung an sich tragen, daß das von Hieronymus übersetzte Hebräer-Evangelium, weit entfernt, das ursprüngliche Matthäus-Evangelium zu sein, vielmehr, wenn es der Ueberlieferung zufolge mit diesem zusammenhängen soll, eher eine noch spätere Ueberarbeitung desselben als unser jetziger Matthäus war.

Damit sind wir erst auf den richtigen Gesichtspunkt für die Betrachtung dieses Evangeliums gestellt. Wir sehen einen Grundstock, der möglicherweise der Angabe des Papias gemäß von einem Apostel herrühren könnte, in verschiedenen Ueberarbeitungen, deren eine das Hebräer-Evangelium, eine andere unser Matthäus ist, noch andere uns weiterhin begegnen werden. Und dieses Ueberarbeiten des überkommenen und mit der Zeit anwachsenden Evangelienstoffs war ein fortgehendes Geschäft, so daß sowohl das sogenannte Hebräer-Evangelium zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Parteien in verschiedener Gestalt erscheint, als auch unser Matthäus deutliche Spuren zeigt, nicht auf einmal, sondern durch wiederholte Redactionen nach und nach zu Stande gekommen zu sein. Doch wir dürfen in dieser Richtung nicht weiter gehen, ehe wir auch die ältesten Zeugnisse für die beiden anderen Evangelien der zusammengehörigen Gruppe untersucht haben.

Da wird denn für das Marcus-Evangelium derselbe Papias, dem wir die Notiz über das Matthäus-Evangelium verdanken, als Zeuge angeführt. Als Ueberlieferung des Presbyters Johannes, eines — doch wahrscheinlich blos mittelbaren [1]) — Schülers des Herrn, berichtet er nämlich [2]): „Marcus, welcher Dolmetscher des Petrus war, schrieb, soweit er sich erinnerte, genau, doch nicht in Ordnung, auf, was Christus geredet und gethan. Denn er hatte den Herrn nicht selbst gehört noch begleitet, sondern später, wie gesagt, den Petrus, der seine Vorträge nach dem jedesmaligen Bedürfniß einrichtete, und nicht, als hätte er eine Zusammenstellung der Reden des Herrn machen wollen; so daß den Marcus kein Vorwurf trifft, wenn er Einiges so aufschrieb, wie er es behalten hatte. Denn nur um Eines war es ihm zu thun, nichts von dem, was er gehört hatte, zu übergehen und nichts daran zu fälschen." Diese papianische Grundnotiz wird von den späteren Kirchenlehrern in so widersprechender Weise näher bestimmt, daß man schon hieraus sieht, wie sie für sich nichts Sicheres über die Sache

1) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 339, Anm. 4.
2) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, III, 35, 15.

wußten. Nach Irenäus [1]) nämlich hätte Marcus seine Aufzeichnungen erst nach dem Tode der beiden Apostel Petrus und Paulus gemacht; nach Clemens von Alexandrien [2]) hingegen hätte er sein Evangelium, noch während Petrus in Rom predigte, auf Verlangen von dessen Zuhörern geschrieben, und Petrus dieß, da er davon hörte, weder gefördert noch gehindert; wogegen Eusebius sagt [3]), als Petrus davon erfahren, habe er sich des Eifers der Leute gefreut und die Schrift zum Vorlesen in den Gemeinden bestätigt. Hiefür beruft sich Eusebius auf dieselbe Schrift des Clemens, aus der er später das eben Angegebene anführt, daß Petrus sich vielmehr in die Sache in keiner Weise gemischt habe. Allein man wünschte für das Evangelium die volle apostolische Auctorität, und da genügte für's Erste die Abfassung erst nach dem Tode des Apostels nicht, wo der Verfasser ihn nicht mehr befragen konnte; war es aber noch bei seinen Lebzeiten geschrieben, warum sollte er sich so gleichgültig dagegen verhalten, und es nicht vielmehr so dringend, als es das verdiente, den Gemeinden empfohlen haben? Da wir hier augenscheinlich Nachrichten vor uns haben, die man sich allmählig immer mehr nach Wunsch zurechtmachte, so finden wir uns einzig auf die Angabe des Papias zurückgewiesen, die wir jetzt noch genauer betrachten müssen.

Er sagt, Marcus habe aus der Erinnerung an die Lehrvorträge des Petrus die Reden und Thaten des Herrn aufgezeichnet, doch nicht in Ordnung; und es fragt sich nun vor Allem, wie wir das letztere verstehen sollen. Meinte Papias, nicht in der richtigen Ordnung, so fragt sich, was ihm die richtige Ordnung war? Man vermuthet, die Ordnung des johanneischen Evangeliums, die freilich von der des Marcus wie sämmtlicher synoptischen Evangelien durchaus abweicht; allein das johanneische Evangelium war dem Papias, wie wir bald finden werden, noch nicht bekannt, und würde von ihm am allerwenigsten als Maßstab für die übrigen anerkannt worden sein. Dagegen kannte er, wie wir gesehen haben, ein hebräisches Matthäus-Evangelium und griechische Bearbeitungen desselben; allein von der Anordnung unseres griechischen Matthäus wenigstens weicht die des Marcus nicht so wesentlich ab, daß ihm deßwegen Papias die rechte Ordnung abgesprochen haben würde. Ueberhaupt aber scheint es, wenn er den Mangel an Ordnung bei Marcus aus seiner Abhängigkeit von den Vorträgen des Petrus erklärt, der nur gelegentlich von Jesu erzählt habe, so will er ihm nicht nur die rechte, sondern jede historische Anordnung seiner Erzählung absprechen. Diese fehlt nun aber in unserem Marcus-Evangelium so wenig als in irgend einem andern, und es könnte folglich Papias, wenn wir seine Aussage so verstehen, nicht unser jetziges Marcus-Evangelium, sondern müßte

1) Adv. haer., III, 1, 1, bei Eusebius, Kirchengeschichte, V, 8, 2.
2) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, VI, 14, 6.
3) Kirchengeschichte, II, 15, 2.

eine ganz andere Schrift vor Augen gehabt haben. Auch im Uebrigen weist die Beschaffenheit unseres Marcus-Evangeliums nicht auf ein Verhältniß des Verfassers zu Petrus, dessen Persönlichkeit in demselben in keiner Art mehr, im Gegentheil weniger als bei Matthäus hervortritt, sondern durchaus auf Benutzung des letztern, an den sich aber einer, der aus den Vorträgen des Petrus schöpfen konnte, nicht so durchgängig gehalten haben würde. Da uns sonach Papias von der Schrift des Marcus eine Beschreibung gibt, die auf unser Marcus-Evangelium nicht paßt, und ihre Beschaffenheit aus einem Verhältniß ableitet, das die unseres Marcus-Evangeliums nicht erklärt, so können wir aus seinem Zeugniß für unser zweites Evangelium keinen Aufschluß gewinnen.

Für das Lucas-Evangelium haben wir ein äußeres Zeugniß von so altem Datum nicht, dagegen trägt es ein beachtenswerthes Selbstzeugniß in seinem Vorwort (1, 1—4).[1] Hier sagt nämlich der Verfasser: Da schon so Viele es unternommen haben, von den in der Christenheit in Erfüllung gegangenen Begebenheiten nach den Ueberlieferungen der anfänglichen Augenzeugen und Diener des Wortes eine Erzählung zusammenzustellen, habe auch er sich entschlossen, nachdem er Allem von Anfang an genau nachgegangen, es nach der Reihe für den Theophilus aufzuschreiben, damit dieser von den Lehren, in denen er unterrichtet worden, die Sicherheit erkennen möge. Aus diesem Vorwort ersehen wir für's Erste, daß um die Zeit, als der Verfasser unseres dritten Evangeliums schrieb, bereits eine zahlreiche Evangelienliteratur vorlag, auf welche er kritisch zurückblickte. Für's Andere, indem er die Vielen, welche evangelische Erzählungen zusammengestellt haben, von den anfänglichen Augenzeugen und Dienern des Worts, deren Ueberlieferungen sie verarbeiteten, unterscheidet, scheint er kein unmittelbar von einem Apostel verfaßtes Evangelium zu kennen; und indem er für's Dritte als das Mittel, seine Vorgänger zu übertreffen, nicht etwa eine besondere Quelle, wie die Belehrung durch einen Apostel, sondern nur das angibt, daß er sich nach Allem von Anfang an mit Fleiß erkundigt habe, so hat es nicht den Anschein, als ob wir in ihm den Gefährten eines Apostels vor uns hätten, wofür doch der Verfasser des dritten Evangeliums seit alten Zeiten gegolten hat.

Unmittelbar nach der vorhin angeführten Stelle über Marcus fährt nämlich Irenäus fort: „Und auch Lucas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündigte Evangelium in einem Buche niedergelegt." Fast könnten wir hier wieder, wie so eben bei dem Zeugniß des Papias von Marcus, auf die Vermuthung fallen, das müsse eine ganz andere Schrift

1) Ueber dieses Vorwort vgl. Reßlin, Der Ursprung und die Compositon der synoptischen Evangelien, S. 132 fg.

betreffen; denn daß das Evangelium, welches Paulus verkündigte, kein solches war, wie es uns jetzt im dritten oder sonst einem Evangelium vorliegt, ist sicher, da der Inhalt der apostolischen und überhaupt der ältesten christlichen Verkündigung durchaus nicht in einer ausführlichen Lebensgeschichte Jesu, sondern in dem kurzen Erweise seiner Messianität aus den alttestamentlichen Weissagungen und seiner Auferstehung von den Todten bestand, wozu nach Umständen eine Ausführung über die versöhnende Kraft seines Todes, die Erzählung von der Stiftung des Abendmahls, die Erinnerung an den oder jenen denkwürdigen Lehrspruch Jesu kommen mochte. Am wenigsten war Paulus der Mann, seinen Lehrvorträgen jene geschichtliche Einrichtung zu geben, da er als später erst Hinzugekommener die Kenntniß aller einzelnen Lebensumstände Jesu theils schwerlich hatte, theils auch kein Gewicht darauf gelegt zu haben scheint; weßwegen denn auch nach Hieronymus' Zeugniß [1]) Manche vorsorglich annahmen, Lucas habe sein Evangelium nicht von Paulus allein, der im Fleische nicht mit Jesus gewesen, sondern auch von den übrigen Aposteln empfangen. Auch hier wie bei Marcus finden wir dann überdieß die beruhigende Voraussetzung, daß Paulus von dem Evangelium seines Begleiters beifällige Notiz genommen; wenn er nämlich Röm. 2, 16 und 2 Tim. 2, 8 sagt: „nach meinem Evangelium", so bezog man dieß ohne Weiteres auf das Evangelium des Lucas, da es doch vielmehr, weit entfernt, irgend eine Schrift zu bezeichnen, nur von der mündlichen Verkündigung des Apostels selbst zu verstehen ist.

Scheint sich so das Verhältniß des dritten Evangeliums zu Paulus gleich dem des zweiten zu Petrus in Nichts aufzulösen, so verhält es sich damit doch anders, da diese Annahme hier nicht blos in den Angaben der Kirchenväter, sondern in der Schrift selbst ihre Grundlage hat. Bekanntlich ist nämlich das dritte Evangelium nur der erste Theil eines größeren Ganzen, dessen zweite Hälfte die Apostelgeschichte bildet, und in diesem zweiten Theile scheint der Verfasser nicht nur bisweilen als Begleiter des Paulus aufzutreten, wovon tiefer unten wird zu reden sein, sondern es geht aus demselben auch ein besonderes Interesse des Verfassers für diesen Apostel und die von ihm in der urchristlichen Kirche vertretene Richtung hervor. Aber auch im Evangelium werden wir, wenn wir auf dessen innere Beschaffenheit zu reden kommen, Spuren einer solchen Richtung nicht verkennen können; so daß also an der Beziehung, welche die kirchliche Ueberlieferung dem dritten Evangelisten zu Paulus gibt, bis jetzt wenigstens mehr zu sein scheint, als an der persönlichen Beziehung des zweiten zu Petrus.

---

1) De vir. ill. 7.

11.

Fernere Zeugnisse für die drei ersten Evangelien.

Sehen wir uns nach weiteren Spuren dieser drei ersten Evangelien in den ältesten Zeiten der christlichen Kirche um [1]), so hat man außer dem so eben erwähnten Ausdruck des Apostels Paulus auch noch in andern Stellen neutestamentlicher Schriften eine Bezugnahme auf unsere Evangelien erkennen wollen. Allein die allerdings auffallende Uebereinstimmung von 1. Kor. 11, 23—25 mit Luc. 22, 19 fg. in der Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls ist nicht aus einer Benützung des Evangeliums durch den Apostel, sondern umgekehrt daraus zu erklären, daß der Evangelist seinen Bericht aus dem ihm bekannten Briefe des Apostels genommen hat. Dagegen ist im Hebräerbrief (5, 7) ohne Zweifel auf eine in sämmtlichen synoptischen Evangelien vorkommende Scene, den Seelenkampf Jesu in Gethsemane, hingedeutet; doch mit so allgemeinen Worten, daß nicht zu entscheiden ist, ob der Verfasser dieses Briefs, dessen Abfassungszeit überdieß nicht feststeht, aus einem unserer Evangelien, oder nur aus der umlaufenden evangelischen Ueberlieferung geschöpft hat. Ebenso wenig möchte ich bezweifeln, daß im zweiten Brief Petri (1, 17 fg.) von der Verklärung Jesu auf dem Berge die Rede sei, und zwar macht dießmal die Anführung der Himmelsstimme mit denselben Worten wie bei Matthäus die wirkliche Benützung von diesem oder der von ihm gebrauchten Quelle wahrscheinlich; allein der zweite Brief Petri ist eine der jüngsten Schriften unseres Kanon, so daß dieses Zeugniß uns schwerlich über das Ende des zweiten Jahrhunderts nach Christus hinaufführt.

Nächst den Schriften unseres neutestamentlichen Kanon kommen wir nun an die sogenannten apostolischen Väter [2]), eine Gruppe von Schriften angeblicher Apostelschüler, deren Aechtheit aber durchaus mehr als zweifelhaft, und deren Abfassungszeit streitig ist, die also schon insofern wenig geeignet sind, uns in der Frage nach dem Ursprung unserer Evangelien sichere Anhaltspunkte zu gewähren. Fest steht, daß in diesen Schriften, den angeblichen Briefen des Barnabas, des römischen Clemens, des Ignatius und Polykarp, sowie in dem sogenannten Hirten des Hermas, theils Anklänge an, theils Berufungen auf Sprüche und Erzählungen sich finden, die uns aus den drei ersten Evangelien bekannt sind. Bloße Anklänge nenne ich solche Berührungen jener Schriften mit unseren Evangelien, wenn ohne

1) Vgl. hiezu, außer den angeführten Schriften von Kühlin und Hilgenfeld, Zeller, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht, S. 6 fg.

2) Vgl. Hilgenfeld, Die apostolischen Väter (1853).

irgend eine Erwähnung, daß dieß ein Ausspruch Christi, oder daß es irgendwo geschrieben sei, dieselben oder doch auffallend ähnliche Worte gebraucht, oder Dinge erwähnt werden, die wir auch in unsern Evangelien finden. Wenn z. B. der angebliche Ignatius an die Römer schreibt (Kap. 6): „Besser ist mir, in Christo zu sterben, als über die Enden der Erde zu herrschen; denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, an seiner Seele aber Schaden nimmt?“ oder wenn Barnabas unter andern Ermahnungen, die zum Theil an paulinische Briefe anklingen, zum Theil aber ohne Parallelen im Neuen Testamente sind, auch die hat: „Jedem, der dich bittet, dem gib“ (Kap. 19): so ist nicht wohl zu verkennen, daß dem Ersteren der Spruch Christi vorschwebte, den wir Matth. 16, 26, dem Andern der, den wir Luc. 6, 30. Matth. 5, 42 lesen; aber daß sie dieselben gerade aus unsern Evangelien, ja ob sie sie überhaupt aus schriftlichen Quellen und nicht vielmehr nur aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft haben, ist wenigstens aus derartigen Anspielungen für sich noch nicht zu entscheiden. Aber auch ihre ausdrücklichen Berufungen auf Aussprüche Christi führen uns nicht weiter. Wenn Polykarp in seinem Brief an die Philipper (Kap. 7) sagt: „Bittet den allschauenden Gott, euch nicht in Versuchung zu führen, wie der Herr gesagt hat: „Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“: so ist zwar die Beziehung auf die Mahnung Christi in Gethsemane (Matth. 26, 41) und daneben die Erinnerung an die Bitte im Vaterunser (Matth. 6, 13) nicht zu verkennen, aber ob dem Verfasser beide Sprüche aus derselben Quelle wie uns zugekommen waren, bleibt zweifelhaft. Wenigstens schriftliche Quellen überhaupt sind vorauszusetzen, wenn Barnabas den Spruch: Viele sind berufen, aber Wenige auserwählt, mit dem Beisatz, „wie geschrieben ist“ anführt (Kap. 4), oder der Verfasser des zweiten Clemensbriefs nach Anführung einer im Galaterbrief benützten Stelle des Jesaias fortfährt (Kap. 2): „Und eine andere Schrift sagt: ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder“; aber dort ist unter der Schrift ohne Zweifel das apokryphische Esrabuch verstanden [1]), und hier gehört die Anführung einer evangelischen Aufzeichnung als (heiliger) Schrift neben einem alttestamentlichen Buche unter die Merkmale eines sehr späten Ursprungs des Briefs; ungerechnet noch, daß wir auch hier nicht wissen können, ob die benutzte schriftliche Quelle gerade eines unserer Evangelien (Matth. 20, 16. 22, 14. 9, 13) gewesen ist.

Dieß wird aber vollends zweifelhaft, wenn wir beobachten, daß die Aussprüche Christi, wie diese apostolischen Väter sie anführen, bisweilen wesentlich anders lauten, als in unsern Evangelien. Von dem oben erwähnten

1) 4 Esr. 8, 3. Vgl. Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 290; Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 70.

zweiten Brief des Clemens sehen wir hiebei ab, der noch in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Aussprüche Jesu anführt, die, in unsern kanonischen Evangelien unerhört, wahrscheinlich in dem apokryphischen Evangelium der Aegyptier standen. Aber auch der muthmaßlich dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehörige erste Clemensbrief führt in einer Ermahnung zur Demuth und Milde (Kap. 13) Worte des Herrn Jesus an, „die er redete, Billigkeit und Langmuth lehrend, so nämlich sprach er: Erbarmet euch, daß ihr Erbarmen findet; vergebet, daß euch vergeben werde; wie ihr thut, so wird euch gethan werden; wie ihr gebet, so wird euch gegeben werden; wie ihr richtet, so werdet ihr gerichtet werden; wie ihr gütig seid, so werdet ihr Güte finden; mit welchem Maß ihr messet, mit dem wird euch gemessen werden.“ Hier ist der Anklang an Matth. 7, 1 fg.: Richtet nicht, daß ihr nicht gerichtet werdet u. s. w. unverkennbar; die weitere Ausführung aber weicht so weit ab, daß sie nicht wohl aus unserem Matthäus, aber auch nicht aus Lucas geschöpft sein kann, der in der Parallelstelle 6, 37 fg. den Text des Matthäus gleichfalls, aber in anderer Art, erweitert: und so scheint denselben eine andere Evangelienschrift wieder in anderer Fassung gegeben zu haben, aus der nun der Verfasser des Clemensbriefs (und aus diesem wahrscheinlich der angebliche Polykarp, Kap. 2) schöpfte. Von evangelischen Thatsachen findet sich noch wenig Einzelnes in diesen Briefen, am meisten noch in denen, die den Namen des Ignatius tragen, die aber in Wahrheit nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sind, wo es uns dann nicht wundern darf, außer dem Allgemeinen von Jesus als Gottes- und Davids-Sohn aus der Jungfrau, seinem Leiden und versöhnenden Sterben, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, noch insbesondere die Erscheinung des Sterns bei seiner Geburt (Eph. 19), die Begründung seiner Taufe durch den Zweck, alle Gerechtigkeit zu erfüllen (Smyrn. 1), die Auferweckung der alttestamentlichen Frommen bei seiner Auferstehung (Magn. 9), das Essen und Trinken mit seinen Jüngern nach seiner Wiederbelebung (ebendas. 3) zu finden, wovon die drei ersten Punkte an Matth. 2, 1 fg. 3, 15. 27, 52, der zuletzt angeführte an Luc. 24, 39 und Apostelgesch. 10, 41 erinnern.

Festeren Boden gewinnen wir mit Justin dem Märtyrer[1]), sofern die Aechtheit seiner wichtigsten Schriften keinem Zweifel unterliegt, und die Zeit seiner schriftstellerischen Blüthe jedenfalls die Regierung des Antoninus Pius, 138—161 n. Chr. war. Bei ihm finden wir nun vor Allem die bei den apostolischen Vätern fast durchaus vermißte Berufung auf schriftliche Quellen der von ihm angezogenen Reden oder Begebenheiten aus dem Leben Jesu. Aber daß diese Quellen unsere Evangelien oder einige derselben gewesen

1) Vgl. hiezu Hilgenfeld, Kritische Untersuchung der Evangelien Justin's (1850); Volkmar, Die Zeit Justin's des Märtyrers, kritisch untersucht, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1855, S. 227 fg., 412 fg.

seien, sagt auch er nicht. Er nennt seine Quellen gewöhnlich „Denkwürdigkeiten der Apostel", mit dem griechischen Wort, das ihm ohne Zweifel von Xenophon's Denkwürdigkeiten des Sokrates her bekannt war; daß man diese Denkwürdigkeiten Evangelien heiße, bemerkt er in einer Stelle [1]), die schon als spätere Einschiebsel angefochten worden ist, und wenn er sonst wohl auch von dem Evangelium in der Einzahl spricht, so hat es, in Anbetracht, daß auch bei Xenophon's Denkwürdigkeiten der Plural nur Eine Schrift bezeichnet, nicht an solchen gefehlt, die ihm nur Ein Evangelium zuschreiben wollten, während Andere unter seinem Evangelium in der Einzahl eine Evangeliensammlung verstanden haben. Näher sagt er von diesen Denkwürdigkeiten, sie seien von den Aposteln Jesu und deren Begleitern verfaßt, was mit der kirchlichen Vorstellung von dem Ursprung unserer Evangelien zusammenstimmt; woher er aber dieß weiß, und ob es nicht lediglich die nahe liegende Voraussetzung ist, daß Denkwürdigkeiten über Jesus nur von Personen, die ihm nahe standen, verfaßt sein können, erfahren wir nicht.

Was nun zuerst den erzählenden Inhalt der von Justin benützten Berichte betrifft, so sehen wir aus dem bisherigen Nebel schon so ziemlich dieselben geschichtlichen Umrisse hervortreten, wie wir sie in unsern Evangelien finden: Stammtafel von David, ja von Adam an, Engelankündigung und übernatürliche Erzeugung, Schatzung, Magier und Flucht nach Aegypten; dann der Täufer als Vorläufer, Taufe und Versuchung Jesu; Jünger-Wahl und Aussendung, Wunder und Lehramt, Zöllerfreundschaft und Bekämpfung der Pharisäer; endlich Todes-Verkündigung, Einzug in Jerusalem, Tempelreinigung, Einsetzung des Abendmahls, Gefangennehmung und Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt. Daneben berichtet aber Justin auch Einiges, was wir in unsern Evangelien nicht finden. Er läßt Jesum in einer Höhle bei Bethlehem geboren werden, läßt ihn nachher seinem Vater in dessen Zimmermanns- und Wagner-Arbeiten behülflich sein, bei seiner Taufe im Jordan ein Feuer sich entzünden, wobei die Himmelsstimme nach Ps. 2, 7 lautet: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeuget." Auch die Nachricht, nach der Kreuzigung Jesu seien alle seine Jünger von ihm abgefallen und haben ihn verläugnet, geht über die Art, wie unsere Evangelien dieses Verhältniß darstellen, fast ebenso weit hinaus, wie die Angabe des Barnabasbriefs (Kap. 5), sie seien vor ihrer Berufung durch Jesus die allerverruchtesten Sünder gewesen. Von diesen Abweichungen ließen sich wohl einzelne ohne die Voraussetzung besonderer Quellen als eigene Combinationen Justin's fassen; z. B. wenn ihm unser Marcus (6, 3) die Frage der Nazarener

1) Die justinischen Stellen findet man in jeder Einleitung in das Neue Testament, weßwegen ich sie hier nicht einzeln nachweise.

nicht blos wie Matthäus (13, 55) in der Form: Ist dieß nicht des Zimmermanns Sohn? sondern mit den Worten: Ist dieß nicht der Zimmermann? an die Hand gegeben hatte, konnte er möglicherweise selbst den Schluß machen, der Sohn werde dem Vater in seinen Berufsarbeiten geholfen haben. Ebenso wenn er den Quirinius gegen die richtige Angabe des Lucas aus einem Präses von Syrien zum Landpfleger von Judäa macht, kann dieß leicht ein Versehen sein, wozu ihn der Umstand, daß demselben ein jüdischer Census zugeschrieben war, verleiten mochte. So könnte man auch das nur als eigene Auslegung des Ausdrucks bei Matthäus ansehen wollen, wenn er dessen morgenländische Magier bestimmt aus Arabien kommen läßt; bemerken wir jedoch, wie er diesen Ausdruck nicht weniger als zehnmal wiederholt, wie den, daß der Täufer am Jordan gesessen sei, wenigstens dreimal, so scheint solche Beharrlichkeit doch auf eine besondere Quelle hinzudeuten; eine Annahme, zu welcher uns die Höhle bei Bethlehem und das Feuer im Jordan ohnehin nöthigen. Und wenn wir nun von Epiphanius [1]) erfahren, daß das Hebräer-Evangelium, dessen sich die Ebioniten bedienten, gleichfalls von einem großen Lichte wußte, das bei der Taufe Jesu den Ort umleuchtet habe, und daß es bei der Himmelsstimme nach den Worten: „Mein Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe", die wir in unsern Evangelien lesen, noch die anderen enthielt: „Heute habe ich dich gezeuget", die wir bei Justin fanden, so liegt die Vermuthung nahe, das Evangelium, aus dem er diese Züge schöpfte, möge eine Redaction des Hebräer-Evangeliums gewesen sein.

Mehr Uebereinstimmung mit unsern Evangelien als in den Erzählungen findet in den Reden Jesu statt, die Justin nach seinen apostolischen Denkwürdigkeiten mittheilt. Zwar ganz bis auf's Wort hinaus erstreckt sich die Einstimmung nur in sehr wenigen Fällen, aber die Abweichungen sind häufig der Art, wie sie nicht blos dem, der aus dem Gedächtniß citirt, sondern auch dem, der aus einem vorliegenden Buche sorglos abschreibt, leicht begegnen. Erst wenn in einer solchen Abweichung entweder Justin selbst an verschiedenen Stellen sich gleich bleibt, oder dieselbe abweichende Anführung auch bei andern Schriftstellern sich findet, gewinnt die Voraussetzung einer von unsern Evangelien verschiedenen Quelle größere Wahrscheinlichkeit. So wäre es für sich von keinem Belang, daß Justin die Stelle aus der Bergrede (Luc. 6, 37): „Darum werdet barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist", mit der Einschaltung anführt: „Werdet gütig und barmherzig, wie euer Vater im Himmel gütig und barmherzig ist"; daß er dieß aber zweimal in verschiedenen Schriften thut, macht schon wahrscheinlicher, daß er diesen Spruch in seiner Quelle wirklich so gelesen hat. Ebenso wenn wir den Ausspruch Jesu (Matth. 11, 27; Luc. 10, 22): „Keiner kennt den Sohn als der Vater, und Keiner kennt

1) Haeres., XXX, 13.

den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will", bei Justin mit der doppelten Abweichung angeführt finden, daß erstlich das Erkennen des Vaters durch den Sohn dem des Sohnes durch den Vater voransteht, und zweitens das Erkennen in die vergangene Zeit gesetzt ist [1]), könnte dieß als ein freies Citat aus unserem Matthäus und Lucas erscheinen; sehen wir aber, daß der Spruch genau mit denselben Abweichungen, und zwar wiederholt, auch in den clementinischen Homilien, einer apokryphischen Schrift aus dem ebionitischen Kreise, angeführt wird [2]), so werden wir auch hier an eine besondere Quelle denken müssen. Nicht selten zieht Justin Reden, die sich in unsern Evangelien zerstreut finden, in Eins zusammen; der Spruch jedoch, den er Jesu zuschreibt: „Worin ich euch finde, darin will ich euch richten", dessengleichen wir in unsern Evangelien vergeblich suchen, läßt sich doch schwerlich als bloße Zusammenfassung der Reden Jesu Matth. 24, 37 fg., Luc. 12, 35 fg., 17, 26 fg. erklären, sondern scheint anderswoher genommen zu sein.

Sehen wir jetzt noch bestimmter auf das Verhältniß der Justin'schen Citate zu unsern einzelnen Evangelien (immer das vierte noch vorbehalten), so findet die meiste Uebereinstimmung mit unserem Matthäus statt. Die Aussprüche Jesu, wie sie Justin citirt, sind in der Regel der Fassung derselben bei Matthäus am ähnlichsten, und auch solche Reden und Begebenheiten, die von unseren Evangelisten ausschließlich nur Matthäus hat, finden sich bei Justin wieder. Aber, wenngleich minder häufig, ist doch stellenweise auch die Uebereinstimmung mit Lucas nicht zu verkennen. Der lange unfruchtbaren Elisabet, der Schatzung, des Auftretens Jesu im dreißigsten Jahre, der Aussendung der siebzig Jünger, der ihnen verliehenen Gewalt, auf Schlangen und Scorpionen zu treten (nur daß er dazu noch Tausendfüße fügt), des in Tropfen niederfallenden Schweißes in Gethsemane, der Sendung des Gefangenen von Pilatus zu Herodes, gedenkt auch Justin, und zum Theil in ganz ähnlichen Worten und Wendungen wie Lucas. Dabei sucht er in solchen Punkten, worin beide Evangelisten von verschiedenen Voraussetzungen ausgehen, beide auszugleichen. So läßt er, ungeachtet der Vorherverkündigung der Schwangerschaft Maria's durch den Engel Gabriel, wie sie Lucas erzählt, dennoch den Joseph an seiner Verlobten irre und erst durch ein Traumgesicht zurecht gebracht werden, wie dieß Matthäus, der von einer Vorherverkündigung nichts weiß, nöthig fand; später den Joseph zwar nach Lucas nur zufällig durch die Schatzung von seinem Wohnort Nazaret nach Bethlehem geführt werden, dann aber gleichwohl bei der Rückkehr aus Aegypten mit dem Plan umgehen, in Bethlehem sich niederzulassen, wo er doch nach der Schatzung des Lucas nichts mehr zu thun hatte, sondern nur,

1) οὐδεὶς ἔγνω, statt ἐπιγινώσκει, Apol., I, 63.
2) Homil. 17, 4. 18, 4. 11. 13. 20.

wenn er nach Matthäus von jeher dort wohnhaft gewesen war. Daß mit Marcus die Uebereinstimmung seltener hervortritt, hat seinen Grund darin, daß dieses Evangelium so wenig Eigenes hat; doch findet sich eine Spur auch seiner Eigenthümlichkeit in dem Namen Boanerges oder Donnersöhne für die Söhne Zebedäi, dessen Justin Erwähnung thut, und den von unseren Evangelien nur Marcus (3, 17) an die Hand gab.

Fragen wir nun, wie diese Gestaltung des evangelischen Stoffs bei Justin sich erklärt, und was in Bezug auf unsere Evangelien daraus folgt, so ist die Voraussetzung, daß Justin eben nur unsere Evangelien gehabt, diese aber frei citirt und aus eigener Vermuthung oder umlaufender Sage ergänzt habe, zur Erklärung des vorgelegten Thatbestandes ebenso ungenügend, als die entgegenstehende, daß er unsere Evangelien gar nicht gekannt, sondern sich eines Evangeliums bedient habe, das, ungeachtet manches Zusammentreffens mit jenen, dennoch von ihnen verschieden war. Denn daß er mehrere Evangelien gehabt haben muß, wird schon daraus wahrscheinlich, daß seine Darstellung bisweilen eine ausgleichende ist, und daß davon eines mit unserem Matthäus, ein anderes mit unserem Lucas wesentlich identisch gewesen, das zeigt die angestellte Vergleichung; daß er aber außer ihnen noch ein oder mehrere weitere Evangelien gehabt haben muß, haben wir ebenfalls gefunden. Wir sehen also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den evangelischen Stoff bereits in verschiedene Redactionen gebracht, die zum Theil unseren jetzigen Evangelien entsprechen, zum Theil aber auch Abweichungen darbieten, die, wie die Höhle bei Bethlehem und das Feuer im Jordan, uns den unerloschenen Trieb der evangelischen Sagenpoesie vor Augen stellen.

Eine ähnliche Verwandtniß hat es mit den evangelischen Citaten der clementinischen Homilien, einer ebionitischen Schrift, die ein bis zwei Jahrzehnte jünger sein mag, als die Hauptwerke des Justin. Auch sie treffen am meisten mit Matthäus, seltener mit Lucas und Marcus zusammen, während sie zugleich durch einzelnes Eigenthümliche, wie z. B. den auch bei älteren Kirchenvätern öfters wiederkehrenden Spruch Christi: „Werdet geschickte Wechsler“ [1]), auf eine weitere Quelle hindeuten, die wahrscheinlich die auch von Justin gebrauchte war. Eine Mehrheit von Evangelien, worunter ohne Zweifel unser Matthäus und Lucas, war auch dem heidnischen Philosophen Celsus, der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts gegen die Christen schrieb, bekannt, und er gebrauchte ihre Abweichungen von einander, z. B. in der Auferstehungsgeschichte, als Beweis gegen die Wahrheit des Christenthums. Wenn er sich hiebei des Ausdrucks bedient, etliche von den Christen erlauben sich, das Evangelium aus der ersten Schrift dreifach und vierfach und vielfach umzuprägen und umzubilden, um gegen die Widerlegungen

1) Clem. homil., II, 51 und öfter.

Ausflüchte zu gewinnen [1]), ſo liegt hierin, wenn wir das Gehäſſige abziehen, gewiß viel Richtiges. Denn als Umprägungen, verſchiedene Redactionen derſelben Grundlage werden ſich uns wenigſtens die drei erſten Evangelien immer mehr darſtellen, und auch die bald mehr apologetiſchen, bald mehr dogmatiſchen Intereſſen, um deren willen dieſe Umprägungen vorgenommen wurden, werden uns nicht ganz verborgen bleiben.

Ueber die Ordnung, in welcher unſere Evangelien geſchrieben worden, haben wir von Clemens von Alexandrien als Ueberlieferung der alten Kirchenvorſteher die Notiz, daß die mit den Genealogien — das wären unſer Matthäus und Lucas — vor den anderen geſchrieben ſeien [2]), und wir werden finden, daß dieſe Angabe mit ihrer inneren Beſchaffenheit zuſammenſtimmt. Origenes läßt den Matthäus zuerſt, dann aber, abweichend von Clemens, den Lucas nach Marcus ſchreiben [3]); wobei wir nicht wiſſen, ob nicht bereits die Anordnung der Evangelien im Kanon, welcher doch höchſt wahrſcheinlich nur das kirchliche Rangverhältniß der beiden Apoſtel Petrus und Paulus zum Grunde lag, von Einfluß geweſen iſt. Darin aber ſtimmen beide überein und treffen hier gewiß mit der geſchichtlichen Wahrheit zuſammen, daß ſie das johanneiſche Evangelium für das zuletzt geſchriebene erklären. [4])

Aus allen dieſen Erörterungen ergibt ſich alſo für die drei erſten Evangelien Folgendes. Selbſt wenn wir das Zeugniß des Papias über Matthäus und Marcus als Verfaſſer von Evangelienſchriften gelten laſſen, gegen deſſen Glaubwürdigkeit übrigens, wie wir bald finden werden, immer noch Einſpruch möglich iſt, ſo iſt doch weder unſer erſtes Evangelium, ſo wie wir es haben, die Schrift des Apoſtels Matthäus, noch das zweite die des Apoſtelgehülfen Marcus, von denen Papias ſpricht, und während wir von unſerem Matthäus-Evangelium nicht wiſſen, wie es ſich zu der Apoſtelſchrift verhielt, welche Zuthaten dieſe noch bekommen, welche Umarbeitungen noch erfahren hat, ſo wiſſen wir von unſerem Marcus-Evangelium nicht einmal, ob es überhaupt mit der Marcusſchrift des Papias irgend einen Zuſammenhang hat. Von dem Verfaſſer des Lucas-Evangeliums aber wiſſen wir aus ſeinem eigenen Vorwort, daß er ziemlich ſpät und als ein ſecundärer, ältere Quellen verarbeitender Schriftſteller geſchrieben hat; womit, wie wir bald ſehen werden, die Stellen der Apoſtelgeſchichte, in denen ein Begleiter des Paulus zu ſprechen ſcheint, nicht im Widerſpruche ſtehen. Sichere Spuren, daß unſere drei erſten Evangelien in ihrer jetzigen Geſtalt vorhanden geweſen, begegnen uns erſt gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts, mithin ein volles

1) Orig. c. Cels., II, 27.
2) Bei Euſebius, Kirchengeſchichte, VI, 14, 5.
3) Bei demſelben, VI, 25, 5 fg.
4) Kirchengeſch., VI, 14, 7. 25, 6. Vgl. III, 24, 7.

Jahrhundert nach der Zeit, in welcher die Hauptbegebenheiten der in denselben enthaltenen Geschichte spielten: und daß dieser Zeitraum zu kurz sei, um das Eindringen ungeschichtlicher Elemente in alle Theile der evangelischen Geschichte denkbar zu machen, wird Niemand mit Fug behaupten können.

12.

Die Zeugnisse für das johanneische Evangelium.

Dieß wird jetzt auch so ziemlich auf allen Seiten, soweit die Kritik aus der Theologie nicht vollständig verbannt ist, zugestanden. Um so fester wird dafür an dem vierten Evangelium, als der Schrift eines apostolischen Augenzeugen, als dem sicheren Boden für die Geschichte des Urchristenthums, gehalten. Es müssen wohl hauptsächlich innere Gründe sein, aus denen ein solches Vertrauen erwächst; denn was die äußeren Zeugnisse betrifft [1]), so stünde die Sache des vierten Evangeliums gut, wenn sie so stünde, wie die der drei ersten Evangelien. Papias, der von Matthäus wenigstens sagt, daß er eine hebräische Evangelienschrift verfaßt habe, wenn er auch nicht angibt, wie sich unsere griechische zu derselben verhalte, sagt von einem Evangelium, das der Apostel Johannes geschrieben hätte, so viel wir wissen, nichts. Was Papias gesagt hat, wissen wir freilich nur aus Eusebius; allein da es in dem Plane von dessen Kirchengeschichte liegt, die ältesten Zeugnisse für die neutestamentlichen Schriften zu sammeln, und da er den Papias als Zeugen für den ersten johanneischen Brief anführt, so ist sein Stillschweigen über ein Zeugniß von Papias für das johanneische Evangelium nahezu so viel, wie Stillschweigen des Papias selbst. Und dieses Stillschweigen des Papias über den Johannes als Verfasser eines Evangeliums fällt um so mehr ins Gewicht, als er nicht nur ausdrücklich versichert, den Ueberlieferungen auch von Johannes eifrig nachgefragt zu haben, sondern da er auch als kleinasiatischer Bischof und Bekannter des Johannesschülers Polykarp von dem Apostel, der seine späteren Jahre in Ephesus zubrachte, füglich Genaueres wissen konnte.

Doch Papias soll einmal auch für das johanneische Evangelium zeugen, er mag wollen oder nicht, und wenn nicht unmittelbar, doch mittelbar. In dem so eben erwähnten Zeugniß desselben für den ersten johanneischen Brief

---

1) Vgl. hiezu Bretschneider, Probabilia, S. 178 fg. Baur, Krit. Untersuchungen über die kanon. Evangelien, S. 349 fg. Zeller, Die äußeren Zeugnisse über das Dasein und den Ursprung des vierten Evangeliums, Theol. Jahrbücher, 1845, S. 579 fg., und dessen weitere Bemerkungen ebendaselbst, 1847, S. 136 fg. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 344 fg. Die Evangelien Justin's u. s. w., S. 292 fg.

ſoll, da dieſer allen inneren Merkmalen zufolge demſelben Verfaſſer wie das Evangelium zugeſchrieben werden müſſe, zugleich auch ein Zeugniß für dieſes enthalten ſein. Jenes Zeugniß für den Brief beruht auf der Nachricht bei Euſebius [1]), daß Papias aus demſelben, wie auch aus dem erſten Brief des Petrus, Belegſtellen gebraucht habe. Müßten wir nun dieß ſo verſtehen, daß Papias Stellen, die wir jetzt im erſten johanneiſchen Briefe leſen, ausdrücklich als Ausſprüche des Apoſtels Johannes angeführt habe, ſo wäre ein Zeugniß von ihm für dieſen Brief allerdings vorhanden. Hätte hingegen Euſebius nur aus der Aehnlichkeit dieſes oder jenes Ausdrucks oder Gedankens in der Schrift des Papias mit einem ſolchen im erſten johanneiſchen Briefe geſchloſſen, daß Papias dieſen gekannt und anerkannt haben müſſe, ſo könnte er ſich in dieſem Schluſſe ebenſo gut geirrt haben, als ſich noch heute Theologen in ähnlichen Schlüſſen zu irren pflegen. Indeß, wenn wir auch die Ausſage des Euſebius im ſtrengſten Sinne nehmen und vorausſetzen, Papias habe wirklich den erſten johanneiſchen Brief als eine Schrift des Apoſtels Johannes angeführt, ſo iſt das Andere noch keineswegs ſo ausgemacht, was weiter vorausgeſetzt wird, daß Brief und Evangelium denſelben Verfaſſer haben müſſen. Zwar iſt die Verwandtſchaft in Schreibart und Ton, wie in gewiſſen Grundgedanken nicht zu verkennen, doch geht ihr auch ein ſehr beſtimmter Unterſchied zur Seite, und Gedankenbildung und Ausdruck des Briefs verrathen einen merklich ſchwächeren Geiſt, als den des Evangeliſten.

Doch ungleich näher noch als in Papias und dem erſten johanneiſchen Briefe ſoll das vierte Evangelium das Zeugniß ſeines apoſtoliſchen Urſprungs haben, in dem Zuſatz an ſeinem Schluſſe nämlich, 21, 24. Wenn der oder die Verfaſſer dieſes Schlußſatzes ſagen: dieſer, nämlich der Jünger, von dem unmittelbar vorher die Rede und der als der Liebling Jeſu bezeichnet war, dieſer Nämliche ſei es, der von dieſen Dingen zeuge und dieß geſchrieben habe, und ſie, die Urheber dieſes Zuſatzes, wiſſen, daß ſein Zeugniß wahr ſei: ſo haben, ſagt man, ſo nur Männer reden können, die perſönliche Bekannte des Apoſtels und als ſolche dem epheſiniſchen Gemeindekreiſe, in welchem das Evangelium zuerſt erſchien, bekannt geweſen ſeien, wie etwa Ariſtion und der Presbyter Johannes, wir haben alſo hier ein Beglaubigungsatteſt, wie es der äußerſte hiſtoriſche Scepticismus nur verlangen könne. [2]) Gewiß hätten wir ein ſolches, wenn die Verfaſſer jenes Zuſatzes ſich als jene Bekannten des Apoſtels genannt, und wir keine Urſache hätten, in dieſes Vorgeben Zweifel zu ſetzen. Sie haben ſich aber nicht genannt, ja aller Wahrſcheinlichkeit nach redet hier gar kein Anderer, als der Verfaſſer dieſes Evangeliums oder wenigſtens dieſes Anhangskapitels ſelbſt, und Zeller

1) Kirchengeſchichte, III, 39, 17.
2) Thiersch, Die Glaubwürdigkeit der evangeliſchen Geſchichte, S. 276.

hat gewiß Recht, wenn er sagt, mit diesem Zeugniß lasse sich auf keinen Fall etwas anfangen, weder wenn es vom Evangelisten herrühre, noch wenn nicht; denn im ersten Falle sei es als Selbstzeugniß ohne Beweiskraft, im andern als Versicherung eines Interpolators verdächtig.

Wie ein solches Zeugniß beschaffen sein muß, wenn es etwas beweisen soll, können wir an einem ähnlichen Nachtrage sehen, der sich bei Cäsar's Werken findet. Im Eingang zum achten Buche des gallischen Kriegs sagt nämlich der Verfasser: „Unseres Cäsar's Commentarien über seine Thaten in Gallien habe ich (hier ist die Stelle zwar verdorben, doch so viel klar, daß er sagen will, er habe sie) ergänzt", und weiterhin spricht er davon, wie er und Seinesgleichen jenes Werk noch ganz anders als das große Publikum bewundern, da sie nicht blos wie dieses wissen, wie vortrefflich, sondern auch wie leicht und schnell es Cäsar geschrieben habe. Hier nennt sich zwar der Ergänzer und Zeuge gleichfalls nicht, aber er richtet seine Zuschrift an Balbus, einen vertrauten Freund Cäsar's; sein offenes Reden von „unseres Cäsar's Commentarien", seine bestimmte Erklärung: „wir wissen wie leicht und schnell er sie geschrieben", sticht von dem Gemunkel des johanneischen Fortsetzers mit dem „Jünger, der von diesen Dingen zeuget", und „wir wissen, daß sein Zeugniß wahr ist", sehr zu dessen Nachtheil ab. Und wenn nun die Handschriften, in Einstimmung mit einer Nachricht bei Sueton [1]) als Verfasser jenes Nachtrags den A. Hirtius namhaft machen, der, beim Leben Cäsar's sein treuer Freund, ein Jahr nach seiner Ernennung als Feldherr der Republik bei Mutina fiel, so würde ein solches Zeugniß freilich für sich allein schon hinreichen, uns Cäsar als den Verfasser der sieben ersten Bücher vom gallischen Kriege zu verbürgen; aber es macht uns zugleich durch den Contrast anschaulich, wie wir an dem, das für Johannes als Verfasser des Evangeliums in der Stelle 21, 24 liegen soll, in der That gar nichts haben.

Was es mit einem andern neutestamentlichen Zeugniß auf sich hat, das man für das johanneische Evangelium noch beibringt, ergibt sich schon aus einer früheren Bemerkung. Wie für die synoptische Verklärung auf dem Berge nämlich, so wird für die Andeutung über die Todesart des Petrus im Anhang des johanneischen Evangeliums (21, 18 fg.) der zweite Petrusbrief angeführt, dessen angeblicher Verfasser 1, 14 sagt, er wisse, daß er seine Hütte bald ablegen müsse, wie ihm auch der Herr Jesus Christus geoffenbart habe. Daß in dieser Stelle auf die johanneische Erzählung Rücksicht genommen ist, möchte ich nicht läugnen; allein daß gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, und früher ist der zweite Petrusbrief nicht entstanden, das vierte Evangelium vorhanden und in der Kirche anerkannt war, steht ja ohnedieß fest. Wenn man sich aber außerdem noch auf gewisse Stellen des

1) Julius, 56.

Marcus-Evangeliums berufen hat, die mit Stellen des johanneiſchen ſo auffallende Aehnlichkeit haben, daß ſie ſich nur aus der Benützung des letzteren durch den Verfaſſer des erſteren erklären laſſen ſollen [1]), ſo iſt man doch ſelbſt ſo billig geweſen, zuzugeſtehen, daß dieß ein Anderer auch aus der umgekehrten Vorausſetzung einer Benützung des Marcus-Evangeliums durch den Verfaſſer des vierten könnte erklären wollen; in welcher Richtung wir auf dieſes Verhältniß zurückkommen werden.

Was nun ferner die Schriften der apoſtoliſchen Väter betrifft, ſo kommt von dieſen eigentlich nur Ignatius in Betracht. [2]) In ſeinen Briefen finden ſich einige Stellen, die man als Anklänge an das vierte Evangelium angeſehen hat: wie wenn er das Fleiſch Chriſti ein Himmels- und Lebensbrod, ſein Blut einen Gottestrank, ihn ſelbſt die Thüre zum Vater nennt, oder von dem Geiſt ſagt, er wiſſe, woher er komme und wohin er gehe, und er ſtrafe das Verborgene. [3]) Allein wenn ſich dieſe Ausdrücke auch nicht aus der kirchlichen Sprache der Zeit erklären laſſen ſollten, ſo fällt die Abfaſſung der ignatianiſchen Briefe doch ſelbſt erſt in die Mitte des zweiten Jahrhunderts; und wenn nun das johanneiſche Evangelium ſchon ſeit dem Ende des erſten in der Kirche als apoſtoliſch vorhanden geweſen wäre, ſo müßte ſein Einfluß auf dieſe und andere Schriften des zweiten Jahrhunderts ein ungleich tieferer geweſen ſein und ſich durch mehr als ſolche oberflächliche Anklänge beurkunden.

Dieß gilt in vollem Maße auch von Juſtin dem Märtyrer, deſſen zahlreichen und unverkennbaren Berührungen mit den drei erſten Evangelien nur einige mehr als zweifelhafte mit dem johanneiſchen Evangelium gegenüberſtehen. In den Einleitungen in das neue Teſtament zwar findet man über dreißig Punkte ſolchen Zuſammentreffens aufgeführt, wovon aber die überwiegende Mehrzahl vielmehr den Schluß begründet: da der Ideenkreis Juſtin's dem des vierten Evangeliums ſo nahe lag, ſo müßten ſich bei ihm, wenn er es gekannt und als apoſtoliſch anerkannt hätte, ungleich entſchiedenere Beziehungen auf daſſelbe finden. Denn Juſtin kennt die Lehre vom Logos und verſteht unter demſelben wie Johannes das Mittelweſen zwiſchen Gott und der Schöpfung; aber für dieſes iſt ihm jene Benennung nur eine unter vielen, da er es ebenſo auch Herrlichkeit oder Weisheit Gottes, ferner Engel oder Botſchafter und Herrführer (der Engel) nennt.

---

1) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, S. 200 fg.

2) Daß in dem ſogenannten Brief des Polykarp ſich keine Beziehung auf das vierte Evangelium findet, wäre freilich nur dann gegen die johanneiſche Abkunft des letzteren beweiſend, wenn der Brief wirklich von dem Johannesſchüler Polykarpus wäre, bleibt indeß auch dann bemerkenswerth, wenn er demſelben, etwa kurz nach ſeinem Märtyrertode, unterſchoben iſt.

3) Ad Rom. 7, ad Philad. 7. 9. Vgl. Joh. 3, 8. 6, 32 fg. 10, 9. 16, 8.

Damit hängt zusammen, daß bei Justin der Logos, ob zwar von Gott in ausschließlicher, eigenthümlicher Weise gezeugt, doch in der Regel nur Erstgeborener, der Eingeborene aber nur mit Bezug auf die Stelle Ps. 22, 19 fg., sonst wohl gar auch Diener Gottes heißt. Sehen wir hienach den Logosbegriff bei Justin theils minder bestimmt, theils minder hoch gefaßt als im vierten Evangelium, so waren andererseits die dem Justin geläufigen Vorstellungen von einem Hervorgehen oder Heraustreten des Logos aus dem Vater ihm in diesem Evangelium nicht an die Hand gegeben, sondern er mußte sie anderswoher, aus der durch philonische Ideen bestimmten Zeitphilosophie, nehmen. Weiter ist zwar auch bei Justin wie bei Johannes der Logos das göttliche Princip in Christus; dagegen ist bei ihm die Logoslehre von der Lehre vom heiligen Geist noch nicht so scharf wie bei Johannes abgegränzt; wie sich denn auch der für das vierte Evangelium so bezeichnende Ausdruck Paraklet [1]) für den von Jesu den Seinigen zu sendenden Geist bei Justin noch nicht findet.

Untersuchen wir hienach die Stellen, aus welchen gleichwohl eine Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium gefolgert zu werden pflegt, so reicht zur Erklärung des Zusammentreffens, soweit dieses nicht offenbar ein zufälliges ist, in den meisten Fällen die naheliegende Voraussetzung hin, daß beide Theile aus einer gemeinsamen Quelle, der alexandrinischen Religionsphilosophie und jüdisch-christlichen Typologie jener Zeit, geschöpft haben. Von wirklichem Belang ist eigentlich nur die einzige Stelle der ersten justinischen Apologie, wo es heißt: „Denn Christus sagte: wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen; daß es aber unmöglich ist, in die Leiber derer, die uns geboren, zurückzukehren, ist Allen offenbar.“ [2]) Hier scheint die Rücksicht auf die Stelle aus dem Gespräch Jesu mit Nicodemus, Joh. 3, 3—5, unverkennbar und unläugbar. Den ersten Theil der Stelle finden wir auch in den clementinischen Homilien angeführt mit den Worten: „Wenn ihr nicht wiedergeboren werdet mit lebendigem Wasser auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ [3]) Wobei die Abweichung zu bemerken ist, daß sowohl bei Justin als in den Clementinen statt des johanneischen Ausdrucks: von oben geboren werden, der damit nicht ohne Weiteres gleichbedeutende: wieder geboren werden, ferner statt des johanneischen: Reich Gottes, Himmelreich, statt: wenn einer, wenn ihr, und statt: kann sehen oder hineinkommen, ihr werdet oder möget hineinkommen, gebraucht ist. Die drei letzteren Ausdrucksformen, namentlich der ganz gleiche von dem johanneischen abweichende Schluß, findet sich auch Matth. 18, 3,

1) παράκλητος. Luther: Tröster; besser: Anwalt, Fürsprecher.
2) Apol., I, 61.
3) Homil., XI, 26.

wo Jeſus aus Anlaß der Frage der Jünger nach dem Größten im Himmelreich ein Kind in die Mitte ſtellt mit den Worten: „Wahrlich, ich ſage euch (wie bei Johannes: wahrlich, wahrlich, ich ſage dir), wenn ihr nicht umkehret und werdet wie die Kinder, ſo werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen.“ Offenbar haben wir hier denſelben Spruch in verſchiedenen Geſtaltungen vor uns: das dem Menſchen unerläßliche von vorne Anfangen iſt bei Matthäus als Werden wie die Kinder, bei Juſtin als Wiedergeburt, in den Clementinen als Wiedergeburt durch die Taufe, bei Johannes als Geborenwerden von oben durch den göttlichen Geiſt dargeſtellt. Daß dieſe geiſtliche Geburt mit der leiblichen in Gegenſatz gebracht wurde, ergab ſich von ſelbſt, und wirklich finden wir in den clementiniſchen Homilien als Einleitung zu jener Stelle, bei Juſtin bald nachher als eine von den Apoſteln herſtammende Rede, eine Ausführung über dieſes Verhältniß, von der ſich leicht denken läßt, daß auch die Wendung von der Unmöglichkeit der wirklichen Rückkehr in den Mutterleib dazu gehören mochte. Wenn es nun etwa das Hebräer-Evangelium war, das dieſe Ausführung urſprünglich enthielt, ſo erklärt ſich das Zuſammentreffen Juſtin's mit dem vierten Evangelium in derſelben, ohne daß man eine directe Benützung des letzteren durch den erſteren anzunehmen braucht, daraus, daß beide aus jener gemeinſamen Quelle geſchöpft haben.

Einen mächtigen Beweis für das frühe Vorhandenſein des vierten Evangeliums glaubte man in den neuerlich aufgefundenen ſogenannten Philosophumena Origenis gewonnen zu haben, ſofern aus dieſer Schrift erhellen ſoll, daß ſchon die älteſten Gnoſtiker daſſelbe gekannt und gebraucht haben.[1] Wirklich werden hier aus einer ophitiſchen Schrift unzweifelhaft johanneiſche Sprüche, wie 1, 3. 3. 5, angeführt; aber wie alt dieſe Schrift war, wird uns nicht geſagt, und wir wiſſen es nicht. Doch wenn es in demſelben Werke von dem Gnoſtiker Baſilides heißt: „Und dieß, ſagt er, iſt es, was in den Evangelien geſagt wird: Es war das wahrhaftige Licht, das jeden Menſchen erleuchtet, kommend in die Welt“ (Joh. 1, 9), ſo ſcheint alſo Baſilides, um 125 n. Chr., das johanneiſche Evangelium ſchon gekannt und anerkannt zu haben. Allein mit der Citationsformel „er ſagt“ oder „ſagt er“ in den Philosophumena Origenis iſt es eine ſehr weitſchichtige Sache, da ſie auch ſteht, wo gar kein Einzelner, oder wo Mehrere vorher genannt waren. Zum Beiſpiel die Darſtellung des gnoſtiſchen Syſtems der Valentinianer eröffnet der Pſeudo-Origenes mit den Worten: „Valentinus nun und Herakleon und Ptolemäus und ihre ganze Schule ſagen“; in der Folge geht dann aber „ſagt er“ und „ſagen ſie“ bunt durch einander, ſo daß man

1) Hiezu vgl. Zeller, Ueber die Citate aus dem vierten Evangelium in den Philosophumena Origenis: Theol. Jahrbücher, 1853, S. 144 fg.

sieht, der „Er“ ist eben derjenige Schriftsteller einer Schule, dessen Schrift der Verfasser gerade jedesmal benützt, aber welcher Schriftsteller, ob der Stifter oder einer seiner Schüler und Nachfolger, erfahren wir nicht. Freilich soll Valentin's Bekanntschaft mit dem johanneischen Evangelium, und damit dessen Vorhandensein um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, auch unabhängig von jenem Zeugniß schon feststehen. Tertullian nämlich sagt, Valentinus scheine ein vollständiges Instrument (Testament) zu gebrauchen. [1]) Allein ist denn Tertullian der sorgfältige Forscher, dem es zuzutrauen wäre, genauer als der Pseudo-Origenes zwischen dem Stifter und der Schule unterschieden zu haben? Das Gegentheil ist jedem Kenner seiner Schriften bekannt, und wenn er vollends selbst sagt, es scheine ihm nur so, als hätte Valentin ein vollständiges Testament gehabt, so werden wir gut thun, uns dieß gesagt sein zu lassen. So spricht er ja auch von Marcion, obwohl gleichfalls mit einiger Unbestimmtheit, so, als hätte er das johanneische Evangelium verworfen, also doch schon gekannt [2]); allein schwerlich würde dieser Gnostiker sich an das Lucas-Evangelium gehalten haben, aus dem er noch so Vieles auszumerzen hatte, um es für seine Zwecke tauglich zu machen, wenn ihm in dem johanneischen ein seinem antijüdischen Dualismus um so viel näher stehendes Evangelium vorgelegen hätte. Was indeß den Valentin betrifft, so soll seine Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium sogar ohne äußeres Zeugniß daraus erhellen, daß er seine vornehmsten Aeonen mit Namen bezeichnete, die, wie Logos, Eingeborener, Leben, Gnade, Wahrheit u. s. f., dem johanneischen Prolog entnommen seien. Wäre dieß so, wie seltsam, daß Irenäus da, wo er von den neutestamentlichen Stellen berichtet, auf welche die Valentinianer ihre Aeonenlehre gestützt haben [3]), zwar viele synoptische und paulinische, aber keine aus Johannes anführt, und daß erst in einem Nachtrag über Ptolemäus auch johanneische Stellen zum Vorschein kommen. Denn daß dieser spätere Valentinianer das johanneische Evangelium als apostolische Schrift kannte, wissen wir aus seinem Brief an Flora, und ein anderes Mitglied der Schule, Heraklcon, schrieb den ersten Commentar darüber, aber beide schwerlich vor dem drittletzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts.

Dieselbe Bewandtniß hat es mit den Montanisten, welche ihre Idee des Paraklet aus dem johanneischen Evangelium geschöpft haben, mithin gleichfalls dessen früheres Vorhandensein verbürgen sollen. Auch bei ihnen findet sich, wenn man den Bericht des Eusebius über die ältesten Verhandlungen der Kirche mit denselben nachsieht [4]), weder der Ausdruck Paraklet

1) De praescript. haeret., 38.
2) Adv. Marcion., IV, 2. 5. De carne Christi, 3.
3) Adv. haer., I, 8, 1—4.
4) Kirchengeschichte, V, 16—19.

(ſondern einfach Geiſt), noch eine Bezugnahme auf das vierte Evangelium: es ſcheint alſo auch dieſe Secte, wie die der Valentinianer, urſprünglich ohne Beziehung auf das noch nicht vorhandene Johannes-Evangelium entſtanden zu ſein, als aber dieſes mitten unter den gnoſtiſch montaniſtiſchen Bewegungen hervorgetreten war, es eifrig ergriffen und ausgebeutet zu haben.

13.

Anerkennung und Verwerfung des johanneiſchen Evangeliums.

Um dieſe Zeit der ſpäteren Gnoſtiker und Montaniſten aber finden wir das johanneiſche Evangelium auch ſonſt bekannt und anerkannt. In dem erſt kürzlich aufgefundenen Schluſſe der clementiniſchen Homilien [1]) iſt unläugbar die Geſchichte vom Blindgeborenen Joh. 9 berückſichtigt, vielleicht auch an einer andern Stelle [2]) Joh. 10, 3; auf eine Aeußerung des Apollinaris, Biſchofs von Hierapolis (um 170), die das Vorhandenſein des vierten Evangeliums vorausſetzt, werden wir unten zu ſprechen kommen; aber auch in der andern apollinariſchen Stelle, wo es von Chriſtus heißt: „Der in die heilige Seite Geſtochene, der aus ſeiner Seite hinwiederum die beiden Sühnmittel, Waſſer und Blut, d. h. den Logos und den Geiſt, ergoſſen hat“ [3]), liegt eine Anſpielung auf die Stelle 1 Joh. 5, 6 fg., oder Joh. 19, 34, oder auf beide. Auch die gleichzeitigen Apologeten, Tatian und Athenagoras, berufen ſich, wenn auch ohne es zu nennen, doch unverkennbar auf das vierte Evangelium, bis endlich Theophilus von Antiochien (gegen 180) es in aller Form citirt mit den Worten [4]): „Darum lehren uns die heiligen Schriften und alle Gottbegeiſteten, unter denen Johannes ſagt: Am Anfang war das Wort u. ſ. w.“ Aber freilich, woher er weiß, daß das Evangelium, deſſen Anfangsworte er anführt, von dem Apoſtel Johannes verfaßt ſei, ſagt uns Theophilus nicht. Und ſeltſam, auch Irenäus ſagt es uns nicht, der doch in ſeinen jungen Jahren den Polykarp gekannt und ihn von ſeinem Umgang mit Johannes und was dieſer von dem Herrn berichtete, erzählen gehört hatte. Irenäus ſagt wohl, Johannes habe das Evangelium geſchrieben, als er ſich zu Epheſus in Aſien aufhielt, aber daß er dieß von Polykarp gehört habe, ſagt er nicht, während er ſich für die Auslegung der Offenbarung Johannis auf diejenigen, welche den Johannes ſelbſt noch geſehen hatten, beruft. Nun ſagt man freilich, hätte Irenäus nicht durch

1) Homil., XIX, 22. Vgl. Volkmar, Ein neuentdecktes Zeugniß für das Johannes-Evangelium: Theol. Jahrbücher, 1854, S. 416 fg.

2) Homil., III, 53.

3) Chron. Paschal. Al. p. 14 ed. Dindorf.

4) Ad Autolyc., II, 22.

Polykarp von einem Evangelium, das der Apostel Johannes verfaßt hatte, gewußt, und es wäre ihm später eine Schrift unter diesem Titel zu Gesichte gekommen, so würde er diese nicht als johanneisch anerkannt haben; daß er unser viertes Evangelium als ein Werk des Apostels Johannes anerkannte, beweist, daß ihm schon Polykarp davon in diesem Sinne gesprochen haben muß. Allein stelle man sich nur die Verhältnisse, wie sie Irenäus selbst uns darlegt, genauer vor. Er hatte den Polykarp als sehr junger Mensch [1]) in Asien gesehen, und erinnerte sich noch im Alter lebhaft seiner Gestalt, seiner Lebensweise, des Ortes, wo er saß, wenn er redete, seiner Vorträge an das Volk, dessen, was er von seinem Zusammenleben mit Johannes und den übrigen, die den Herrn gesehen hatten, von ihren Reden und Ueberlieferungen von dem Herrn zu erzählen wußte. Nun war Irenäus nachher, wie bekannt, aus dem Morgenland in das Abendland gekommen, und dieß muß, da Polykarp noch bis zum J. 169 in Smyrna lebte und Irenäus ihn doch nur als ganz junger Mensch gesehen zu haben versichert, schon frühzeitig geschehen sein. Selbst also, wenn ihm noch in den letzten Lebensjahren Polykarp's das johanneische Evangelium zu Handen gekommen wäre, ist sehr die Frage, ob er noch Zeit und Gelegenheit gehabt haben würde, von Lyon aus den in Smyrna lebenden apostolischen Mann darüber zu befragen; kam es ihm aber erst nach Polykarp's Tode zu, so konnte ihn der Umstand, daß er sich unter den Reden desselben, die er in früher Jugend mit angehört, keiner Aeußerung über eine johanneische Evangelienschrift erinnerte, nicht abhalten, eine solche, wenn sie ihm sonst zusagte, als apostolisch anzuerkennen.

Wir finden also des Irenäus Anerkennung des johanneischen Evangeliums deßwegen für uns unverbindlich, weil er sich für dasselbe nicht auf das Zeugniß von solchen, die den Johannes gekannt hatten, also namentlich nicht des Polykarp, beruft. Wie aber, wenn er sich darauf beriefe, würden wir uns dann gebunden achten müssen? Oder achten wir uns verbunden, alles das als wirkliche apostolische Ueberlieferung anzuerkennen, wofür sich Irenäus auf das Zeugniß derer, welche die Apostel noch gekannt hatten, beruft? „Die Alten", sagt er einmal [2]), „welche den Johannes, den Schüler des Herrn, noch gesehen, erinnern sich, von ihm gehört zu haben, wie der Herr von jenen Zeiten lehrte und sagte: Tage werden kommen, da werden Reben wachsen, jede mit 10,000 Schößlingen, und an jedem Schößling 10,000 Aeste, und an jedem Ast 10,000 Zweige, und an jedem Zweig 10,000 Trauben, und an jeder Traube 10,000 Beeren, und jede Beere wird, ausgepreßt, 25 Metreten (etwa 6 Ohm) Wein geben. Und wenn

1) Ἤμην ἔτι παῖς, im Brief an Florin, bei Eusebius, Kirchengeschichte, V, 20, 5; ἐν τῇ πρώτῃ ἡμῶν ἡλικίᾳ, adv. haer., III, 3, 4, und bei Eusebius, IV, 14, 3.

2) Adv. haer., V, 33, 3.

einer von den Heiligen nach einer ſolchen Traube greifen wird, ſo wird eine andere rufen: ich bin eine beſſere Traube, nimm mich, und preiſe durch mich den Herrn. Gleicherweiſe werde ein Weizenkorn 10,000 Aehren treiben, und jede Aehre 10,000 Körner geben, und jedes Korn 10 Pfund reines weißes Semmelmehl, und die übrigen Früchte, Saamen und Kräuter nach Verhältniß. Dafür gibt auch Papias, der den Johannes noch gehört und mit Polykarp Umgang gehabt hat, ein alter Kirchenlehrer, ſchriftliches Zeugniß im vierten „ſeiner Bücher, deren er fünf geſchrieben hat" (unter dem Titel „Auslegung der Herrnſprüche"). Hätten wir nun für die Abkunft des vierten Evangeliums von Johannes ein Zeugniß des Irenäus, das ſo beſtimmt wie dieſes auf perſönliche Bekannte des Apoſtels zurückwieſe, ſo würde, dieſem Zeugniß den Glauben zu verweigern, die böswilligſte Zweifelſucht heißen: während doch dieſem ſo beſtimmten Zeugniß für die Rede Jeſu von den paradieſiſchen Rieſentrauben kein Menſch Glauben ſchenkt und ſchon Euſebius keinen geſchenkt, ſondern um dieſer und ähnlicher Geſchichten willen den Papias einen Mann von ſehr wenig Verſtande genannt hat.[1]) Wir verſagen dieſer Erzählung unſern Glauben deßwegen, weil wir wiſſen, daß die Juden Jeſum nicht an's Kreuz gebracht haben würden, wenn ſeine Lehre darin beſtanden hätte, ihnen dergleichen Rabbinenmährchen, wie ſie ſolche nicht craſſer wünſchen konnten, vorzuſchwatzen; weil wir auch dem Johannes als Verfaſſer der Apokalypſe (von dem Evangelium gar nicht zu reden) etwas ſo durchaus Geiſtloſes nicht zutrauen können: alſo aus geſchichtlichen Gründen. Dem Euſebius dagegen war dieſe Erzählung unglaublich aus demſelben dogmatiſchen Grunde, aus welchem Irenäus ſie glaublich fand, weil die Lehre von einem tauſendjährigen Reiche Chriſti auf Erden, wozu ſie gehörte, dem Einen ebenſo zuwider, wie dem Andern nach dem Sinne war. Wir ſehen alſo, wie dogmatiſche Gründe bei dieſen alten Kirchenlehrern Alles entſchieden: ſagte ihnen eine Erzählung, eine Schrift, ihrem Inhalt und Geiſte nach zu, ſo nahmen ſie mangelhafte äußere Zeugniſſe für voll; ſagte ſie ihnen nicht zu, ſo wurden die vollwichtigſten Zeugniſſe für Mißverſtand erklärt. Daß das ſo ſpät erſt hervortretende johanneiſche Evangelium ſo ſchnelle und ſo allgemeine Anerkennung fand, hatte eben darin ſeinen Grund, daß es allen Parteien dogmatiſch gerecht zu werden wußte, indem es jeder etwas bot, das ſie befriedigte, ohne dieſes doch ſo ſcharf auszuprägen, daß, was die eine anzog, die andere hätte abſtoßen müſſen.

Gleichwohl blieb das Evangelium nicht ohne Widerſpruch. Zwar ſcheint es zunächſt der Vorſchub geweſen zu ſein, welchen die Ausſprüche Jeſu über den Paraklet im vierten Evangelium, wie nicht minder die Viſionen in der Offenbarung, dem montaniſtiſchen Prophetenweſen leiſteten, was gegen das Ende

1) Kirchengeſchichte, III, 39, 13.

des zweiten Jahrhunderts eine Partei in der kleinasiatischen Kirche, für welche der Witz des Ketzermachers Epiphanius, wegen ihrer Verwerfung des Logos-Evangeliums, den Spitznamen der Aloger (Unvernünftigen) aufbrachte [1]), gegen die johanneischen Schriften einnahm: und so pflegt gewöhnlich ihr Widerspruch, als lediglich auf dogmatischen Gründen beruhend, leichthin beseitigt zu werden. Allein sie brachten auch ganz triftige historisch-kritische Gründe vor. Sie sagten, das nach Johannes benannte Evangelium lüge, sofern es mit den übrigen Evangelien nicht übereinstimme. Denn nachdem es gesagt, daß das Wort Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe und wenigem Andern fahre es sogleich fort, es sei eine Hochzeit gewesen zu Kana in Galiläa — ohne, wie wir wohl hinzudenken müssen, der Vorfälle aus der Kindheit Jesu, wie Matthäus und Lucas, Erwähnung zu thun. Auch das blieb von ihnen nicht unbemerkt, daß die zusammenhängende Erzählung von der Taufe Jesu und seiner daran sich schließenden Wanderung nach Galiläa bei Johannes für die vierzig Tage der Versuchung, welche die drei ersten Evangelisten zwischeneinschieben, keinen Raum lasse; sowie endlich, daß nach diesem Evangelium Jesus während seines Lehramtes zwei Passahfeste gefeiert habe, nach den übrigen nur eines. Die letztere Abweichung suchten die Freunde des Evangeliums als Ergänzung zu fassen. Johannes, sagte man [2]), der sich bis dahin mit mündlicher Verkündigung begnügt hatte, wie ihm die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas zu Gesicht gekommen, habe er zwar die Wahrheit ihrer Erzählung anerkannt, aber das an ihnen ausgesetzt, daß sie nur die Geschichte des letzten Jahres Jesu von der Einkerkerung des Täufers an erzählen; daher habe nun er in seiner Schrift dieses Jahr übergangen und das Frühere nachgeholt. Allein daß sich durch diese, das Verhältniß nicht einmal richtig fassende Wendung der Widerspruch nicht ausgleichen läßt, werden wir in der Folge finden.

Freilich hatten sich die sogenannten Aloger den bequemsten Punkt, um gegen das johanneische Evangelium den Hebel anzusetzen, dadurch selbst entzogen, daß sie aus dogmatischem Vorurtheil mit dem Evangelium auch die Offenbarung Johannis verwarfen. Beide Schriften verhalten sich nämlich nach Geist und Form so zu einander, daß schon ein Schüler des Origenes ihre Grundverschiedenheit schlagend aus einander gesetzt [3]), die neuere Kritik aber es für ihr sicherstes Ergebniß erklärt hat, wenn der Apostel Johannes Verfasser des Evangeliums sei, so könne er die Apokalypse nicht geschrieben haben, oder wenn dieses, könne er nicht Verfasser des Evangeliums sein. [4]) Daß beide Schriften für Werke desselben Verfassers gelten, ist etwa so, wie

1) Haeres., LI, 4. 18. 32. Vgl. Iren. adv. haer., III, 2, 9.
2) Hieron. de vir. ill. 9. Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte, III, 24, 7 fg.
3) Dionysius von Alexandrien bei Eusebius, Kirchengeschichte, VII, 25.
4) De Wette, Einleitung in das Neue Testament, §. 189 der sechsten Auflage.

wenn man uns zumuthete, Leſſing zugleich für den Verfaſſer des Meſſias, oder Klopſtock zugleich für den des Nathan anzuſehen. Was nämlich zuerſt den religiöſen Standpunkt betrifft, ſo ſtehen beide Werke auf den entgegengeſetzten Enden der Reihe verſchiedener Standpunkte, die wir bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern unterſcheiden können: die Offenbarung iſt die am meiſten, das Evangelium die am wenigſten judaiſtiſche Schrift des neuen Teſtaments. Auch dem Matthäus zwar, wie dem Verfaſſer der Apokalypſe, iſt Jeruſalem die heilige Stadt (Matth. 4, 5; 27, 53. Offenb. 11, 2); aber während Matthäus ſie ſammt dem Tempel zerſtört, und ſtatt der widerſpenſtigen Juden die Heiden berufen werden läßt, ſoll nach der Offenbarung der Tempel verſchont, von der Stadt nur der zehnte Theil zerſtört, die Einwohner aber größtentheils bekehrt werden (Kap. 11). Iſt ſo der Verfaſſer der Offenbarung noch jüdiſcher geſinnt als Matthäus, ſo zeigt ſich der Verfaſſer des Evangeliums dem Judenthum noch mehr entwachſen als ſelbſt Paulus. Die unbedingte Zulaſſung der Heiden in das Gottesreich, für welche dieſer noch ſtreitet, iſt bei jenem eine abgemachte Sache; die Sympathie, welche der Heidenapoſtel noch immer für das Volk empfand, dem er ſeiner Abſtammung nach angehörte, iſt im vierten Evangelium in die vollſtändigſte Entfremdung übergegangen.[1]) So gibt es denn keinen entſchiedenern Gegenſatz, als wenn einerſeits der Apokalyptiker in Jeruſalem den Mittelpunkt des tauſendjährigen Chriſtusreichs ſieht, während andererſeits im Evangelium Jeſus die Bedeutung von Jeruſalem wie von Garizim der Anbetung Gottes im Geiſt und der Wahrheit gegenüber für aufgehoben erklärt; wenn dort als das antichriſtliche Princip das Heidenthum, hier als das eigentliche Reich des Unglaubens das Judenthum erſcheint.

Mit dieſer Verſchiedenheit des Standpunkts hängt auch die Verſchiedenheit von Stimmung und Ton in den beiden Schriften zuſammen. Wenn man den Johannes den Apoſtel der Liebe genannt hat, ſo hatte man dabei nur das Evangelium und den erſten Brief im Sinne; denn nach der Offenbarung müßte er eher der Apoſtel des Zorns und der Rache heißen. Auch im Evangelium zwar waltet ein ſtrenger Geiſt, der auf Ausſcheidung der ungöttlichen Elemente dringt, aber mit Vorliebe verweilt der Evangeliſt doch überall bei der erlöſenden, ſammelnden, vereinigenden Thätigkeit Chriſti und ſeines Geiſtes; während der Apokalyptiker ſich umgekehrt in der Ausmalung der göttlichen Strafgerichte über die gottloſe Welt gefällt. Jüdiſch iſt auch das in der Offenbarung, daß ihr der Gang der Geſchichte eine Reihe äußerer von oben einbrechender Kataſtrophen iſt, während das Evangelium ſich bereits, wenn auch noch nicht vollſtändig, zu dem Gedanken einer all-

1) Vgl. die für dieſen Punkt grundlegende Abhandlung von Fiſcher über den Ausdruck οἱ Ἰουδαῖοι im Evangelium Johannes: Tübinger Zeitſchrift für Theologie, 1840, Heft 2.

mähligen Entwicklung des Gottesreichs von innen heraus erhoben hat. Das Visionäre, die zusammengesetzte Engelmaschinerie und die bei allem Phantastischen doch rabbinisch berechnete Anlage der Offenbarung, gegenüber der Einfachheit und dem mystischen Gefühlston des Evangeliums könnte man aus der Verschiedenheit des Genre ableiten wollen, das der Verfasser das eine und das anderemal sich gewählt hatte; allein schwerlich konnte derjenige, der in dem Genre der Apokalypse sich wie in dem seiner Natur angemessensten Elemente bewegte, in dem so entgegengesetzten des Evangeliums sich ebenfalls so bewegen, wie wenn ihm kein anderes zusagen könnte. Endlich, wer am Schlusse des Mannesalters (denn nah an Sechszigen müßte der Apostel um die Zeit, vor welcher die Offenbarung nicht verfaßt sein kann, doch wohl gewesen sein) noch das ungelenke, fehlerhafte Judengriechisch der Apokalypse schrieb, der konnte sich nicht noch als alter Mann den fließenden und wenn auch nicht reinen, doch in seiner Art anmuthigen griechischen Styl des Evangeliums aneignen.

Daß zwei so grundverschiedene Schriften nicht Werke desselben Verfassers sein können, an diesem Obersatze hielt die neuere, besonders durch Schleiermacher und seine Schüler vertretene neutestamentliche Kritik so lange unbedenklich fest, als sie sich nicht darauf versah, daß es Jemanden einfallen könnte, gegen ihren Untersatz: „nun ist aber Johannes Verfasser des Evangeliums", etwas einzuwenden. Der Tübinger Schule fiel dieß hernach wirklich ein, ja sie setzte statt des Evangeliums geradezu die Apokalypse als das Werk des Apostels in den Untersatz, und schloß auch hieraus, daß das Evangelium kein Werk des Apostels sein könne. Seit dieser gefährlichen Wendung sind die Theologen auch über den Obersatz wieder bedenklich geworden, und es soll nun entweder von der Apokalypse zum Evangelium nur ein Fortschritt sein, wie er auch demselben Individuum möglich gewesen [1]), oder es soll die im Evangelium gedämpfte Jugendglut später in der Apokalypse bei gegebenem Anlaß noch einmal hervorgebrochen sein. [2]) Ist nun Letzteres, die Abfassung der Apokalypse nach dem Evangelium, geradezu als etwas psychologisch Undenkbares zu bezeichnen, so ist auch mit dem Ersteren eine bloße Möglichkeit gesetzt, die aber nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit für sich hat. Läßt man aber das Entweder-Oder gelten, so hat die Wendung, welche die Tübinger Schule demselben gegeben, wenigstens insoweit die entscheidendsten Gründe für sich, daß, wenn eine von beiden Schriften den Apostel zum Verfasser haben soll, sich dieß weit eher von der Offenbarung, als vom Evangelium annehmen läßt.

Bekanntlich ist die Offenbarung Johannis diejenige Schrift des neu-

---

1) Hase, Die Tübinger Schule, Sendschreiben an Baur, S. 30.
2) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 67.

teſtamentlichen Kanon, deren Abfaſſungszeit wir aus ihr ſelbſt am genaueſten beſtimmen können. Indem ſie von den ſieben Königen, die ſich in den ſieben Häuptern des Thiers darſtellen, ſagt, die fünf erſten ſeien gefallen, der ſechste ſei eben vorhanden, der ſiebente werde kommen, aber nicht lange bleiben, dann aber werde einer von den ſieben als der achte wiederkommen (17, 9—11): ſo ſind die fünf gefallenen Häupter augenſcheinlich die römiſchen Kaiſer von Auguſtus bis Nero; dieſer, damals ſchon todt, iſt das zum Tode verwundete Haupt, deſſen Wunde aber wieder geheilt wird (13, 3), ſofern man die Wirklichkeit ſeines Todes bezweifelte, oder, chriſtlicherſeits, an eine wunderbare Wiederbelebung deſſelben glaubte, und nun ſeine Wiederkehr aus dem Orient, wohin er ſich zurückgezogen haben ſollte, chriſtlicherſeits als des Antichriſts, erwartete [1]); der ſechste zur Zeit der Abfaſſung der Schrift eben vorhandene Herrſcher kann demnach kein anderer als Galba ſein, der nur von Juni 68 bis Januar 69 n. Chr. regierte. Um dieſe Zeit konnte der Apoſtel Johannes gar leicht noch leben; während im Evangelium uns allerlei Merkmale in eine Zeit herabführen, wo ſchwerlich mehr ein Jünger Jeſu am Leben, gewiß aber keiner mehr im Stande war, ein Werk wie das vierte Evangelium zu verfaſſen.

Ferner aber ſtimmt zu der Eigenthümlichkeit, welche der Apoſtel Johannes in den übrigen Schriften des Neuen Teſtaments, wie faſt durchaus in der älteſten kirchlichen Ueberlieferung zeigt, zwar die Apokalypſe, aber nicht das Evangelium. Daß er und ſein Bruder, oder für beide ihre Mutter, nach den erſten Stellen im meſſianiſchen Reiche trachtete (Matth. 20, 20 fg.), könnte man als einen judaiſtiſch-weltlichen Standpunkt faſſen, über den ſich der Apoſtel in Folge des Todes Jeſu erhoben hätte; aber wenn wir von dem Erbieten der Brüder leſen, auf eine ſamariſche Stadt die Jeſum nicht aufnehmen wollte, Feuer vom Himmel fallen zu laſſen (Luc. 9, 54), ſo ſcheint einerſeits der den Brüdern gegebene Beiname Boanerges oder Donnerſöhne (Marc. 3, 17) darauf hinzudeuten, daß ſolcher Feuereifer bei beiden bleibende Temperamentseigenſchaft war, während wir andererſeits in ſolcher Sinnesart ganz den Apokalyptiker mit ſeinen Zornſchalen und ſeinem Schwefelpfuhle wiederfinden. Was insbeſondere den Johannes betrifft, ſo zeigt er in ſeinem Einſchreiten gegen einen Solchen, der im Namen Jeſu Teufel austrieb, ohne ſich an ſeine Jüngerſchaft anzuſchließen (Marc. 9, 38 fg. Luc. 9, 49 fg.), einen ſehr excluſiven Sinn, und wenn die Geſchichte wahr iſt, die Euſebius aus der Ueberlieferung des Polykarp von ſeinem fanatiſchen Benehmen gegen den Häretiker Cerinth erzählt [2]), ſo hatte ſich dieſer eng-

1) Ueber die römiſche Volksmeinung in dieſer Hinſicht und die falſchen Nerone ſ. Tacit. hist., I, 2; II, 8. Sueton. Nero, 57. Vgl. Baur, Die beiden Briefe an die Theſſalonicher: Theol. Jahrbücher, 1855, S. 141 fg.

2) Kirchengeſchichte, III, 28, 6. Dagegen iſt die Erzählung von dem soge-

herzige Zorneifer auch im hohen Alter noch nicht gemildert. Im Galater-Briefe (2, 9) finden wir den Johannes mit Petrus und dem Herrnbruder Jakobus als einen der Drei, die Paulus nicht ohne Ironie die vermeintlichen Säulen nennt, der Männer, welche dem Heidenapostel gegenüber die judaistische Richtung vertraten, und nur durch die Festigkeit des Paulus und die Gewalt der Thatsachen bezwungen, ihn halb widerwillig gewähren ließen. Von einem Solchen ist es zwar ganz in der Ordnung, daß er, wie der Verfasser der Apokalypse in den dieses Werk einleitenden Sendschreiben an die kleinasiatischen Gemeinden thut (2, 7. 14 fg.), unter dem Namen der Nikolaiten und der Lehre Bileams eine Richtung bekämpft und nach ihrer Ausartung schildert, die offenbar die paulinische war, wie unter denjenigen, „die sich Apostel nennen; aber keine sind" (Offenb. 2, 2), wahrscheinlich Paulus mit seinen Schillern zu verstehen ist, der jene Gemeinden begründet hatte; zwischen dem judaistischen Säulenapostel des Galaterbriefs und dem Evangelisten hingegen, dem die Heidenwelt der eigentliche Boden für die Verbreitung des Christenthums ist, liegt eine Kluft, über welche nur durch Entwicklungskämpfe hinwegzukommen war, von denen wir im Evangelium nicht die verlorenste Spur entdecken.

Den Apostel Johannes uns als Verfasser des vierten Evangeliums zu denken, wird uns auch durch eine alte kleinasiatische Ueberlieferung erschwert.[1]) In dem Streite nämlich, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zwischen den Christengemeinden in Kleinasien und der römischen, die aber hierin die meisten übrigen auch morgenländischen Gemeinden auf ihrer Seite hatte, über den Tag der österlichen Abendmahlsfeier ausbrach, beriefen sich die Kleinasiaten auf den Vorgang des Apostels Johannes für eine Observanz, der das angeblich johanneische Evangelium gerade entgegensteht. Die kleinasiatischen Christen pflegten an demselben Tage, an welchem die Juden das Osterlamm, oder was nach der Zerstörung des Tempels an dessen Stelle getreten war, genossen, nämlich am Abend des 14. Nisan, das der synoptischen Erzählung zufolge an diesem Abend von Christus eingesetzte Abendmahl zu feiern; wogegen die Vorsteher der römischen Gemeinde behaupteten, an diesen Tag haben sich die Christen nicht zu binden, und nicht an ihm, der auf jeden Wochentag fallen konnte, sondern erst am folgenden Sonntag, als dem Auferstehungstag, das österliche Abendmahl zu begehen. Dieser Streitpunkt wurde zuerst etwa um das Jahr 160, als Polykarp, der Bischof von Smyrna, nach Rom kam, zwischen ihm und dem römischen Bischof Anicet

---

nannten Testament Johannis bei Hieron. in ep. ad Gal. 6, das Lessing zu einer seiner schönsten kleinen Schriften die Veranlassung gegeben, aus der Anschauung des Evangeliums und des ersten Briefs heraus entworfen.

1) Zum Folgenden vgl. Baur, Die kanonischen Evangelien, S. 334 fg.; Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 342 fg., und eine Reihe von Abhandlungen beider in Zeller's Theol. Jahrbüchern u. Hilgenfeld's Zeitschrift f. wiss. Theologie.

verhandelt, wobei sich Polykarp für die kleinasiatische Sitte, das österliche Abendmahl am jüdischen Passahtage, dem 14. Nisan, zu feiern, darauf berief, „daß er mit Johannes, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Aposteln, mit denen er zusammengelebt, es immer an diesem Tage gehalten habe".[1]) Nun aber hat laut des vierten Evangeliums Jesus vor seinem Tode das Passah gar nicht mehr genossen, sondern das letzte Mahl mit seinen Jüngern den Abend vorher, am 13., veranstaltet, wobei von der Einsetzung des Abendmahls keine Rede ist: der Verfasser dieses Evangeliums hatte also keinen Grund, für die Feier des österlichen Abendmahls an einem Tage festzuhalten, an welchem Jesus nach ihm kein Mahl mehr genossen, sondern gelitten hatte und gestorben war. Der von Polykarp bezeugte Brauch des Apostels Johannes weist vielmehr ganz auf den Sachverhalt hin, wie ihn die drei ersten Evangelien geben; wogegen die Darstellung des vierten Evangeliums sich aus dem Bestreben hervorgegangen zeigt, wie überhaupt das Christenthum vom Judenthum, so auch seine Osterfeier von dem jüdischen Passah durch die Darstellung abzulösen, daß Jesus dieses nicht mehr genossen habe, sondern an dem Tage desselben, als das wahre, dem blos sinnbildlichen jüdischen ein Ende machende Passahlamm geschlachtet worden sei. Daß sich in der Verhandlung mit Polykarp der römische Bischof auf das vierte Evangelium berufen hätte, davon wird nichts erwähnt; dagegen finden wir zehn bis fünfzehn Jahre später, als der Streit sich in Laodicea erneuerte, eine Spur, daß es vorhanden, also vielleicht gerade in der Zwischenzeit und nicht ohne Bezug auf diesen Streit an's Licht getreten war. Wenn nämlich Apollinaris, Bischof von Hierapolis, von Denjenigen, die sich an den 14. Nisan hielten (den sogenannten Quartodecimanern) sagt, sie behaupten, Matthäus stelle die Sache in ihrem Sinne dar, allein daraus würde ja folgen, daß die Evangelien mit einander in Widerstreit lämen[2]): so ist dieß wohl nicht anders zu verstehen, als daß Apollinaris von der Darstellung des vierten Evangeliums ausging, welches das letzte Mahl Jesu auf den Abend des 13., auf den 14. aber seinen Tod verlegt, und nun (wie noch heute manche Theologen) den Bericht des Matthäus ohne Weiteres nach dem johanneischen auslegte.

Immer also, wenn wir von Demjenigen ausgehen, was wir von dem

---

1) Aus dem Sendschreiben des Polykrates an Victor, bei Eusebius, V, 24, 16.

2) In der oben angeführten Stelle der Passachronik: ..... καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Hier halte ich jeden Versuch, mit Schwegler und Baur das στασιάζειν anders als inter se pugnare zu deuten, für verfehlt. Apollinaris stritt als einer, der die Einstimmigkeit der vier Evangelien in Bezug auf den Tag des letzten Mahles Jesu durch Herüberziehen der drei ersten zum vierten bewerkstelligte, ohne zu bedenken, daß die Gegner, welche dieselbe Einstimmigkeit durch Hinüberziehen des Johannes zu den Synoptikern zu Stande brachten, von ihrem Standpunkte aus ihm, der den Johannes anders auslegte, denselben Vorwurf zurückgeben konnten.

Apostel Johannes wissen, werden wir nach einer Richtung hingewiesen, in welcher das vierte Evangelium nicht liegt, und umgekehrt wenn wir von dem vierten Evangelium ausgehen, kommen wir auf einen Punkt, auf dem wir den Apostel Johannes nicht antreffen. Als einer der in Palästina noch während des Bestandes des jüdischen Staates geboren war, und daselbst jedenfalls bis in das männliche Alter hinein gelebt hatte, mußte der Apostel doch im Lande und seinen Einrichtungen Bescheid wissen. Daß es aber bei dem Evangelisten hierin nicht richtig steht, dafür sei hier mit Umgehung aller Punkte, über die sich streiten läßt (wie der Erwähnung eines Bethanien am Jordan, 1, 28, von dem sich sonst keine Spur findet; der fabelhaften Beschreibung des Teichs Bethesda, 5, 2 fg.; der falschen Erklärung des Namens Siloah, 9, 7; des Cedernbachs statt Kidronbachs, 18, 1, den man sonst nur noch in der griechischen Uebersetzung von 2 Sam. 15, 23, mithin bei einem Alexandriner, antrifft u. dergl.) nur auf den „Hohenpriester jenes Jahres", 11, 51. 18, 13, hingewiesen. Allen Umdeutungen und Ausflüchten zum Trotze wird hier der unbefangene Sinn immer als die Vorstellung des Evangelisten die finden, daß das Amt des Hohenpriesters jährlich (damals zwischen Hannas und Kaiphas) gewechselt habe; was ein palästinischer Apostel besser wissen und namentlich sich auch erinnern mußte, daß gerade Kaiphas eine ganze Reihe von Jahren im Amte geblieben war. Die genaue Kenntniß des Alten Testaments, welche der Evangelist allerdings zeigt, weist uns noch nicht auf einen in Palästina Geborenen, ja nicht einmal auf einen Judenchristen überhaupt hin, da bei dem jüdischen Grundstock der christlichen Gemeinden und der Wichtigkeit des Alten Testaments für die Begründung des neuen Glaubens, wie wir an dem Beispiele Justin's des Märtyrers sehen, auch ein Nichtjude sich bewogen fühlen und in der Lage sein konnte, sich eine solche Bekanntschaft zu erwerben. Wogegen andererseits die Bekanntschaft mit alexandrinischer und insbesondere philonischer Speculation, welche der Evangelist zeigt, dem Apostel kaum zuzutrauen ist. Abgesehen davon, daß er den drei ersten Evangelien zufolge von niederem Stande, ein galiläischer Fischer, war (nur im vierten, um dessen Glaubenswürdigkeit es sich eben fragt, erscheint er als Bekannter des Hohenpriesters), so zeigt er sich, soweit wir aus den paulinischen Briefen und der Apostelgeschichte von ihm wissen, von solcher Weisheit unberührt, er müßte sie also erst später, muthmaßlich nach seiner Uebersiedlung nach Kleinasien, sich angeeignet haben. - Aber eben in Kleinasien schrieb er im Jahre 68 die Apokalypse, die neben einem dem Evangelium durchaus fremden Geiste keine Spur von alexandrinischer Weisheit zeigt. Daß er nun noch später im Greisenalter noch geneigt und geschickt gewesen, in eine neue und seinem bisherigen Gedankenkreise so ferne liegende Denkweise sich einzuleben, und sie zugleich so eigenthümlich und harmonisch, wie sie im Evangelium vorliegt, zu gestalten, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit.

Wenn also die Musterung der äußeren Zeugnisse in Bezug auf die drei ersten Evangelien das Ergebniß lieferte, daß bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts sichere Spuren, zwar nicht von ihrem Vorhandensein in der jetzigen Gestalt, aber doch von dem Dasein eines großen Theils ihres Stoffes, und zwar mit allen Anzeichen davon sich finden, daß der Grundstock dieses Stoffes aus dem Lande stamme, welches der Schauplatz der in Rede stehenden Ereignisse gewesen war: so ergibt sich für das vierte Evangelium das weit weniger günstige Resultat, daß es erst nach der Mitte des Jahrhunderts bekannt wird, und zwar mit allen Anzeichen davon, daß es auf auswärtigem Gebiet und unter dem Einflusse einer dem ursprünglichen Kreise Jesu unbekannten Zeitphilosophie entstanden sei. Ist also dort die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß in der immerhin mehrere Menschenalter betragenden Zwischenzeit zwischen den Begebenheiten und ihrer Aufzeichnung in der jetzigen Gestalt sich auch Sagenhaftes und sonst Unhistorisches eingeschlichen haben kann, so hat hier sogar die Einmischung philosophischer Construction und bewußter Dichtung alle Wahrscheinlichkeit.

B. Die Evangelien nach ihrer innern Beschaffenheit und ihrem Verhältniß unter einander.

14.

Verschiedene Hypothesen über das Verhältniß der drei ersten Evangelien. Lessing, Eichhorn, Hug, Griesbach, Gieseler, Schleiermacher.

Wenden wir uns nun von den äußeren Zeugnissen für unsere vier Evangelien zu deren innerer Beschaffenheit, soweit diese nicht schon gelegentlich zur Sprache gekommen ist, und zu ihrem Verhältniß unter einander[1]), so stellen sich auch hier die drei ersten dem vierten gegenüber in eine Gruppe zusammen. Während das letztere durchaus seinen eigenen Weg geht, und nur in wenigen Hauptpunkten der evangelischen Geschichte, in Reden aber und im Ausdrucke fast nie mit den übrigen zusammentritt, laufen diese, bei einzelnen Abweichungen sowohl in der Anordnung und Auswahl des Stoffes als im Ausdruck, doch im Allgemeinen so parallel, daß sie sich zur tabellarischen Zusammenschau (Synopsis, daher synoptische Evangelien) eignen.

Hier ist es nun das eigenthümliche und in der Literatur in dieser Art nicht wieder vorkommende Verhältniß der drei ersten Evangelien zuerst gewesen, was zu tieferer Forschung reizte, die aber freilich vor Ergründung ihres Verhältnisses zum vierten kein genugthuendes Ergebniß liefern konnte. Bei jenen dreien handelte es sich um die Frage, wie drei verschiedene Verfasser doch so durchgängig, oft bis auf die Worte hinaus, übereinstimmen können, und wie sie hinwiederum bei solcher Uebereinstimmung dazu kommen, oft auch wieder so bedeutend von einander abzuweichen. So lange man von der Voraussetzung einer göttlichen Eingebung der biblischen Schriften ausging, war die

---

1) Zum Folgenden vgl. Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, Einleitung, S. 1 fg. Die Einleitung in das Neue Testament als theologische Wissenschaft, Theol. Jahrbücher, 1850, S. 463 fg.; 1851, S. 70 fg., 222 fg., 291 fg. Hilgenfeld, Die Evangelienforschung nach ihrem Verlaufe u. s. w., Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1861, S. 1—71, 137—204. Der Kanon und die Kritik des Neuen Testaments, S. 125 fg.

Uebereinſtimmung leicht erklärt. Der eigentliche Autor ſämmtlicher Evangelien war ja der heilige Geiſt, die Evangeliſten lediglich ſeine Dictirtſchreiber, von denen es nur Wunder nehmen mußte, daß ihre Nachſchriften nicht durchaus zuſammenſtimmten, oder daß der heilige Geiſt nicht dem einen ganz daſſelbe wie dem andern in die Feder dictirt hatte. Dieß ſuchte man aus einer Anbequemung deſſelben theils an die Eigenthümlichkeit der Evangeliſten, theils an die Bedürfniſſe der Leſer, für welche die einzelnen Evangelien beſtimmt waren, zu erklären, und das mochte hinreichen, um begreiflich zu machen, warum der eine übergeht, was der andere mittheilt, oder über denſelben Gegenſtand der eine ſich weitläufiger, der andere kürzer faßt. Wenn dagegen daſſelbe Ereigniß mit verſchiedenen Umſtänden erzählt, oder von dem einen Evangeliſten in eine frühere, von dem andern in eine ſpätere Zeit des Lebens Jeſu verlegt wird, wenn ebenſo eine Rede Jeſu ſich bald verſchieden gefaßt, bald verſchieden geſtellt findet, ſo kann hier nur Eines das Richtige ſein, und von dem heiligen Geiſt iſt nicht zu begreifen, wie er irgend einem der von ihm inſpirirten Schriftſteller etwas Unrichtiges eingegeben haben kann. Beide Theile könnten nur dann Recht haben, wenn jeder etwas Anderes erzählte, wenn alſo Jeſus zweimal, einmal im erſten Anfang ſeines Werks, ein anderesmal ſpäter, von den Nazaretanern verworfen, die Käufer und Verkäufer von ihm zweimal, einmal bei ſeiner erſten, und wieder bei ſeiner letzten Anweſenheit in Jeruſalem, aus dem Tempel getrieben worden wären, und jeder einzelne Evangeliſt nur den einen von dieſen Fällen erzählt, den andern übergangen hätte. Da man es jedoch, um auf den heiligen Geiſt keine Unwahrheit oder auch nur Ungenauigkeit kommen zu laſſen, ſtreng nehmen, und ſelbſt um einer Abweichung in Kleinigkeiten willen zwei Erzählungen, die man ohne jene Rückſicht für identiſch genommen haben würde, auf zwei verſchiedene Vorfälle beziehen mußte, ſo bekam durch dieſes mehrmalige Vorkommen ganz derſelben Begebenheit nur mit wenig veränderten Nebenumſtänden die evangeliſche Geſchichte ein Ausſehen, das ſie aller ſonſtigen Geſchichte unähnlich machte. Sobald man es aber nicht mehr über ſich vermochte, mit einem Storr zwei Hauptleute in Kapernaum zu verſchiedener Zeit zwei kranke Knechte haben und einen wie den andern von Jeſu durch ein Wort in die Ferne geheilt werden, zwei Töchterchen von Synagogenvorſtehern ſterben und von Jeſu erweckt werden, und dabei beidemale auf dem Wege dahin eine blutflüſſige Frau durch ſeine Berührung geſund werden zu laſſen: ſo war Irrthum und Ungenauigkeit, wenn auch nur in Nebenſachen, für die Evangeliſten zugeſtanden, ſie mithin weſentlich auf dieſelbe Linie, wie andere menſchliche Schriftſteller, herabgeſetzt.

Um von dieſem Standpunkt aus das Verhältniß der Evangelien zu einander begreiflich zu machen, ihre Zuſammenſtimmung wie ihre Abweichung, ihr Gemeinſames wie das jedem Eigenthümliche zu erklären, ſchrieb Leſſing ſeine „Neue Hypotheſe über die Evangeliſten als blos menſchliche Geſchichtſchreiber be-

trachtet" (1778); ein Schriftchen von zwei Bogen, welche aber die fruchtbaren Keime aller späteren Forschungen über diesen Gegenstand enthalten. Als den Grundstock aller Evangelien stellt hier Lessing eine aus den mündlichen Erzählungen der Apostel und sonstiger Augenzeugen erwachsene schriftliche Sammlung von Nachrichten über Jesu Leben und Lehre auf, die unter den alten Judenchristen in Palästina, den sogenannten Nazarenern, entstanden, hierauf von mehr als einem Besitzer oder Abschreiber verändert, vermehrt oder auch verkürzt, zuletzt aus der palästinischen Landessprache, um auch für weitere Kreise brauchbar zu sein, frei in's Griechische übertragen wurde. Nach den ursprünglichen Gewährsmännern, denen diese Schrift nacherzählte, konnte sie Evangelium der Apostel, nach dem Leserkreis, für den sie bestimmt war, Evangelium der Nazarener oder der Hebräer genannt werden, wie diese Namen ohne Zweifel für dasselbe Evangelium bei den ältesten Kirchenvätern beständig wiederkehren; nach dem griechischen Redacteur aber hieß sie Evangelium des Matthäus, denn dieser war es nach Lessing, der, nicht wie Papias irrig sagt, ein hebräisches Evangelium schrieb, das dann Jeder, so gut es gehen wollte, ins Griechische übersetzte, sondern das hebräisch geschriebene Nazarener-Evangelium in einen griechischen Auszug brachte. Als ein solcher mochte die Arbeit des Matthäus Manchem nicht ausführlich genug sein, und so entstanden verschiedene neue Bearbeitungen der hebräischen Grundschrift, u. A. unser Lucas-Evangelium, dessen Verfasser zum Theil eine andere Auswahl und Anordnung als Matthäus traf und eines besseren Griechisch sich befleißigte; während Marcus zu seiner Arbeit ein minder vollständiges Exemplar der hebräischen Urkunde vor sich gehabt zu haben scheint.

Auch Johannes kannte und benützte nach Lessing sowohl diese Grundschrift als die aus ihr gezogenen Evangelien, insbesondere unsere drei ersten; gleichwohl ist sein Evangelium nicht zu ihnen zu rechnen, sondern macht allein eine Klasse für sich aus. Die bisherigen Evangelien und die Vorstellung von Christo, die sich aus ihnen verbreitete, genügten ihm nicht, darum suchte er dieselben — nicht etwa stofflich zu ergänzen, denn sein Evangelium macht einen ganz andern Eindruck als eine Sammlung bloßer Nachträge — sondern er suchte die Person Christi höher zu fassen, indem er ihn nicht blos wie jene als den größten Propheten oder als den Sohn Gottes im Sinne der jüdischen Messiasvorstellung, sondern in metaphysischem Sinn als Mittler zwischen Gott und Menschen darstellte. Und nur eine solche Darstellung konnte verhindern, daß das Christenthum nicht als bloße jüdische Sekte mit der Zeit wieder verschwand: nur das johanneische Evangelium hat der christlichen Religion Consistenz und Dauer gegeben. So stehen sich Matthäus und Johannes als die Evangelien des Fleisches und des Geistes gegenüber; daß aber auf der ersteren Seite noch zwei weitere Evangelien stehen, das Evangelium des Fleisches mithin dreifach vertreten ist, oder vielmehr, daß von

den weit mehreren Evangelien dieser Klasse außer Matthäus gerade nur noch Marcus und Lucas von der Kirche anerkannt worden sind, hat nach Lessing seinen Grund darin, weil diese beiden in vielen Stücken gleichsam die Kluft füllten, die zwischen Matthäus und Johannes liegt, und weil der Erstere ein Schüler des Petrus, der Andere des Paulus gewesen war. Hierin liegt auch die Ursache der Ordnung, in welcher die vier Evangelien im Kanon stehen; denn daß sie in eben der Zeitordnung geschrieben sein sollten, ist unerwiesen.

Hatte schon Lessing der Entstehung und Verwandtschaft der drei ersten Evangelien größere Aufmerksamkeit zugewendet als der Eigenthümlichkeit des vierten, so trat nun besonders durch Eichhorn[1]) die Frage, wie das Verhältniß jener drei zu einander zu erklären sei, für längere Zeit in den Vordergrund der kritischen Verhandlungen. Zu erklären war aber, wie schon erwähnt, zweierlei: die Zusammenstimmung und die Abweichung. Eine solche Uebereinstimmung dreier Geschichtschreiber in Worten und Sachen, in der Aneinanderreihung einzelner Gedanken und ganzer Folgen von Begebenheiten, wie wir sie in unseren drei ersten Evangelien finden, ist nach Eichhorn nur aus dem Gebrauche schriftlicher Urkunden zu erklären. Dabei wäre an sich ein doppelter Fall möglich: entweder könnte ein Evangelist den andern, oder alle zusammen eine gemeinschaftliche Quelle benützt haben. Den ersteren Fall glaubt Eichhorn deßwegen nicht annehmen zu dürfen, weil sich aus ihm wohl die Uebereinstimmung, nicht aber die mannigfache Abweichung der Evangelisten begreifen lasse. Hätte Marcus den Matthäus, Lucas den Marcus oder beide vor sich gehabt, warum hätte der Nachfolger so Manches weggelassen, was der Vorgänger erzählte, warum so Manches anders gestellt und dargestellt, warum den Ausdruck oft ohne sichtbaren Grund verändert? Dagegen schienen sich durch die Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle, aus welcher die drei Evangelisten schöpften, beide Seiten ihres Verhältnisses zu einander genügend zu erklären. Sie benützten dasselbe Urevangelium, daraus erklärt sich ihre Uebereinstimmung; aber sie benützten es nicht unmittelbar, sondern der eine in dieser, der andere in einer andern Bearbeitung, daher ihre Abweichung von einander. Da nämlich Eichhorn das Urevangelium zu finden meinte, wenn er alles dasjenige strich, worin die drei Evangelien von einander abwichen, und nur das, was ihnen gemeinschaftlich war, stehen ließ, so stellte sich ihm dasselbe nur als ein erster roher Entwurf, als ein kurzer, unter Mitwirkung der Apostel in aramäischer Sprache verfaßter Leitfaden für die ersten Glaubensboten dar, welcher sofort durch verschiedene Hände vermehrt und griechisch bearbeitet worden sei. Benützte nun von solchen Ueberarbeitungen der eine Evangelist

1) Eichhorn hat seine Ansicht zuerst 1794 im fünften Bande seiner Allgemeinen Bibliothek dargelegt, dann 1804 in seiner Einleitung in das Neue Testament mit Rücksicht auf die in der Zwischenzeit hervorgetretenen Einwendungen genauer ausgeführt.

dieſe, der andere eine andere, ſo erklärt ſich, daß der eine Manches hat, was dem andern fehlt, oder in anderer Stellung hat als dieſer, weil es in der von ihm benützten Bearbeitung des Urevangeliums fehlte oder anders geſtellt war; nicht minder erklärt ſich die Abweichung des griechiſchen Ausdrucks bei ſonſt gleichlautenden Berichten aus der Benützung verſchiedener griechiſcher Ueberſetzungen; wogegen, wenn bisweilen zwei oder auch alle drei Evangeliſten in ganz zufälligen griechiſchen Worten zuſammentreffen, die Vorausſetzung zu Hülfe kam, daß auch ſchon von dem unvermehrten Urevangelium eine griechiſche Ueberſetzung vorhanden geweſen und von den Ueberſetzern der verſchiedenen Ueberarbeitungen deſſelben mitunter zu Rathe gezogen worden ſei.

Man ſieht von ſelbſt, wie mit jeder neuen Inſtanz, mit jeder neu beobachteten Seite an dem ſo vielſeitigen Verhältniß dieſer Evangelien eine neue Hülfshypotheſe nöthig, die ganze Theorie immer verwickelter und künſtlicher wurde, zugleich aber mit den einfachen Verhältniſſen der Zeit und der Kreiſe, in denen die Evangelien entſtanden ſind, in immer grelleren Widerſpruch kam. Daher jener Ausſpruch Schleiermacher's, um die Hypotheſe vom Urevangelium unannehmbar zu finden, habe er ſchon daran vollkommen genug, daß er ſich vorſtellen müßte unſere guten Evangeliſten von vier, fünf, ſechs aufgeſchlagenen Rollen und Büchern, in verſchiedenen Zungen noch dazu, umgeben, wechſelsweiſe aus einem in's andere ſchauend und zuſammenſchreibend; was ihn weit mehr in eine deutſche Bücherfabrik des neunzehnten Jahrhunderts, als in jene Urzeit des Chriſtenthums verſetze. Auch Herder fand ſich von Eichhorn's Ausführung durch die proſaiſche Vorſtellung einer apoſtoliſchen Kanzlei, auf die ſie zu führen ſchien, abgeſtoßen, und ſchloß ſich inſofern mehr den Andeutungen Leſſing's an; was er zu deren Berichtigung und weiterer Ausführung hinzuthat, war freilich zu flüchtig und ſchwankend, um als bleibender Gewinn gelten zu können; doch blieb ſeine Betonung der mündlichen evangeliſchen Verkündigung als Quelle der ſchriftlichen Evangelien nicht ohne Nachwirkung, wie ſeine Voranſtellung des Marcus und Lucas vor Matthäus nicht ohne Nachfolge.

Die Theorie vom Urevangelium hatte beſonders zwei ſchwache Seiten, von denen ſie ſich angreifen ließ und auch wirklich nach einander angegriffen worden iſt. Die eine war, daß in dem Dilemma: von den drei erſten Evangeliſten muß entweder einer den andern, oder alle zuſammen eine gemeinſame Quelle benützt haben, Eichhorn das Erſtere ſo ohne Weiteres von der Hand gewieſen hatte. Warum ſoll es denn ſo undenkbar ſein, daß ein Evangeliſt die Schrift des anderen benützt habe? fragte Hug [1]); etwa der vielen und bedeutenden Abweichungen wegen, die ſich zwiſchen ihren Berichten finden? Allein weicht denn nicht auch Livius von Polybius vielfach ab, den er doch

1) Einleitung in die Schriften des Neuen Bundes (1808).

ſeinem eigenen Geſtändniß nach benützt hat? Sollte denn ein Schriftſteller, der das Werk eines andern vor ſich hat, dieſes gerade nur abſchreiben müſſen? Wenn ihm infolge anderweitiger Erkundigung, Benützung weiterer Quellen, oder verſchiedenen Standpunktes, eine Sache anders erſcheint als ſeinem Vorgänger, ſollte er von deſſen Darſtellung, auch wenn er ſie vor ſich hat, nicht abweichen dürfen? Nichts ſteht daher der Annahme im Wege, daß ein Evangeliſt das Werk des andern benützt habe, und es kommt nur darauf an, die eigenthümliche Anlage, den beſonderen Zweck einer jeden von dieſen Schriften zu erforſchen, um auch den Gründen auf die Spur zu kommen, warum der eine von der Darſtellung des andern abgewichen iſt. Nach Hug freilich läuft in dem Verhältniß der Evangeliſten Alles nur auf Verbeſſerung und Ergänzung des einen durch den andern, auf eine vierfache Wahrheitsgarantie hinaus. Marcus arbeitete, durch Mittheilungen des Apoſtels Petrus dazu in Stand geſetzt, die Schrift des Matthäus nach Ordnung und Zeitfolge um, und fügte verſchiedene nähere Beſtimmungen hinzu; Lucas unterwarf als ein Mann von Kenntniſſen und Bildung ſeine beiden Vorgänger neuer Prüfung und Berichtigung; Johannes endlich, der ſeine ſämmtlichen Vorarbeiter kannte, gab ihren Berichten die letzte Ergänzung und Vollendung. Allein jede Berichtigung eines Vorgängers ſetzt eine Unrichtigkeit bei dieſem voraus, und auch die Ergänzung des einen durch den andern kann von einer Art ſein, daß ſie den zu ergänzenden Schriftſteller in ein ſehr nachtheiliges Licht ſtellt. Hat der Verfaſſer des vierten Evangeliums Recht mit ſeiner Angabe, daß Jeſus vor ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem ſchon mehrmals dort ſich aufgehalten, gelehrt und gewirkt hatte, ſo kann der Verfaſſer des erſten Evangeliums, der von allen dieſen früheren Reiſen und Aufenthalten nichts weiß, kein Begleiter Jeſu, nicht der Apoſtel Matthäus geweſen ſein, ſo kann auch das zweite Evangelium nicht nach den Mittheilungen des Apoſtels Petrus geſchrieben ſein, denn der müßte ſeinen Verfaſſer vor Allem auf jenen Grundmangel des erſten Evangeliums aufmerkſam gemacht und ihn zur Berichtigung deſſelben angetrieben haben. Und wenn der letzte Berichtiger, Johannes, auch wieder umgekehrt ſo Vieles, das ſich bei ſeinen Vorgängern findet, übergeht, woher wiſſen wir, daß das Zuſtimmung iſt? An ſich könnte es ebenſo gut Verwerfung ſein, und erſcheint als Zuſtimmung nur von einem Standpunkt aus, der in dieſem Verhältniß überhaupt nur Einhelligkeit vorausſetzt.

Dieſer apologetiſche Standpunkt, dieſe Anbequemung an die kirchliche Ueberlieferung, zeigt ſich bei Hug ſchon darin, daß er in Bezug auf die Frage, in welcher Reihenfolge die einzelnen Evangeliſten einander benützt und berichtigt haben, ohne Weiteres bei ihrer Ordnung im Kanon ſtehen bleibt, da doch ſchon Leſſing ſinnvoll angedeutet hatte, wie dieſe Ordnung auch etwas ganz Anderes als ihre zeitliche Aufeinanderfolge zur Urſache haben könnte. In dieſer Hinſicht war über das Marcus-Evangelium ſchon

vor Hug eine Anſicht durchgeführt und von ihm mit unzureichenden Gründen beſtritten worden, die dem Sachverhalt beſſer zu entſprechen ſchien. Wenn zwiſchen zwei Evangelien, die bei vielfachem Zuſammentreffen doch ebenſo viel Selbſtſtändigkeit zeigen, indem jedes ganze Abſchnitte für ſich allein und auch das Gemeinſame zum Theil in anderer Ordnung hat, ein Evangelium ſteht, das dem Stoffe nach faſt gar nichts Eigenthümliches, ſondern von ſeinen ſechzehn Kapiteln nur etwa ſoviel als ein halbes Kapitel füllen würde, nicht mit dem einen oder andern ſeiner Nebenevangelien gemein hat, das ebenſo in der Anordnung bald mit dem einen, bald mit dem andern von dieſen zuſammentrifft, den Ausdruck aber bisweilen aus den beiden andern zuſammenzuleſen ſcheint: ſo bringt ſich von ſelbſt die Annahme auf, daß ein ſolches Evangelium nicht zeitlich zwiſchen den beiden andern ſtehe, ſondern aus ihnen als ſeinen vorgefundenen Quellen hintennach zuſammengeſchrieben ſei. Dieſe Anſicht war von Griesbach [1]) vorgetragen worden, und gewann durch die Anſchaulichkeit, die ſich von ihr aus dem Verhältniß geben ließ, eine ſolche Ueberzeugungskraft, daß ſie bis auf die neueſte Zeit als die eigentliche populäre unter den Theologen gelten konnte.

Die Verfaſſer der drei erſten Evangelien, dieß war das Dilemma geweſen, von welchem die verſchiedenen bisher entwickelten Anſichten ausgingen, müſſen entweder einer die Schrift des andern, oder einer wie der andere eine gemeinſchaftliche Quelle benützt haben; daß dieß eine ſchriftliche Quelle geweſen ſei, war die gemeinſame Vorausſetzung. Die Reihe, in Frage geſtellt zu werden, kam nun auch an dieſe. Die urſprüngliche evangeliſche Verkündigung, wurde geltend gemacht, ſei doch eine mündliche geweſen, und daß auch die Kunde von dem Leben Chriſti ſich längere Zeit blos mündlich fortgepflanzt habe, ſei theils an ſich wahrſcheinlich, wenn man den Bildungsſtand und die Verhältniſſe der Apoſtel bedenke, theils in ſoweit auch erweislich, als in den Briefen des Apoſtels Paulus wenigſtens ſich keine Spur eines zu ſeiner Zeit ſchon vorhandenen ſchriftlichen Evangeliums finde. Dagegen habe es alle Wahrſcheinlichkeit, daß dieſe mündliche Ueberlieferung, d. h. die Art, wie die ſogenannten Evangeliſten das Wichtigſte aus der Lebensgeſchichte Jeſu vortrugen, bald einen feſten Typus in Auswahl, Anordnung und ſelbſt im Ausdruck angenommen habe. Dieß iſt das mündliche Urevangelium, das Gieſeler [2]) dem ſchriftlichen Eichhorn's entgegenſtellte, und aus welchem er die unvollkommene Zuſammenſtimmung unſerer drei erſten

1) Comment. qua Marci Evang. totum e Matth. et Lucae commentariis decerptum esse monstratur (1789 u. 1790), Opusc. II, S. 385 fg. Vgl. Sannier, Ueber die Quellen des Evang. des Marcus (1825).

2) Ueber die Entſtehung und die früheſten Schickſale der ſchriftlichen Evangelien (1818).

Evangelien nicht ſchlechter als Eichhorn, die Abweichungen aber beſſer als Diejenigen, die einen Evangeliſten von dem andern benützt werden ließen, erklären zu können glaubte. Gieſeler dachte ſich die erſten Verkündiger des Evangeliums nach der Art der griechiſchen Rhapſoden, in deren Munde die homeriſchen Geſänge ſo fortlebten, daß ſie zugleich manche Um- und Weiterbildung erfuhren. Durch eine ſolche Analogie empfahl ſich dieſe Anſicht einer Zeit, die nach tieferem Eindringen in den Geiſt des Alterthums, nach einer lebensvolleren Auffaſſung des Urſprungs von Poeſie und Religion ſtrebte. Im Mittel der blos mündlichen Ueberlieferung erſchien die evangeliſche Geſchichte als ein Lebendiges, das wachſen, ſich in Aeſte theilen, neue Sproſſen und Zweige treiben konnte, und dadurch war die Ausſicht auf eine viel freiere Stellung zu dem geſchichtlichen Inhalte der Evangelien eröffnet.

Damit konnte jedoch die nächſte Aufgabe, das gegenſeitige Verhältniß der in Rede ſtehenden Evangelien zu erklären, noch keineswegs für gelöſt gelten. Daß ſie vielfach von einander abweichen, erklärte ſich aus dieſer Vorausſetzung einer blos mündlichen Gemeinquelle wohl, ja noch viel größere Abweichungen würden uns darnach nicht Wunder nehmen; um ſo weniger aber ließ ſich ihre vielfache Uebereinſtimmung daraus begreifen. Wie käme es, daß ſie nicht blos im Allgemeinen dieſelbe Auswahl und Anordnung des Stoffs befolgen, ſondern auch mehr als einmal der Fall vorkommt, daß zwei Begebenheiten, die offenbar zeitlich nicht auf einander folgten, ſondern zufällig bei einem Evangeliſten hinter einander erzählt waren, auch bei den beiden andern in derſelben Verbindung erſcheinen? Und woher käme vollends die Zuſammenſtimmung im Ausdruck, in einzelnen Fällen bis auf höchſt ſeltene griechiſche Wörter hinaus? Den erſten Verkündigern des Evangeliums konnte es doch nicht wie den homeriſchen Rhapſoden, die ein rhythmiſches Gedicht vorzutragen hatten, auf die Form, und höchſtens da, wo ſie Reden Jeſu wiedergaben, auf den Ausdruck ankommen, im Uebrigen war ihnen der Inhalt der Erzählungen die Hauptſache; daß auch darüber hinaus ihr Vortrag ſtereotyp geworden wäre, iſt nicht anzunehmen, weil kein Grund davon abzuſehen iſt. Doch was bedarf es weiter? Unſer dritter Evangeliſt ſagt es ja in ſeinem Vorworte ſelbſt, daß es zu ſeiner Zeit ſchon mehrere evangeliſche Schriften gab, und ſein Evangelium trägt die deutlichen Kennzeichen davon an ſich, daß er dieſe ſchriftlichen Vorlagen, und keineswegs blos die mündliche Ueberlieferung, als Quellen benützt hat.

Freilich, daß es nun gerade unſere zwei erſten Evangelien geweſen, welche der Verfaſſer des dritten vor ſich hatte, daß wir uns überhaupt unter den erſten evangeliſchen Aufzeichnungen durchaus ſchon Schriften zu denken hätten, die ſich über das Ganze des Lebens Jeſu erſtreckten, das folgt ſo unmittelbar noch nicht, und hier greift nun ein neuer Verſuch, das Verhältniß der drei erſten Evangelien zu erklären, ein. Wenn wir fragen, bemerkt

Schleiermacher[1]) zunächst gegen Eichhorn, was haben wir uns wahrscheinlicher als den Anfang der evangelischen Literatur zu denken: eine zusammenhängende aber magere Erzählung über das ganze Leben Jesu (wie das Eichhorn'sche Urevangelium), oder viele aber ausführliche Aufzeichnungen über einzelne Begebenheiten? so können wir nicht anders als für das Letztere uns entscheiden. Als den ersten Anlaß einer christlichen Geschichtschreibung nämlich haben wir uns nach Schleiermacher nicht den freien Trieb der vielbeschäftigten Apostel und ersten thätigen Jünger vorzustellen, sondern das Verlangen solcher, die an Jesum gläubig geworden waren, ohne ihn selbst gekannt zu haben, und nun doch auch etwas Näheres von seinem Leben erfahren wollten. Dieses Verlangen wurde in den öffentlichen Versammlungen der Christen wohl nur sehr zufällig und sparsam gestillt, wenn sich etwa ein Lehrer auf denkwürdige Aussprüche Christi bezog, die eine Erzählung ihrer geschichtlichen Veranlassung nothwendig machten; mehr und Ausführlicheres konnten die Wißbegierigen nur durch vertrauten Umgang und auf besonderes Befragen erfahren. Und so wurde viel Einzelnes erzählt und vernommen, das Meiste wohl ohne aufgeschrieben zu werden; doch wurde gewiß bald auch Manches aufgeschrieben, theils von den Erzählern selbst, theils noch mehr von den Forschenden, zumal von Solchen, die den Erzählern nicht immer nahe blieben und gerne selbst wieder das Erforschte vielen Anderen mittheilen wollten. So sind einzelne Begebenheiten aufgeschrieben worden und einzelne Reden, und diese Aufzeichnungen entstanden häufiger und wurden eifriger gesucht, als die Masse der ursprünglichen Begleiter Christi durch Verfolgungen zerstreut wurde, und noch mehr, als die erste Generation des Christenthums anfing auszusterben. Dabei bemühten sich die Urheber wie die Besitzer einzelner Aufzeichnungen gewiß bald, diese zu vervollständigen, und wurden Sammler, jeder nach seiner besonderen Neigung. So sammelte vielleicht der Eine nur Wundergeschichten, der Andere nur Reden, einem Dritten waren ausschließlich die letzten Tage Christi wichtig, oder auch die Auftritte der Auferstehung; Andere ohne so bestimmte Vorliebe, sammelten Alles, dessen sie habhaft werden konnten. Die einzelnen Stücke, aus denen dergleichen Sammlungen bestanden, waren nun aber von verschiedenem Ursprung und Werthe, keineswegs Alle aus erster, sondern manche auch aus zweiter oder dritter Hand, ja Einzelnes aus noch trüberen Quellen geflossen, durch mangelhafte Erinnerung, Befangenheit der Vorstellung und Wundersucht alterirt. Als solche im nachapostolischen Zeitalter gemachte Zusammenstellungen einzelner schriftlichen Erzählungsstücke betrachtet nun Schleiermacher unsere drei ersten Evangelien, auch das des Marcus nicht ausgenommen, in Betreff

1) Ueber die Schriften des Lucas (1817). Vgl. seine aus Vorlesungen zusammengestellte Einleitung in das Neue Testament. Sämmtliche Werke, erste Abth., zur Theologie, achter Band (1845).

deſſen er ſich der Griesbach'ſchen Anſicht ausdrücklich, obwohl nur mühſam und nicht ohne Schwanken, erwehrt.

Fragt man nun aber, wie es möglich geweſen, daß drei Sammler, die unabhängig von einander aus einem Vorrath von Erzählungen und Erzählungsgruppen auswählten, mit ſo merkwürdiger Uebereinſtimmung großentheils auf dieſelben Stücke verfallen ſeien, ſo weiß dieß Schleiermacher einerſeits aus dem Maße des Umfangs, das eine zu leichter Vervielfältigung beſtimmte Schrift einhalten mußte, andererſeits aus der vorzüglichen Bedeutſamkeit, welche gerade jene Stücke für die evangeliſche Verkündigung gehabt haben ſollen, nur höchſt ungenügend zu erklären. Denn wenn doch Jeſus, wie unſere Evangelien ſagen, ſo viele Blinde, Lahme, Ausſätzige geheilt, ſo viele Teufel ausgetrieben hat, wie kommt es, daß von dieſer Menge von Geſchichten unſere drei erſten Evangeliſten (mit ein paar vielleicht blos ſcheinbaren Ausnahmen) gerade nur daſſelbe Dutzend zur ausführlichen Erzählung herausgriffen, die übrigen, unter denen ſicherlich (man denke nur an die andere Auswahl bei Johannes) manche als Wunder nicht minder beweiskräftig waren, ebenſo übereinſtimmend im Schatten ſummariſcher Erwähnung liegen ließen, wenn jeder unabhängig vom andern ausgewählt und zuſammengeſtellt haben ſoll? Daſſelbe läßt ſich in Betreff der Reden Jeſu fragen, und ebenſo wenig iſt von der Schleiermacher'ſchen Anſicht aus die im Ganzen übereinſtimmende Anordnung des Erzählungsſtoffs in den drei erſten Evangelien begreiflich zu machen.

Zum Theil ließen ſich die Mängel, die jeder dieſer Anſichten für ſich anhaften, durch Combination derſelben heben, indem insbeſondere die ſogenannte Traditionshypotheſe, d. h. die Vorausſetzung einer mündlichen Ueberlieferung als erſter oder Hülfsquelle, zu jeder der übrigen hinzutreten kann; doch das wichtigſte Ergebniß aller dieſer Verſuche, ſich die Entſtehung und das Verhältniß der drei erſten Evangelien zu erklären, war unſtreitig das, daß durch ſie unvermerkt die Abfaſſung derſelben in eine Zeit herabgerückt und zu einem ſo ſecundären Geſchäfte gemacht wurde, daß an Apoſtel oder auch nur Apoſtelgehülfen als Verfaſſer nicht mehr zu denken war. Schon Eichhorn hatte die Betheiligung des Matthäus beim erſten, des Marcus und Lucas beim zweiten und dritten Evangelium, die er noch nicht ganz aufgeben mochte, auf ein Mindeſtes herabgebracht; vollends aber Schleiermacher gebraucht die Namen: Evangelium des Matthäus, Marcus, Lucas, eingeſtandenermaßen nur als hergebrachte Benennungen, ob nun der Antheil, den dieſe Männer an den nach ihnen benannten Evangelien gehabt haben mögen, ein näherer oder entfernterer oder auch gar keiner geweſen ſei.

15.

Das johanneiſche Evangelium. Bretſchneider, Schleiermacher.

Während man auf dieſe Weiſe den drei erſten Evangelien gegenüber dem kritiſchen Zweifel den freieſten Spielraum ließ, blieb die Glaubwürdigkeit und der apoſtoliſche Urſprung des vierten feſte Vorausſetzung; und wenn man ſich in jener Richtung Anfangs deßwegen ſo frei gehen ließ, weil man dieſes ſicheren geſchichtlichen Rückhalts ja immer gewiß blieb, wurde zuletzt die Glaubwürdigkeit der drei erſten Evangelien gerade deßwegen ſo herabgeſetzt, um den immer mehr an den Tag tretenden Widerſpruch zwiſchen ihnen und dem vierten für dieſes unſchädlich zu machen. Standen ſich das erſte und das vierte Evangelium beide mit dem Anſpruch auf apoſtoliſchen Urſprung gegenüber, und waren doch ihre Nachrichten über die Perſon und das Leben Jeſu nicht wohl zu vereinigen, ſo blieb ebenſo möglich, daß das vierte, als daß das erſte ſeinen Anſpruch aufgeben mußte; wogegen, wenn dieſer dem letzteren zum Voraus benommen war, das andere um ſo unangefochtener in ſeiner apoſtoliſchen Geltung blieb.

Dieſe Stellung nahm die conſervative Theologie beſonders ſeit dem gefährlichen Angriff, den, nach allerhand Plänkeleien minder wiſſenſchaftlicher Vorgänger, Bretſchneider in ſeinen Probabilien [1]) gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneiſchen Evangeliums führte. Denn Bretſchneider's Ausgangs- und Stützpunkt war die hiſtoriſche Glaubwürdigkeit der drei erſten Evangelien, und weil er nun nicht blos einzelne Nachrichten, ſondern die ganze Grundanſchauung des vierten Evangeliums von der Perſon und dem Wirken Jeſu mit der in jenen vorliegenden unvereinbar fand, ſo ſchloß er, daß das vierte Evangelium keine glaubhafte hiſtoriſche Urkunde, alſo auch nicht das Werk des Apoſtels Johannes ſein könne. Geſetzt, ſagt Bretſchneider, das Evangelium Johannis wäre durch Zufall dieſe achtzehnhundert Jahre her unbekannt geblieben, und nun auf einmal zu unſerer Zeit im Morgenland aufgefunden worden, ſo würde gewiß Jedermann eingeſtehen, daß der Jeſus dieſes Evangeliums ein ganz anderer als der des Matthäus, Marcus und Lucas ſei, und daß unmöglich beide Schilderungen deſſelben zugleich wahr ſein können. Daß jetzt die Meiſten dieſen Unterſchied entweder gar nicht bemerken, oder doch nicht klar erkennen, hat mehr in der langen Gewohnheit und der eingewurzelten Vorſtellung von der Wahrheit des vierten Evangeliums, als in beſtimmtem Urtheil oder feſter Ueberzeugung ſeinen Grund.

---

1) Probabilia de evangelii et epistolarum Joannis apostoli indole et origine (1820).

Diese Grundverschiedenheit zwischen dem johanneischen Jesus und dem synoptischen fand Bretschneider vor Allem in den Reden. Die drei ersten Evangelien zeigen uns Jesum als ächten Volkslehrer, der die falschen Richtungen, die unter seinen Landsleuten der wahren Frömmigkeit und Sittlichkeit entgegenstanden, insbesondere den pharisäischen Aeußerlichkeitsgeist, bekämpfte, auf Reinheit der Gesinnung, Streben nach Gottähnlichkeit und allgemeine Menschenliebe drang, und diese Lehren in einer Form vortrug, deren Klarheit und Natürlichkeit, deren Wärme und Mannigfaltigkeit für Menschen aller Klassen verständlich, anziehend und erwecklich sein mußte. Aus diesem praktischen Volkslehrer sei im vierten Evangelium ein spitzfindiger Metaphysiker gemacht; statt um Gottesfurcht und Rechtschaffenheit drehen sich seine Reden fast ausschließlich um die höhere Würde seiner Person, die er nicht in der nationalen Form der jüdischen Messiasidee, sondern im Sinne der von dem Evangelisten in seinem Prolog vorgetragenen alexandrinischen Logoslehre fasse, und seine Ausdrucksweise sei so dunkel und zweideutig, seine Vorträge so frostig, gekünstelt und voll von Wiederholungen, sein ganzes Auftreten so schroff, als hätte er es absichtlich darauf angelegt, die Leute nicht zu gewinnen, sondern von sich zurückzustoßen. Von diesen beiden unvereinbaren Darstellungen Jesu habe die erstere ebenso die innere Wahrscheinlichkeit und die Angemessenheit an die Verhältnisse für sich, wie die andere sich durch die entgegengesetzten Eigenschaften als Erdichtung verrathe. Neben diesem Hauptzweifelsgrunde, der für ihn in den Reden lag, suchte aber Bretschneider auch an den Erzählungen des vierten Evangeliums, an der fremden Art, wie es von den Juden redet, an der Falschheit mancher Ortsangaben und sonstigen Notizen in demselben nachzuweisen, daß sein Verfasser nicht nur kein Apostel und Augenzeuge, sondern auch kein Palästinenser und kein geborener Jude, sondern ein philosophisch gebildeter Christ aus den Heiden gewesen sei. Die offenbare Rücksicht auf spätere Einwürfe und Lehrstreitigkeiten schienen ihm auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Zeit, die Verwandtschaft mit dem alexandrinischen Gnosticismus auf Alexandrien als den Ort der Abfassung hinzudeuten, als deren Zweck die Vertheidigung des Christenthums besonders gegen jüdische Angriffe und seine Empfehlung in der Griechenwelt erschien.

Wenn dieser so einschneidende Angriff auf die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des vierten Evangeliums unter der Mehrzahl der Theologen zwar großes Aufsehen, aber wenig Eindruck machte, so war dieß kaum zu verwundern, da die Anhänglichkeit an die kirchliche Ueberlieferung ebenso verbreitet und hartnäckig, als der Sinn für kritische Untersuchungen selten ist; ja daß Bretschneider selbst hernach den Zweck seiner Probabilien durch die Verhandlungen, die sie hervorgerufen, erreicht und seine Zweifel für erledigt erklärte, läßt sich begreifen, weil sein theologischer Standpunkt überhaupt die Tiefe nicht hatte, um alle Consequenzen einer Verwerfung des johanneischen

Evangeliums auf sich nehmen zu können. Wenn aber sogar ein Mann wie Schleiermacher sich von den Bretschneider'schen Zweifeln so wenig berührt fand, daß er zwar meinte, es sei recht gut, daß sie einmal zur Sprache gekommen, aber von Erheblichkeit seien sie nicht, und ihm haben sie keinen Augenblick zu schaffen gemacht [1]), so zeigte dieß nur, wie voreingenommen der sonst so scharfsichtige Kritiker in diesem Punkte, ja wie subjectiv seine ganze Kritik war. Wie er die Offenbarung Johannis den ansehnlichsten Zeugnissen zum Trotz für unächt erklärte, weil sie nach Inhalt und Form seiner Geistesart widerstrebte, so wußte er in Betreff des johanneischen Evangeliums mit den dringendsten Verdachtgründen leichter Hand fertig zu werden, weil er mit demselben sich innerlichst verwachsen fühlte. Der johanneische Christus, der den Vater in sich und sich eins mit dem Vater weiß, der nichts von ihm selber redet oder thut, sondern nur, was der Vater ihn thun und reden heißt, schien ja zusammenzufallen mit Schleiermacher's religiösem Ideal, einem Gottesbewußtsein, das, ohne Hemmung wirkend, gleich einem Sein Gottes im Menschen ist; das johanneische Evangelium war also das Mittel, durch welches sich Schleiermacher's moderne Frömmigkeit mit dem Christenthum zusammenschloß, und je unentbehrlicher dieser Anschluß für ihn war, desto weniger konnte er geneigt sein, Zweifeln Gehör zu geben, welche die Geltung dieses Evangeliums als einer ächten Darstellung Christi in Frage stellten.

Merkwürdig ist, wie dieses unkritische Fehlgreifen in Betreff der Quellen zur Geschichte Jesu bei Schleiermacher nur das Seitenstück ist zu einem ähnlichen in Betreff der Quellen zur Geschichte des Sokrates. Wenn Schleiermacher in einer jener späteren Anmerkungen, in denen er sonst die Ueberschwenglichkeiten seiner Reden über die Religion vorsichtig einzuschränken oder umzudeuten suchte, sittlich gereizt durch den Bretschneider'schen Angriff auf sein Lieblingsevangelium, sich zu der Aeußerung hinreißen ließ, „wie ein jüdischer Rabbi mit menschenfreundlichen Gesinnungen, etwas sokratischer Moral, einigen Wundern oder was wenigstens Andere, dafür nahmen, und dem Talent, ernste Gnomen und Parabeln vorzutragen — denn weiter bliebe doch nichts übrig, ja einige Thorheiten würde man ihm auch noch zu verzeihen haben — wie Einer, der so gewesen, eine solche Wirkung, wie eine neue Religion und Kirche, habe hervorbringen können, ein Mann, der, wenn er so gewesen, dem Moses und Muhammed nicht das Wasser gereicht haben würde, dieß zu begreifen überlasse man (bei der Verwerfung des vierten Evangeliums) uns selbst" [2]): so wird man in diesem Ausfall auf den synoptischen Christus zwar vor Allem von der romantischen Vornehmheit sich widrig berührt fühlen, der das Einfache, Naturwüchsige, nicht mit dem

1) In seiner Einleitung in das Neue Testament, S. 315 fg.
2) Reden über die Religion, S. 442 der dritten Auflage.

Hochgeschmack irgend einer Geschraubtheit, einer vermeintlichen „Wehmuth“ oder „Ironie“ Verfehme zu gemein ist; dann aber wird man sich alsbald erinnern, wie Schleiermacher genau mit derselben Vornehmheit den xenophontischen Sokrates gegen den platonischen herunterfetzte. Wenn sich Sokrates, bemerkte er in seiner bekannten Abhandlung über den Werth des Sokrates als Philosophen, nur mit Reden von dem Gehalt und aus der Sphäre beschäftigte, über welche die xenophontischen Denkwürdigkeiten nicht hinausgehen, wenn auch mit schönern und blendendern der Form nach, so begreife man nicht, wie er in so vielen Jahren nicht den Markt und die Werkstätten, die Spaziergänge und die Gymnasien entvölkerte durch die Furcht vor seiner Gegenwart, wie er einen Alcibiades und Kritias, einen Plato und Euklid so lange Zeit befriedigen, wie er überhaupt der Urheber und das Vorbild der attischen Philosophie werden konnte. Von hier aus wird man es noch sehr schonend finden, daß Schleiermacher nicht auch für die Ufer des galiläischen See's und die Synagogen der Ortschaften unter Verödung fürchterte von einem blos synoptischen Jesus, wird aber den durch Kritiker von mehr historischem Sinne längst gegebenen Nachweis, daß die geschichtliche Auffassung des Sokrates die xenophontische Schilderung zum Grunde zu legen und aus der platonischen nur mit Behutsamkeit einzelne Ergänzungen aufzunehmen habe, als beruhigendes Vorzeichen für die Entscheidung auch dieser Evangelienfrage betrachten.

In seinem Verhältniß zum johanneischen Evangelium stand nun aber Schleiermacher nicht allein, sondern einem großen Theil seiner Zeitgenossen, nicht denjenigen erst, die, durch seine Glaubenslehre gebildet, seinen Christus zu dem ihrigen gemacht hatten, sondern der ganzen in Romantik und Fichte-Schelling'scher Philosophie herangewachsenen Generation, lag das mystisch-idealistische Johannes-Evangelium näher als der historische Realismus der drei ersten. Und eben daß der Verfasser der Probabilien gegen diese Zeitströmung schwimmen wollte, machte das Unglück seines Buchs. Bretschneider gehörte seiner Bildung und Sinnesart nach der älteren Kantisch-rationalistischen Richtung an, ihm sagte der praktisch-moralische Geist und die klare schlichte Form der drei ersten Evangelien ebenso zu, wie ihm an dem vierten die speculative Ueberschwänglichkeit und das mystische Helldunkel zuwider waren. Daß er Ersteres so deutlich merken ließ, gab ihm der Schleiermacher'schen Anhängerschaft gegenüber das Ansehen eines Zurückgebliebenen; daß er das Letztere nicht verbarg, ließ ihn gar als einen Solchen erscheinen, dem für die Tiefe des in Rede stehenden Evangeliums der Sinn abgehe. Für Alle, die Schleiermacher's Geist in Dann genommen hatte, für die Hilgenfeld, Hase, Neander und wie sie sonst noch hießen, blieb der apostolische Ursprung des johanneischen Evangeliums Grundstein ihrer Theologie, die Probabilien ein todtgeborenes Ding; der einzige de Wette hielt Anfangs sein Urtheil in der

Schwebe, um am Ende doch der Geistesströmung, der er angehörte, sein kritisches Bewußtsein zum Opfer zu bringen.

16.

Weitere Verhandlungen über die drei ersten Evangelien und ihr Verhältniß zum vierten. Schulz, Eichhorn, Schneckenburger; meine kritische Beurtheilung des Lebens Jesu.

Indem nach diesem erfolglosen Zwischenspiel das johanneische Evangelium fester als je zu stehen schien, gingen die Untersuchungen über die drei ersten nun so unbefangener fort, und gerade gegen dasjenige unter denselben, das gleich dem vierten den Namen eines Apostels an der Stirne trug, bildete sich nach und nach eine besondere Ungunst aus. In seiner Schrift über den Lucas hatte Schleiermacher mit der Vorliebe eines scharfsinnigen Mannes für den Gegenstand, den er eben zergliedert, an verschiedenen Stellen zu finden geglaubt, daß bald der Bericht, bald die Anordnung des Lucas vor denen des Matthäus den Vorzug verdienen. Einem andern freidenkenden Theologen war die Sündenvergebung, die allerdings Matthäus allein unter den Evangelisten in die Einsetzungsworte des Abendmahls hineinbringt, ein solcher Anstoß, daß er in einem besonderen Anhang zu einer Schrift über das letztere seine Zweifel an der Aechtheit des Matthäus-Evangeliums zusammenfaßte.[1] Ein ganz jüngerer Kritiker gingen auf diesem Wege weiter[2], und es schien eine Zeit lang entschieden, daß der erste unter den Evangelien der letzte werden, das angebliche Matthäus-Evangelium an Ursprünglichkeit und Glaubwürdigkeit nicht nur obenhin dem johanneischen, sondern auch denen der beiden Apostolischen Marcus und Lucas nachgesetzt werden müsse.

Es wurde eine Reihe von Merkmalen aufgestellt, aus denen erhellen sollte, daß der Verfasser dieses Evangeliums unmöglich ein Augenzeuge und Begleiter Jesu gewesen sein könne; wovon das erste der Mangel an Anschaulichkeit und Ausführlichkeit in seinen Berichten war. Schon Schleiermacher pflegte in seinen Vorlesungen über die Einleitung ins Neue Testament eine hübsche hieher gehörige Bemerkung vorzutragen. Im neunten Kapitel des Matthäus-Evangeliums, sagte er, wird erzählt, wie Jesus den Matthäus zum Apostel berief und dieser ihm nachfolgte, d. h. sich seinem bleibenden

1) Dan. Schulz, Die Lehre vom heiligen Abendmahl (1824).

2) Eichhorn, Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums (1832). Schneckenburger, Ueber den Ursprung des ersten kanonischen Evangeliums (1834). Womit zu vergl. die Gegenbemerkungen in meiner Recension dieser Schriften in den Jahrbüchern für wiss. Kritik, 1834, wieder abgedruckt in meinen Theologischen Jahrbüchern, Bd. 229 fg.

Gefolge zugesellte. Nun sollte man denken, wenn der berichtende Evangelist eben dieser damals berufene Apostel war, müßte doch ein Unterschied zu bemerken sein in der Art, wie er erzählt, sie müßte von da an, von wo er Alles selbst miterlebte, lebendiger, anschaulicher, umständlicher werden: aber auch nicht die Spur eines Unterschieds ist zu entdecken, seine Darstellungsweise bleibt nachher so summarisch, seine Zeit- und Ortsangaben so unbestimmt wie zuvor. Daß dieß nicht die Art eines Augenzeugen, sondern eines Solchen ist, der seine Berichte dem abschleifenden Strome der Ueberlieferung entnimmt, mußte einleuchten, auch ohne daß das Matthäus-Evangelium mit den übrigen verglichen wurde; im Gegentheil, wenn die Kritiker ihren Beweis zu seinen Ungunsten noch durch Hinweisung darauf zu verstärken meinten, daß die übrigen Evangelisten in der Regel viel umständlicher und anschaulicher erzählen, so war sehr die Frage, ob dieß die Anschaulichkeit des Augenzeugen, und nicht vielmehr dessen sei, der einen summarisch überkommenen Bericht durch freie Ausmalung aufzufrischen sucht.

Als ein weiterer Grund gegen den apostolischen Ursprung des ersten Evangeliums wurden die ihm eigenthümlichen großen Redemassen aufgeführt. Es lasse Jesum in Einem Zuge sprechen, was er offenbar zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Anlässen gesprochen habe, und was daher auch Lucas und Marcus an verschiedene Stellen ihrer Evangelien vertheilen. Daß die Bergrede, Matthäus Kap. 5—7, die Instructionsrede an die Apostel, Kap. 10, die große antipharisäische Rede, Kap. 23, Bestandtheile enthalten, die nicht ursprünglich in diesem Zusammenhange gesprochen, sondern von dem Redacteur um einer gewissen Inhalts- oder Ausdrucksverwandtschaft willen dahin gestellt worden sind, daß ebenso die sieben Parabeln, Kap. 13, eher danach aussehen, von ihm eben als Parabeln zusammengestellt, als von Jesu wie doch der Evangelist ausdrücklich sagt, so auf Einen Haufen vorgetragen worden zu sein, ließ sich nicht verkennen, und wird auch jetzt kaum mehr geläugnet; dagegen war auch hier die Berufung auf Marcus und Lucas, die einen Theil dieser Reden viel besser stellen und ihre wahrscheinlichen Veranlassungen angeben sollen, nicht stichhaltig, da sich nachweisen ließ, wie insbesondere Marcus die bei Matthäus wenigstens geschickt an einander gereihten Sprüche oft ganz in Unordnung gebracht, Lucas aber für manche Reden Jesu, die er aus den längeren Matthäischen Vorlagen herausnahm, die Veranlassung gerade zu selbst gemacht hat. Und wenn Matthäus um seiner Redemassen willen angefochten wurde, wie kam es doch, daß den Kritikern nicht die langen Christusreden bei Johannes einfielen, die weit mehr und tiefere Bedenken erregen als jene? Denn zu Einem Redeact zusammenzustellen, was zu verschiedenen Zeiten gesprochen worden, ist ein leichterer und eher auch einem Ohrenzeugen möglicher Verstoß, als, wie Bretschneider von dem vierten Evangelium nachgewiesen hatte, Jesu Reden in den Mund zu legen, die eine spätere Zeitphilosophie veranlassen, aber

die angeblichen Worte Jesu mit den eigenen Reflexionen des Evangelisten so zu vermischen, daß man oft nicht mehr weiß, ob der Eine oder der Andere der Redende ist.

So, wenn ferner dem Verfasser des ersten Evangeliums vorgeworfen wurde, Personen und Begebenheiten verdoppelt zu haben — zwei Blinde, Aussätzige, Besessene, wo Marcus und Lucas nur Einen haben, zwei wunderbare Speisungen, während Lucas und Johannes nur von Einer wissen — so zeigt freilich der letztere Fall den Verfasser des ersten Evangeliums sehr bestimmt als einen Solchen, der in zwei verschiedenen Quellen, die ihm vorlagen, dieselbe Geschichte nur anders gestellt und mit etwas abweichenden Umständen erzählt fand, dieser Abweichung wegen jede Erzählung für eine besondere Geschichte hielt, und daher beide in sein Evangelium aufnahm; ein Verstoß, den allerdings nur ein Solcher zu begehen im Stande war, der den Ereignissen selbst schon ziemlich ferne stand. Daß dagegen, wer sich vor diesem auf der Hand liegenden Fehler, wie Lucas und Johannes, in Acht nahm, darum schon ein Augenzeuge oder von einem Augenzeugen berichtet gewesen sein müsse, folgt bei Weitem noch nicht.

Von einer weiteren Beschuldigung wird, ähnlich wie oben bei den Reden, der vierte Evangelist ganz ebenso wie der erste getroffen, von der Beschuldigung nämlich, aus prophetischen Stellen, und zwar zum Theil aus Mißverstand derselben, Züge in die Geschichtserzählung gemischt zu haben. Ist es Mißverstand der Stelle Zach. 9, 9, daß Matthäus 21, 7 Jesum auf zwei Eseln, dem Mutterthier und dem Füllen, in Jerusalem einreiten läßt, so ist es ganz ebenso auch Mißverstand von Ps. 22, 19, wenn Johannes 19, 23 fg., abweichend von allen übrigen Evangelisten, von der Theilung der Kleider Jesu das Loosen um seinen Leibrock als etwas Besonderes unterscheidet.

Wenn man endlich gegen das Matthäus-Evangelium geltend machte, sein Verfasser wisse von verschiedenen Ereignissen nichts, von denen ein Apostel nothwendig hätte wissen müssen, und wenn man hierunter z. B. die Auswahl der siebzig Jünger, die sichtbare Himmelfahrt, die mehreren Festreisen, die Auferweckung des Lazarus aufführte, so weiß ja von den beiden ersten Punkten auch das Johannes-Evangelium nichts; wenn es aber von den beiden andern allerdings allein etwas weiß, so ist eben die Frage, ob es damit nicht mehr weiß, als geschehen ist, d. h. ob nicht Beides unhistorische, nur aus dem weiten Abstande des vierten Evangeliums von den Thatsachen zu seiner eigenthümlichen Tendenz erklärbare Angaben sind.

Von hier aus schien ein ausgleichendes Verfahren gegen sämmtliche vier Evangelien erforderlich: es durfte keines mehr, wie zuletzt noch das johanneische, als ächt und apostolisch schon vorausgesetzt, sondern ohne Voraussetzung mußten ihre Berichte jeder für sich und in Vergleichung mit einander geprüft, und darnach entschieden werden, ob einem unter denselben und welchem die Geltung einer apostolischen oder doch aus dem apostolischen

Zeitalter ſtammenden Schrift zuzuerkennen ſei. Ein ſolches Verfahren, das ich ſchon in einer Beurtheilung der ſo eben gewürdigten Schriften über das Matthäus-Evangelium angedeutet hatte, ſuchte ich in meinem Leben Jeſu durchzuführen, und das Ergebniß war in Bezug auf alle vier Evangelien ein verneinendes, d. h. daß ihre Erzählungen ſich durchweg nicht als Berichte von Augenzeugen, ſondern nur als Aufzeichnungen von Solchen betrachten laſſen, die den Thatſachen ſchon ferner ſtehend, neben manchen ächten Notizen und Redeſtücken, allerhand ſagenhafte Ueberlieferungen zuſammengetragen und zum Theil noch durch eigene Dichtung verſchönert haben.

Dabei war meine Taktik keineswegs, wie Baur mir vorgeworfen hat, die Synoptiker durch Johannes, und hinwiederum den Johannes mittelſt der Synoptiker zu ſchlagen, und dadurch zu bewirken, daß man am Ende nicht mehr wiſſe, woran man ſich in der evangeliſchen Geſchichte halten ſolle.[1] Sondern wer mit Bekämpfung der vorhin erwähnten Kritiker das Matthäus-Evangelium als dasjenige nachzuweiſen geſucht hat, das noch am meiſten geſchichtlichen Halt gewähre, dagegen das johanneiſche als dasjenige, auf welches am wenigſten hiſtoriſcher Verlaß, in welchem der Proceß der idealen Umbildung des evangeliſchen Geſchichtsſtoffs am weiteſten vorgeſchritten, die höchſte Steigerung des Wunderbegriffs wie der Vorſtellung von Chriſto zu finden ſei, wer ſomit den Boden bereitet hat, auf den nachher auch Baur ſich ſtellte, bin ich geweſen. Und wenn mit einem bloßen Mehr oder Minder von Glaubwürdigkeit Baur mit Recht nicht zufrieden iſt, ſondern die Ermittelung qualitativer Merkmale verlangt, wodurch ſich die verſchiedenen Evangeliſten von einander unterſcheiden, ſo habe ich, wie zum Theil ſchon Andere vor mir, auf den prophetiſchen Pragmatismus des Matthäus, den hiſtoriſirenden des Lucas, die Neigung des Erſteren, überlieferte Ausſprüche Jeſu zu größeren Redeganzen zu verbinden, des Letzteren, die einzelnen Sprüche mit gemachten Anläſſen zu verſehen, auf die übertreibende Manier und geſuchte Anſchaulichkeit des Marcus und Aehnliches an verſchiedenen Stellen meines Leben Jeſu aufmerkſam gemacht, ganz beſonders aber das johanneiſche Evangelium einerſeits zwar als die Spitze der evangeliſchen Mythenbildung, andererſeits aber doch zugleich als ein eigenthümliches, von allen übrigen verſchiedenes Erzeugniß dargeſtellt. Eine ſolche Betrachtungsweiſe hatte ſich mir beſonders bei den johanneiſchen Reden Jeſu aufgedrängt. Während die drei erſten Evangeliſten ſich begnügten, den ihnen überlieferten Redeſtoff jeder in ſeiner Art zu vertheilen und zu ordnen, hin und wieder einmal auch umzubiegen, oder etwas aus dem Ihrigen einzuſchalten, gaben ſich mir die Reden Jeſu im vierten Evangelium als freie Bildungen des Evangeliſten zu erkennen, denen im beſten Falle gewiſſe Hauptgedanken der

1) Kritiſche Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, S. 71. Kirchengeſchichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 397. (Vgl. Keim, Mod. Antrittspredigt, S. 12.)

wirklichen Reden Jesu, doch auch diese schon im alexandrinischen Geschmacke umgestaltet, zu Grunde liegen mochten. Aber auch der eigenthümliche Pragmatismus in der Erzählung des vierten Evangeliums, die immer wiederkehrenden groben Mißverständnisse der Reden Jesu von Seiten der Juden und seiner Jünger, die früh sich bildenden und doch immer wieder erfolglos bleibenden Anschläge gegen sein Leben, erschienen mir als etwas Gemachtes; Nikodemus als eine erdichtete Figur; das Verhältniß zwischen Petrus und Johannes planmäßig auf Bevorzugung des letzteren angelegt; die Scene mit der Samariterin am Jakobsbrunnen hatte ich geradezu als eine poetische Darstellung, und die Unbegreiflichkeiten in der Erzählung von der Auferweckung des Lazarus als einen Beweis bezeichnet, daß das Evangelium nicht in die Klasse historischer Compositionen gehöre.[1]) So bereitwillig ich anerkenne, daß in allen diesen Stücken Baur zu bestimmteren Ergebnissen fortgeschritten ist, daß seine Untersuchungen eine nothwendige Ergänzung, in einzelnen Punkten wohl auch Berichtigung der meinigen gewesen sind, so augenscheinlich ist es, daß er damit nur fortgesetzt hat, was ich angefangen, nicht vorgenommen, was ich unterlassen hatte. Wenn er mir vorwarf, ich habe eine Kritik der evangelischen Geschichte gegeben ohne eine Kritik der Evangelien[2]), so konnte ich ihm mit demselben Recht oder Unrecht das Umgekehrte vorwerfen, eine Kritik der Evangelien gegeben zu haben ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte. Wenigstens können die allgemeinen Andeutungen, worauf er sich in letzterer Hinsicht beschränkt hat, unmöglich genügen, vielmehr erwächst gerade aus seinen Leistungen für die Evangelienkritik die Aufgabe, nun auch die evangelische Geschichte selbst einer neuen eingehenden Kritik zu unterwerfen.

17.

Versuche, im vierten Evangelium einen ächten und einen unächten Bestandtheil zu unterscheiden. Weiße, Schweizer, Reuss.

Durch die vergleichende Prüfung der vier Evangelien in meiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu, durch die Aufzeigung ihrer Widersprüche und

---

1) Wenn ich in zwei Fällen zwischen der synoptischen und der johanneischen Darstellung nicht zu entscheiden wagte, so geschah dieß das einemal, bei der Bestimmung des Todestags Jesu, nur in dem Sinne, daß möglicherweise beide Angaben unhistorisch sein könnten; das andremal bei der Frage, ob Jesus während seines öffentlichen Wirkens nur ein- oder mehreremale in Jerusalem gewesen, entscheide ich mich jetzt zwar mit Baur für die drei ersten Evangelien, doch erst nachdem ich die in meinen Augen gewichtigste Instanz für das vierte Evangelium auf eine genügendere Art als er aus dem Wege geschafft zu haben glaube, wovon an seinem Orte die Rede sein wird.

2) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 41, 71. Vgl. die Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 399.

der Unzulänglichkeit aller Ausgleichungsversuche, durch die Abwägung ihrer Glaubwürdigkeit auf allen einzelnen Punkten der evangelischen Geschichte und das fast durchaus für das vierte Evangelium nachtheilige Ergebniß dieser Abwägung, fand sich nun doch das besondere Vertrauen, das man bisher auf dieses Evangelium gesetzt hatte, merklich erschüttert. Unmöglich konnte man dasselbe ferner so wie bisher als oberste Auctorität geltend machen, unmöglich den Johannes so ohne Weiteres wie bisher den drei ersten Evangelisten als Augenzeugen, gegen den sie immer Unrecht haben müßten, gegenüberstellen. Diejenigen Vertheidiger, die dieß gleichwohl noch versuchten, waren nicht im Stande, das alte Vertrauen herzustellen, ja sie hatten es selbst nicht mehr, wie man am deutlichsten an der Haltung Lücke's in der dritten Auflage seines Commentars zum Johannes-Evangelium sehen konnte, der durch die weitgehendsten Zugeständnisse, namentlich in Betreff der Reden Jesu in diesem Evangelium, den Rest vergeblich sicher zu stellen suchte, und schließlich sich nicht verbergen konnte, daß gerade dem vierten Evangelium im Unterschiede von den übrigen manches besonders Anstößige eigen sei.

Doch darum mochte man es noch lange nicht so ganz, wie die Kritik wollte, fallen lassen. Es war etwas darin, das ansprach, für das man, wie man sich wohl ausdrückte, ein Zeugniß des heiligen Geistes im Innern zu vernehmen glaubte, das man folglich genöthigt sind, als apostolisches Gotteswort gelten zu lassen. Fand sich also Ansprechendes und Zurückstoßendes, Solches, das man nicht annehmen konnte, und Solches, das man nicht missen wollte, in demselben Werke, so galt es einen Versuch, ob sich nicht beiderlei Bestandtheile von einander sondern, die einen dem Apostel und Augenzeugen, die andern einem späteren Bearbeiter, durch dessen Auctorität man sich nicht gebunden fand, zutheilen ließen. Herkömmlich hatte allerdings das johanneische Evangelium bei beiden Parteien, sowohl den Bestreitern als den Vertheidigern seines apostolischen Ursprungs, als ein Werk aus Einem Guße gegolten; aber dieselbe Vorstellung hatte man ja auch von den drei ersten Evangelien gehabt, von denen jetzt, namentlich was den Matthäus und Lucas betraf, als die herrschende Ansicht die gelten konnte, daß sie aus verschiedenen Bestandtheilen zusammengesetzt und erst durch Ueberarbeitung in ihre jetzige Gestalt gebracht worden seien. Es war also ganz in der Ordnung, daß man jene Vorstellung ursprünglicher Einheit auch in Bezug auf das johanneische Evangelium vorerst als ein bloßes Vorurtheil betrachtete, an das man sich, wenn gründlichere Untersuchung ein anderes lehre, nicht zu binden habe.

Man müsse, sagte Weiße[1]), nicht fragen: ist das johanneische Evan-

1) Die evangelische Geschichte (1838). Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium (1856). Vgl. auch seine philosophische Dogmatik (1855), I.

gelium ächt? ſondern: was in demſelben iſt ächt? worauf er antwortet: Dasjenige, was in Bezug auf Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe dem erſten johanneiſchen Briefe verwandt iſt, der durch äußere Zeugniſſe als Werk des Apoſtels Johannes feſter ſteht. Mit dieſem findet nun Weiße, was für's Erſte den Styl betrifft, die lehrenden oder betrachtenden Theile des Evangeliums in einer Verwandtſchaft, die ſich nicht aus Nachahmung, ſondern nur aus der Identität des Verfaſſers erklären laſſe. Daß eine ſolche Stylverwandtſchaft bei den erzählenden Theilen des Evangeliums nicht zu Tage trete, könnte unverfänglich gefunden werden, ſofern der Brief eben keine erzählenden Theile zur Vergleichung darbiete; aber zwiſchen dem Brief und den Erzählungen des Evangeliums finde ſich für's Andere in Bezug auf die Anſchauungs- und Denkweiſe ein Widerſpruch, der auf einen andern Verfaſſer für dieſe letzteren Beſtandtheile hinweiſe. Der Brief wie der Prolog und die längeren Chriſtusreden des Evangeliums ſei völlig frei von all dem ſinnlich-ſupranaturaliſtiſchen Wunderglauben, den wir an den Erzählungen des Evangeliums zu beklagen finden, und durchaus nur von einer geiſtigen idealen Vorſtellung von Chriſtus und der Geiſteskraft in ihm erfüllt; namentlich ſei auch die Auferſtehung Chriſti in dem Brief und den Abſchiedsreden des Evangeliums eben ſo geiſtig, als in der Erzählung ſeines 20. Kapitels materiell gefaßt.

Hier eröffnet ſich uns bereits ein Blick in das rein ſubjective Motiv dieſer ſondernden Kritik. Um ſich ein objectives Anſehen zu geben, beruft ſie ſich auf den johanneiſchen Brief, deſſen Aechtheit aber ebenſo fraglich iſt als die des Evangeliums, und nachdem der Styl als Kriterium ſich ihr verſagt hat, hält ſie ſich an die dogmatiſche Grundanſicht, wo ſie denn aber den Brief entbehren und einfach bei dem Gegenſatze ſtehen bleiben konnte, der in dieſer Hinſicht zwiſchen den Reden und den Erzählungen des Evangeliums ſtattzufinden ſcheint. Von dieſen ſcheinbar verſchiedenartigen Beſtandtheilen behagt dem Kritiker der erzählende nicht, zum Theil allerdings wegen ſeines Widerſpruchs mit der im Allgemeinen das Gepräge der Geſchichtlichkeit an ſich tragenden ſynoptiſchen Erzählung, hauptſächlich aber wegen des grell ſupranaturaliſtiſchen Wunderbegriffs, den er in ſich ſchließt; und auch von den Reden behagen ihm die dialogiſchen Stücke nicht, weil ſie theils durch die unglaublichen Mißverſtändniſſe vielfach ungereimt, theils von den Wundergeſchichten als ihren Veranlaſſungen untrennbar ſind. Dagegen behagt ihm der Lehrſtoff des Evangeliums, und zwar theils die eigenen Reflexionen des Evangeliſten, theils die längeren Chriſtusreden: und ſo müſſen nun die Lehrſtücke von dem Apoſtel, die erzählenden aber ſammt den dialogiſchen von einem ſpäteren Ueberarbeiter ſein. Auch uns macht die Beſchaffenheit der letzteren Stücke die Augenzeugenſchaft des Verfaſſers unwahrſcheinlich; es fragt ſich nur, was unſern Kritiker veranlaßt, von dieſen Beſtandtheilen des Evangeliums andere zu ſondern und dem Apoſtel

zuzuweiſen. Das Lehrelement des Evangeliums behagt ihm, weil es, wie er ſagt, den ſowohl von den mythiſchen Zuthaten der Synoptiker, wie von dem ſupranaturaliſtiſchen Wunderglauben des Ueberarbeiters vollkommen freien, rein idealen Lehrbegriff von der Menſchwerdung des göttlichen Logos in der Perſon Jeſu von Nazaret enthält.

Allein iſt denn dieſe Lehre von der Menſchwerdung des göttlichen Logos, des am Anfang bei Gott und ſelbſt Gott geweſenen Schöpferwortes, das während ſeines vorübergehenden Wandels im Fleiſche die Erinnerung an ſein verweltliches, herrliches Sein bei Gott, worein es in Kurzem zurückzukehren hofft, nicht verloren hat, iſt denn dieß nicht der ſchroffſte Supranaturalismus, zu dem ſich alle einzelnen, auch noch ſo grellen Wundergeſchichten doch nur wie ſelbſtverſtändliche Folgerungen verhalten? Nein! antwortet Weiße, denn dieſe Menſchwerdung ſei nach der Lehre des Apoſtels Johannes nicht die miraculöſe Einkörperung einer ſchon zuvor als begränzte Perſon neben der des Vaters exiſtirenden göttlichen Perſon in einen Menſchenleib, ſondern nicht mehr noch weniger, als die vollendete Einleibung des lebendigen perſönlichen Charakterbildes der Gottheit, das auch das Alte Teſtament ſchon von dem perſönlichen Ich der Gottheit unterſcheiden lehre, ohne es doch als zweite Perſon davon abzutrennen, in Seele und Geiſt eines einzelnen Menſchen, aus deſſen perſönlicher Erſcheinung demzufolge die Herrlichkeit dieſes Charakterbildes herausſtrahle. In der That alſo behagt auch der Lehrinhalt des johanneiſchen Evangeliums, ſo wie er objectiv vorliegt, dem Dilettanten nicht, ſondern erſt wie er ihn im eigenen Munde vermatſcht und zu einem Ding gemacht hat, von dem er wahrſcheinlich ebenſo wenig weiß, was es heißen ſoll, als ſeine Leſer. Wäre alſo Weiße nur ein beſſerer Exeget als er iſt, d. h. würde es ihm weniger leicht, das objectiv Vorliegende ſich durch willkürliche Umdeutung mundrecht zu machen, und wäre er ein beſſerer Philoſoph als er iſt, d. h. ſtände ſein Philoſophiren auf eigenen Füßen und wäre nicht auf religiöſe Krücken, wie hier die Anlehnung an eine vermeintliche Apoſtelſchrift, angewieſen, ſo müßte er ſich an dem Lehrgehalte des johanneiſchen Evangeliums nicht minder als an ſeiner Geſchichtserzählung ſtoßen, und würde daſſelbe ganz und ungetheilt ſeinem kritiſchen Schickſale überlaſſen: daß er dieß jetzt nur theilweiſe thut, hat einen lediglich ſubjectiven Grund.

Was nun die nähere Durchführung der Weiße'ſchen Anſicht betrifft, ſo ſoll der Apoſtel Johannes in ſeinen alten Tagen, um das ſchwindende Bild des Meiſters feſtzuhalten, ſich Aufzeichnungen gemacht haben theils von eigenen Betrachtungen über denſelben, theils von Reden Jeſu, freilich auch von dieſen nur ſo, wie ſie nach der langen Zeit, durch ſeine eigene Denk- und Ausdrucksweiſe mitbeſtimmt, in ihm lebten. Darüber ſei dann nach des Apoſtels Tode ein Schüler deſſelben gekommen und habe die von ihm hinterlaſſenen Studien theils aus der Erinnerung an ſeine mündlichen Vorträge,

theils aus anderweitiger evangelischer Ueberlieferung (denn unsere synoptischen Evangelien habe er, in einem einsam stehenden Kreise johanneischer Schüler lebend, nicht gekannt) mit wenig Geschick zu einer evangelischen Erzählung zu verarbeiten gesucht. Diese Ansicht war nicht eben neu; schon früher hatten Ammon, Rettig und Andere von dem Apostel Johannes als Verfasser der dem Evangelium zu Grunde liegenden Aufzeichnungen den Redacteur und Herausgeber unterschieden. Was nun in dem jetzigen Evangelium dem einen oder anderen der beiden Verfasser zugehöre, das hatte Weiße schon in seiner im Jahre 1838 erschienenen evangelischen Geschichte vorläufig angegeben, diesen Versuch jedoch später selbst als einen übereilten, der wissenschaftlichen Haltung entbehrenden fallen gelassen. Er hatte damals eine genauere Ausführung in Aussicht gestellt; aber „das Aperçu" war ausgeblieben, das ihn in den Stand setzen sollte, die ächte Johannesschrift vollständig und wörtlich aus der Ueberarbeitung des evangelischen Erzählers herzustellen. Die Schuld dieses Mißlingens fand nun aber Weiße nicht in der Verkehrtheit seines Gedankens, sondern in dem willkürlichen Verfahren des vorausgesetzten Ueberarbeiters, der sich nicht begnügt habe, zwischen die Worte der apostolischen Grundschrift seine eigenen Zuthaten einzuschieben, sondern auch jene selbst theils umgestellt, theils verändert, sowie hinwiederum in die von ihm eingeschobenen Erzählungsstücke Erinnerungen aus den Vorträgen des Apostels, ja wohl auch Bruchstücke von Aufzeichnungen seiner Hand, verarbeitet habe. Natürlich muß man hier den Kritiker fragen, woran er denn den apostolischen Grundstock von den Einschiebseln noch unterscheiden wolle, wenn einerseits jener Grundstock von dem Einschieber vielfach verändert, und andererseits auch in dem Eingeschobenen apostolische Bestandtheile enthalten sein sollen? Doch weit entfernt, dieß einzusehen, macht sich Weiße auch so noch daran, seine Sonderung, so gut es gehen will, ins Werk zu richten.

Die Aufzeichnungen des Apostels Johannes sollen theils in Reden Jesu, theils in eigenen Betrachtungen bestanden haben: und so findet denn Weiße in den ersten Kapiteln des Evangeliums Bestandtheile eines Aufsatzes der letzteren, in den späteren die Spuren einer Aufzeichnung der ersten Art. Dem betrachtenden Aufsatze des Apostels soll vor Allem der Prolog entnommen sein. Und während nun andere Leute an diesem Prologe gleich von vorne herein den Anstoß finden, daß sie sich nicht denken können, wie der galiläische Fischer, der judaistische Säulenapostel, zu dem alexandrinischen Logosphilosophem und der ganzen freien Geistesstellung gekommen sein soll, die dadurch bedingt ist: so erkennt Weiße gerade diese speculative Auseinandersetzung der fünf ersten Verse mit Vergnügen als apostolisch an, weil er sie in scheinbare Einstimmung mit seinem Philosophiren zu bringen weiß. Nun kommt aber Vers 6—8, der Prolog, auf den Täufer zu sprechen mit offenbarer Beziehung auf die weitere Darstellung desselben im Evangelium; und da diese Darstellung, wie Weiße zu erkennen glaubt, so ist, wie sie ein

Apoſtel und ehemaliger Schüler des Täufers nicht gegeben haben kann, ſo können ihm zufolge auch jene Verſe des Prologs nicht apoſtoliſch, ſondern müſſen vom Ueberarbeiter eingeſchoben ſein. Vers 9—14 hierauf, wo das Speculiren wieder angeht, läßt unſer Philoſoph wieder den Apoſtel ſprechen, Vers 15, wo die Rede auf den Täufer zurückkommt, den Interpolator; Vers 16, wo ein Augenzeuge zu reden ſcheint, wird dem Apoſtel zugeſtanden, aber gleich im folgenden Verſe will die Erwähnung des Moſes mit ſeinem Geſetz in den nach Ausſtoßung des Täufers rein ſpeculativen Prolog nicht paſſen, wird alſo auf Rechnung des Ueberarbeiters geſchrieben; während der letzte, Vers 18, wieder apoſtoliſch ſein ſoll. So wird alſo der johanneiſche Prolog, dieſe, unbefangen angeſehen, in beſter Ordnung und ſtrengſtem Zuſammenhang fortſchreitende, das Gepräge Eines Grundgedankens, geſchweige denn Eines Verfaſſers unverkennbar an ſich tragende Ausführung, in nicht weniger als ſieben Stücke, die abwechſelnd von zwei verſchiedenen Verfaſſern herrühren ſollen, zerhackt; ein Ergebniß, das ſchon für ſich allein gegen die Vorausſetzung, aus der es ſich ergibt, entſcheidend iſt.

Im Folgenden ſind es dann alſo theils die erzählenden, theils die dialogiſchen Stücke, die aus dem Zuſammenhang der Betrachtungen und längeren Reden als Zuthaten des Ueberarbeiters ausgeſchieden werden. In Betreff der erſteren wird dem Leſer zugemuthet, ſelbſt zu bemerken, daß die Reden und Betrachtungen mit ihnen urſprünglich nicht zuſammengehört haben, während doch gerade die wichtigſten Reden, wie Kapitel 5, 6, 9, grundweg nur Expoſitionen der gleichſam als Thema vorangeſchickten Erzählungen ſind; von den dialogiſchen Stücken aber wird verſichert, daß ſie ſich mit Leichtigkeit ausſcheiden laſſen, ohne einen Schatten von Beweis, daß eine ſolche Ausſcheidung überhaupt erforderlich und berechtigt ſei. Und wenn dazwiſchen immer wiederholt wird, man ſei weit entfernt zu behaupten, daß ſich durch Ausſcheidung der Einſchiebſel die Urſchrift des Apoſtels herſtellen laſſe, der Ueberarbeiter, der ſich ſo viel erlaubt habe, könne ſich auch noch mehr erlaubt, d. h. die apoſtoliſchen Aufzeichnungen nicht blos durch Zwiſcheneinſchiebung, ſondern auch durch Aenderungen an ihnen ſelbſt alterirt haben, das thue aber der Evidenz der Thatſache, daß ein ſolcher Aufſatz von des Apoſtels Hand exiſtirt habe, keinen Eintrag: ſo wendet man ſich von einem Treiben mit Widerwillen ab, das ſeine Halt- und Bodenloſigkeit ſelbſt eingeſteht, und doch nicht von ſich ablaſſen mag.

Schien nach einem ſo unglücklich ausgefallenen Theilungsverſuche Nichts übrig zu bleiben, als das johanneiſche Evangelium entweder ganz oder gar nicht als apoſtoliſch anzuerkennen, ſo gehörten doch die Motive jener Theilung einer in der Gegenwart ſo weit verbreiteten Stimmung an, daß es uns nicht wundern darf, wenn Andere meinten, es nur geſchickter angreifen zu dürfen, um den Gedanken dennoch durchführen zu können. Auf dem Wege Weiße's, die Reden als apoſtoliſch den Erzählungen und Geſprächen

als von späterer Hand hinzugefügt entgegenzustellen, urtheilte Schweizer [1]), gehe es freilich nicht, weil die Reden meistens mit den vorangehenden Gesprächen, und diese mit den Erzählungen untrennbar zusammenhängen. Aber zweierlei Hände, zweierlei Geister, glaubte auch er in dem Evangelium zu entdecken, die sich näher wie ein höherer und ein niedrigerer Standpunkt zu einander verhalten sollten; auch ihn stieß von einem Theile des johanneischen Evangeliums der gesteigerte Wunderbegriff, die mehr äußerliche Auffassungsweise ab, die mit dem idealen Geiste des übrigen Evangeliums nicht zusammenzustimmen schien. Auch bei ihm also schließt die Scheidelinie zwischen dem Apostolischen und Nichtapostolischen die längeren Reden als die Träger dieses idealen Geistes bis auf einzelne Interpolationen ein; aber sie schließt nicht, wie die von Weiße gezogene, alle Erzählungen und die dialogischen Stücke aus. Die Letzteren weiß sich Schweizer als unanstößig zurechtzulegen; an Erzählungen wie die von der Fußwaschung, der Salbung, an der Leidensgeschichte überhaupt, entdeckt er sogar das entschiedene Gepräge der Augenzeugenschaft; aber auch die Wundergeschichten findet er nur theilweise so, wie er sie sich von einem Apostel erzählt nicht denken kann.

Es zerfallen nämlich nach Schweizer's Entdeckung die im vierten Evangelium erzählten Wunder in zwei sehr verschiedene Klassen. Noch abgesehen von denjenigen, die gar nicht als wirkliche Wunder betrachtet werden können, seien die einen zwar geheimnißvoll, zum Theil schwierig, doch immer so, daß sich bald eine physische, bald eine psychische Vermittlung denken lasse. So könne es damit, daß Jesus den Nathanael unter dem Feigenbaume gesehen, ganz natürlich zugegangen sein; die Enthüllung des Lebenswandels der Samariterin sei einem Menschenkenner aus bloßer natürlicher Beobachtung ihres Benehmens möglich gewesen; der Kranke am Bethesdateiche könne ein dämonisch Gelähmter gewesen sein, den Johannes nur aus Rücksicht auf seine griechischen Leser nicht beim rechten Namen nenne, bei Besessenen aber gebe ja auch die Kritik die Möglichkeit psychischer Heilung zu; und selbst bei dem Blindgeborenen seien wir nicht genöthigt, Umstände vorauszusetzen, die eine natürliche Heilung schlechthin ausgeschlossen hätten. Aber freilich wenn Jesus, wie dasselbe Evangelium erzähle, Wasser in Wein, geringen Speisevorrath in großen verwandelt, einen in Kapernaum liegenden Kranken durch ein in Kana gesprochenes Wort geheilt haben und auf dem galiläischen See gegangen sein solle, so lasse sich dabei keine Art von natürlicher Vermittlung denken, so seien das magische, widernatürliche Wunder, die — nun hätte Schweizer freilich nur sagen sollen: er selbst nicht glauben — er sagt aber auch: der Concipient der Reden Jesu im vierten Evangelium nicht erzählt haben könne.

---

1) Das Evangelium Johannis nach seinem inneren Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht (1841).

Und indem er nun näher zuſieht, ſo trifft es ſich merkwürdig genug, daß die dem Kritiker glaublich erſcheinenden Wunder alle nach Jeruſalem und Judäa, die unglaublichen alle nach Galiläa fallen; wodurch ſeine bis daher ganz ſubjective Kritik einen objectiven Anhaltspunkt zu gewinnen ſcheint. Denn nun wird es ihm auf einmal klar, daß der urſprünglichen apoſtoliſchen Schrift der Plan zum Grunde lag, nur die außergaliläiſche Wirkſamkeit Jeſu in der Art darzuſtellen, daß im Anſchluß an die Feſtchronologie Jeſus zwar dreimal nach Galiläa zurückgeführt wurde, der Verfaſſer jedoch von dem, was hier vorgegangen, ganz ſchwieg, und erſt da zu erzählen fortfuhr, wo Jeſus, durch ein Feſt veranlaßt, Galiläa von Neuem verließ. Ob ein Verfaſſer, dem ſo beſonders viel an der Wirkſamkeit Jeſu in Judäa lag, nicht ſelbſt als Judäer zu denken ſei, ob an einem ſolchen nicht auch die Bildung, die ſich im Evangelium zeigt, begreiflicher wäre, als an einem Fiſcher aus Galiläa, dieſe Frage drängt ſich hier dem Kritiker auf, und wird von ihm nicht ſchlechthin verneint; nur ſei auch der Zebedaide als Verfaſſer nicht undenkbar, und ſelbſt wenn ſich als ſolcher ein Anhänger Jeſu aus Judäa ergeben ſollte, ſo müßte auch dieſer in jedem Fall ein Augenzeuge geweſen ſein. Dieſe Grundſchrift nun habe ihr Verfaſſer ohne Zweifel aus einer öſtlicheren Gegend herübergebracht, und nach ſeinem Tode habe ein in ſeinen Geiſt nur wenig eingeweihter Schüler für nöthig gefunden, ſie mit der in den weſtlicheren Gegenden herrſchenden galiläiſchen Tradition durch Einſchiebung galiläiſcher Erzählungen zwiſchen die judäiſchen und ſamariſchen zu vermitteln.

Allein unter dieſen galiläiſchen Stücken, welche Schweizer dem auf niedrigerem Standpunkte ſtehenden Nacharbeiter zuweiſt, findet ſich auch die Rede in der Synagoge zu Kapernaum, 6, 27 fg., die mit ihren Ausführungen über das Lebensbrod und das Eſſen und Trinken von dem Fleiſch und Blut des Menſchenſohnes gewiß im höchſten Style johanneiſcher Myſtik gehalten iſt; wogegen unter den judäiſchen, mithin von Schweizer als glaublich und apoſtoliſch befundenen Geſchichten auch das Wunder der Auferweckung des Lazarus ſich findet, das doch gewiß ſo ſchwierig und phyſiſch wie pſychiſch unvermittelt iſt, wie nur irgend eine der von ihm als magiſch von der Hand und dem Ueberarbeiter zugewieſenen Mirakelgeſchichten. Darum wird nun von jener Rede mit äußerſter Willkür behauptet, ſie ſei eigentlich im Tempel zu Jeruſalem als Fortſetzung der Vorträge des fünften Kapitels gehalten worden; die Erweckung des Lazarus aber wird zum natürlichen Erwachen aus einem Scheintode, das mit Jeſu kühner Zuverſicht auf die Erhörung ſeines Gebets zuſammengetroffen ſei. Iſt bei einer ſolchen Wundererklärung nicht mehr einzuſehen, was ſelbſt die am meiſten magiſch erſcheinenden der galiläiſchen Wunder für Schwierigkeit bieten ſollen, wie denn von dem Wandeln Jeſu auf dem See Schweizer ſelbſt eine natürliche Erklärung andeutet: ſo fragt ſich, worin denn andererſeits der Vorzug der

außergaliläischen Wundergeschichten im johanneischen Evangelium vor den galiläischen bestehen solle, daß sie im Unterschiede von diesen letzteren glaublich und apostolisch gefunden werden? Der Vorzug ergibt sich nur dadurch, daß an denselben, wie schon angedeutet, rationalistisch gemäkelt, bei den Wundern des übernatürlichen Wissens natürliche Wahrnehmung eingeschwärzt, bei dem Kranken am Bethesdateich die achtundreißig Jahre seiner Krankheit als grundlose Voraussetzung des Evangelisten bei Seite gebracht, bei Lazarus ein bloßer Scheintod, bei dem Blindgeborenen Umstände vorausgesetzt werden, die nur auf einen tüchtigen Arzt warteten, um gar wohl heilbar zu sein. Bei solchem Verfahren ist dann die Berufung auf geheime Heilkräfte, ähnlich den verderblichen Krankheitskräften, die, nachdem Jahrhunderte lang keine Wirksamkeit derselben bemerklich gewesen, oft unter unbekannten Bedingungen auf einmal hervortreten — diese Gleichstellung der Wunderkraft Jesu mit Pest und venerischer Krankheit ist ebenso unnöthig, als es nur ein Schein ist, wenn Schweizer sagt, nicht Wunderscheu sei es, die ihn zu seinem Ausscheidungsversuch bewege. Er und Seinesgleichen scheut angeblich nur die magischen oder absoluten Wunder, d. h. aber eben diejenigen, die wirkliche Wunder sind und sich nicht irgendwie psychologisch oder sonst natürlich (d. h. was ein solcher Theologe sich allenfalls noch als natürlich vorzustellen) deuten lassen. So lassen sich aber, wenn man so wie Schweizer verfähret, alle deuten, und es ist also auch von seinem rein subjectiven Standpunkte aus unnöthig, um eines Theils der johanneischen Wundergeschichten willen (denn mit seinen übrigen Verdachtsgründen gegen gewisse Theile des Evangeliums wäre er ohne jenen Hauptgrund sicherlich bald fertig geworden) eine solche Ausscheidung vorzunehmen.

Und wozu die ganze Operation, wenn dem Kritiker zuletzt in dem jerusalemischen, also seiner Voraussetzung nach apostolischen Theile des Evangeliums eine Geschichte begegnet, die von all dem Idealen und Geistigen, das er sonst seiner Apostelschrift besonders auch in Betreff der Auferstehung Jesu nachrühmt, das gerade Gegentheil zeigt, die Erzählung 20, 19—29 nämlich, wo der auferstandene Jesus erst den Jüngern seine Hände und seine Seite zeigt, und dann den zweifelnden Thomas seine Finger in die Wundenmale legen heißt, mithin in einer materiellen Weise auferweckt erscheint, wie ihn Schweizer eben nicht auferweckt haben will? „Wäre dieser Abschnitt nicht johanneisch", sagt er hier überaus naiv, „so wäre auf einmal viel Schwieriges erklärt." Daher rüttelt er zwar an dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wagt aber schließlich doch nicht, den Abschnitt für ein Einschiebsel zu erklären: womit jedoch, da derselbe seine Voraussetzung von dem rein geistigen und idealen Charakter der Apostelschrift, mithin das Motiv seines Ausscheidungsversuchs, umstößt, diese ganze Art, das Räthsel des johanneischen Evangeliums zu lösen, sich selbst beseitigt.

Daß neuestens ein so feiner Kopf wie Renan sich beigehen ließ, die

Zahl dieſer unglücklichen Theilungsverſuche durch einen neuen zu vermehren, erklärt ſich nur daraus, daß ihm von den in Deutſchland gemachten und deren üblem Ausgang die unmittelbare Anſchauung fehlte. Er müßte denn, wenn er ſie kannte, nicht übel ſo ſpeculirt haben: wer das Gegentheil einer Weiße'ſchen Hypotheſe annehme, könne nicht wohl fehl gehen. Denn in der That, während Weiße die Betrachtungen und längeren Chriſtusreden im vierten Evangelium als apoſtoliſch annahm, die Erzählungen dagegen als ſpäteres Machwerk verwarf, nimmt umgekehrt Renan an den abſtracten metaphyſiſchen Vorleſungen, wie er die Reden Jeſu bei Johannes nennt, Anſtoß, wogegen er den erzählenden Theil des Evangeliums höchſt beachtenswerth findet, und daher, wenn auch nur ſchwankend, ſich zu der Annahme neigt, daß zwar jene Reden nicht von dem Sohne des Zebedäus aufgeſchrieben ſeien, aber ſowohl der allgemeine hiſtoriſche Plan, als eine Reihe einzelner Angaben des Evangeliums, unmittelbar oder mittelbar von dem Apoſtel herrühren.[1]) Nun iſt zwar allerdings, wenn es unter Unmöglichkeiten noch Grade geben könnte, die Aechtheit der johanneiſchen Chriſtusreden gewiſſermaßen noch undenkbarer als die der johanneiſchen Geſchichtserzählung, d. h. es wird jedem geſund organiſirten, einer geſchichtlichen Anſchauung fähigen Kopfe zunächſt an den Reden das Licht über den ſpätern Urſprung des vierten Evangeliums aufgehen; doch iſt es der gemeinſame Boden einer Theilbarkeit deſſelben, auf den ſich Renan mit ſeinem deutſchen Vorgänger ſtellt, der auch ſeine Hypotheſe von vorne herein unhaltbar macht. Der erzählende Theil des vierten Evangeliums wird ihm nur dadurch erträglich, daß er von den Wundergeſchichten deſſelben von Anfang an keine genauere Notiz nimmt. An der Auferweckung des Lazarus kann er dann freilich nicht wohl vorbeikommen; und da er von einem Wunder nichts wiſſen will, ſo macht er eine Myſtification daraus, die ihm von Seiten der deutſchen Kritik den Namen eines zweiten Venturini zugezogen, und von der man ſich in der That wundern muß, wie ſie ihm nicht die Augen geöffnet hat über die Falſchheit der Vorausſetzung, aus welcher ſie gefloſſen iſt.

18.

Baur's Unterſuchungen über das johanneiſche Evangelium, deren Fortſetzung und Vollendung.

Mit Theilungen und Einräumungen ging es länger nicht, weder ſo, daß die Kritik auf einen Theil ihrer Anſprüche verzichtete, noch ſo, daß das

1) Vie de Jésus, S. xxiv fg., 156 fg. Viel richtigere Einſichten über den Urſprung und Charakter des vierten Evangeliums finden ſich in dem Werke: Les Evangiles, par Gustave d'Eichthal (1863), S. xxv fg., 9 fg., 19 fg.

Evangelium für einen Theil ſeines Beſtandes den Anſpruch auf apoſtoliſchen Urſprung aufgab; das ganze untheilbare und in ſeiner Eigenthümlichkeit ſo beſtimmt auftretende Evangelium forderte die Kritik zu einem ebenſo entſchiedenen Auftreten, zu einem Kampfe auf Leben und Tod heraus: entweder mußte dieſem Evangelium gegenüber die Kritik ihre ſämmtlichen Waffen zerbrechen und ihm zu Füßen legen, oder ſie mußte es dahin bringen, ihm jeden Anſpruch auf geſchichtliche Geltung abzuthun, ſie mußte es als nachapoſtoliſches Erzeugniß ebenſo begreiflich zu machen wiſſen, wie es bisher als apoſtoliſche Schrift unbegreiflich geweſen war. Dieſen Kampf aufgenommen und auf eine Weiſe durchgefochten zu haben, wie noch ſelten kritiſche Kämpfe durchgefochten worden ſind, iſt der unvergängliche Ruhm des verewigten Dr. Baur.[1] Manche Waffe hatte er von ſeinen Vorgängern entlehnt, aber manche auch ſelbſt neu gefertigt, und alle hat er mit Geſchick, Nachdruck und Beharrlichkeit ſo lange geführt, bis der Kampf zwar nicht vor den Richterſtühlen der Theologen, aber vor dem der Wiſſenſchaft zu Gunſten der Kritik entſchieden war.

Vor Bretſchneider hatte Baur hiebei vor Allem das voraus, daß er ſich zu ſeinem Gegenſtande nicht blos negativ verhielt. Erſterer fand ſich, wie wir geſehen haben, von dem johanneiſchen Evangelium nicht blos hiſtoriſch, ſondern auch dogmatiſch abgeſtoßen; die ganze ſpeculative Richtung und myſtiſche Art deſſelben war ſeinem nüchternen Sinne fremd und verſchloſſen. Dagegen hatte Baur gerade zu dieſer Seite, dem philoſophiſchen Tiefſinn und dem gnoſtiſchen Weſen des johanneiſchen Evangeliums eine natürliche Verwandtſchaft; ſo ſcharf er nachzuweiſen ſuchte, daß es nicht als geſchichtliche Quelle gelten könne, ſo eifrig ſuchte er ſeinen idealen Gehalt, ſeine künſtleriſche Vollendung ins Licht zu ſetzen; der negative Kritiker behandelte das vierte Evangelium, ſo ſehr wie nur der gläubigſte Apologet gekonnt hätte, als ſein Lieblingsevangelium. Iſt er hierin inſofern mitunter zu weit gegangen, daß er (was ihm überhaupt bei Entwicklung des dogmatiſchen Gehalts neuteſtamentlicher wie patriſtiſcher oder reformatoriſcher Schriften gern begegnete) die Gedanken des Evangeliſten in die Formen moderner Speculation faßte und dadurch idealiſirte, ſo gab dieß zwar den Gegnern eine willkommene Waffe an die Hand, ohne doch der Bündigkeit ſeiner Beweisführung für den unhiſtoriſchen Charakter der Schrift den mindeſten Eintrag zu thun. —

War ich bei meiner kritiſchen Bearbeitung des Lebens Jeſu an das vierte Evangelium von den drei erſten her gekommen, hatte es von dieſen aus

1) Ueber die Compoſition und den Charakter des joh. Evangeliums. In Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1844, dann verbeſſert in den Kritiſchen Unterſuchungen über die kanon. Evangelien, 1847. Womit zu vgl. verſchiedene Abhandlungen über das joh. Evangelium in den Theol. Jahrbüchern, auch Das Chriſtenthum und die chriſtliche Kirche der drei erſten Jahrhunderte, zweite Auflage 1860, S. 146 fg.

und in Analogie mit ihnen zu begreifen gesucht, so trat Baur an das vierte Evangelium unmittelbar heran, und suchte es in seiner Eigenthümlichkeit, in seinem Unterschiede von den übrigen zu fassen. Meine Grundanschauung in Betreff des Unhistorischen in den Evangelien war die des Mythus gewesen, worunter ich geschichtartige Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage, verstand; diese Formel, die sich mir zunächst für die ungeschichtlichen Bestandtheile der drei ersten Evangelien ergab, hatte ich für manche Erzählungen des vierten dahin erweitern müssen, daß ich auch freie und bewußte Dichtung darunter befaßte. Von dieser Vorstellung, die sich dem einen Kritiker zuletzt aufgedrängt hatte, ging der andere bei Betrachtung des vierten Evangeliums aus; dieses war ihm von vornherein eine frei entworfene religiöse Dichtung, deren Grundidee er darin erkannte, dem in Jesu erschienenen göttlichen Licht- und Lebensprincip den jüdischen Unglauben als das widerstrebende Princip der Finsterniß entgegenzustellen, und den Kampf beider Principien als einen von Moment zu Moment fortschreitenden geschichtlichen Proceß zur Anschauung zu bringen; eine Grundidee, aus welcher er dann auch die Abweichungen des Evangeliums von den übrigen in Betreff der Composition, der Auswahl und Gestaltung des evangelischen Stoffs, abzuleiten suchte. Gab dieser Gesichtspunkt dem Kritiker für das tiefere Verständniß des vierten Evangeliums unläugbare Vortheile an die Hand, so war ihm derselbe in der Betrachtung der drei ersten Evangelien insofern mitunter hinderlich, als er ihn veranlaßte, auch in diesen vorwiegend naiven und aggregatmäßigen Compositionen mehr Einheit des Plans und durchgehende Absichtlichkeit vorauszusetzen, als sich in denselben ohne Zwang nachweisen läßt.

Ein drittes, worin Baur im Verständniß des vierten Evangeliums über seine Vorgänger hinausschritt, war die bestimmtere Nachweisung der Zeit- und Entwicklungsverhältnisse, als deren Product wir uns dasselbe zu denken haben. Es ist die Zeit, welche durch den Aufschwung der Gnosis auf der einen, des Montanismus auf der andern Seite, und die Anstrengungen der Kirche, sich beider extremen Richtungen zu erwehren, außerdem durch die Anwendung des Logosbegriffs auf die Person Christi dogmatisch, wie durch die Frage über die Passahfeier kirchlich auf's lebhafteste bewegt war. Zu allen diesen Zeitrichtungen und Zeitfragen hat das vierte Evangelium, wie Baur zu zeigen sucht, eine Beziehung, es steht in allen Gegensätzen der Zeit, ohne doch irgendwie die bestimmte Farbe eines zeitlichen oder örtlichen Gegensatzes an sich zu tragen, und eben in dieser centralen, nirgends schroff vorgehenden, aber ebenso wenig charakterlos vermittelnden, sondern die Gegensätze in höherer Einheit zusammenschließenden Haltung liegt auch der Grund des schnellen und allgemeinen Beifalls, welchen das Evangelium schon bei seinem ersten Bekanntwerden von Seiten der verschiedensten Parteien sich gewann.

Die Nachweisung endlich, wie der Verfasser dieses Evangeliums aus seiner Ueberzeugung heraus, den wahren Geist des Christenthums und Christi selbst besser als die früheren im Judenthum befangenen Evangelisten gefaßt zu haben, im Sinne seiner Zeit mit dem besten Gewissen die evangelische Geschichte umändern, Jesu Reden in den Mund legen konnte, wie sie seinem fortgeschrittenen christlichen Standpunkt entsprachen; ja wie er als Derjenige, der sich bewußt war, die innerste Herrlichkeit Christi erkannt zu haben und der Welt bekannt zu machen, sich sogar berechtigt glauben konnte, sich als den Schoos- und Busenjünger Jesu, wenn auch nicht ausdrücklich anzugeben, doch deutlich genug errathen zu lassen, diese Nachweisung, die Krone der Baur'schen Abhandlung, ist eine großartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik, und muß auf Jeden, der ihr zu folgen versteht, eine ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung machen.

Eine werthvolle Ergänzung der Baur'schen Untersuchungen über das vierte Evangelium hat Köstlin, der denselben in seiner Schrift über den johanneischen Lehrbegriff mehrfach vorgearbeitet hatte, in seiner Abhandlung über die pseudonyme Literatur der ältesten christlichen Kirche [1]) gegeben. Als die Aufgabe, die der vierte Evangelist sich stellte, bezeichnet Köstlin die Wiedergeburt der evangelischen Geschichte aus dem Geiste einer fortgeschrittenen Zeit heraus, zu Stande gebracht in der Ueberzeugung, dadurch nur das Ursprüngliche selbst an's Licht zu bringen. Dem Verfasser lagen in reicher Auswahl vor theils mündliche Ueberlieferungen über Jesum, theils schriftliche Evangelien sowohl jüdischer als paulinischer Richtung, alle vielfach von einander abweichend und noch nicht kanonisch festgestellt; auf der andern Seite stand er selbst, zwar lebhaft durchdrungen von der einzigen Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, dabei aber aufgenährt in Ideen, die aus alexandrinischen und gnostischen Kreisen stammten, und insbesondere der Logoslehre als derjenigen sich bewußt, in welcher die ganze höhere Anschauung vom Christenthum ihren nothwendigen Schlußstein finde. Ueberall um sich her sah er das Alte und Neue, Juden-, und Heidenchristenthum, Buchstaben und Geist im Streite, und da er als die stärkste Stütze des ersteren die älteren Evangelien erkannte, so wollte er diesen auf ihrem eigenen Boden entgegentreten, in einem neuen Evangelium die Vergangenheit selbst für den Geist und den Fortschritt zeugen lassen. Dabei galt es, aus der bunten Mannigfaltigkeit des Stoffs in den früheren Evangelien das Wesentliche, aus dem Körper ihrer Geschichtserzählung den Geist herauszuziehen; das blos Moralische als das Exoterische zu beseitigen, und das Mystische als das Esoterische hervorzuheben; der Person Jesu nicht blos alles Jüdische, sondern überhaupt alles menschlich Niedrige und Beschränkte möglichst abzuthun, und das Unendliche, Göttliche überall durchleuchten,

1) Theol. Jahrbücher, 1851, S. 149 fg.

sein Leiden und seinen Tod selbst als freiwillig übernommene erscheinen zu lassen. Wodurch sich der Evangelist zu solcher Neuerung berechtigt glaubte, war der Geist, dessen Beistand Jesus den Seinigen schon nach den früheren Evangelien verheißen hatte. Dieser Geist konnte, nach seiner Auffassung, Keinem fehlen, der Jesum liebte und seine Gebote hielt (14, 22 fg.), und er sollte die Gläubigen nicht blos an Alles erinnern, was Jesus geredet hatte (14, 26), sondern ihn auch in ihnen verherrlichen und sie zur vollen und ganzen Wahrheit, zum rechten Verständniß des bei Jesu Lebzeiten nur unvollkommen Gefaßten führen (16, 13. 14. 25). Im Besitze dieses Geistes wußte sich der Evangelist befugt wie befähigt, eine, bei aller ihrer Abweichung von der Ueberlieferung, dennoch wahre Vorstellung von Jesu, seiner Lehre und seiner Wirksamkeit zu geben. War, wie ihn der Geist belehrte, in Jesu der göttliche Logos Fleisch geworden, so konnte die Geschichtserzählung der bisherigen Evangelien unmöglich die richtige sein, es mußte mit Jesu anders zugegangen sein, und zwar so, wie es aus der Logosidee sich ergab, wenn man sie unter dem bisherigen evangelischen Vorrath aufräumen, denselben sichten, um- und weiterbilden ließ. Dabei war freilich ein Widerspruch nicht zu vermeiden. Der Geist sollte den Jüngern, d. h. den künftigen Gläubigen, die höhere Erkenntniß erst in Zukunft bringen. Aber aus dieser höheren Erkenntniß heraus schrieb nicht nur der Verfasser sein Evangelium, sondern ließ er auch seinen Christus reden. Es ist also, was der Geist erst den Gläubigen bringen soll, doch in Christo schon vorher da, und daher zwischen seinen Reden und den Reflexionen des Evangelisten eigentlich kein Unterschied, die Gränzlinie zwischen beiden oft so schwer oder gar nicht zu ziehen.

Daß auch eine so schlagende Ausführung, wie Baur und seine Schüler sie gaben [1]), Diejenigen nicht überzeugte, denen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des johanneischen Evangeliums aus inneren oder äußeren Gründen Bedürfniß war, versteht sich ebenso von selbst, als daß die Art, wie sie sich derselben zu erwehren suchten, wenig wissenschaftliche Bedeutung haben konnte. An allen Beweisen, auf die Baur seine Ansicht stützte, wurde gerüttelt, durch alle Ritzen und Spalten, die seine Schlüsse noch gelassen hatten, suchte man dem bedrohlichen Ergebniß zu entrinnen. Das einzige Argument, das Baur von der Stellung des Apostels Johannes zur Passahfrage gegen den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums hergenommen hatte, veranlaßte eine Literatur. Dabei gab der durchaus große Styl, in welchem Baur die Sache behandelte, den Ausflucht-suchenden willkommene Vorwände an die Hand. Hatte sich ihm aus einer umfassenden kritischen

1) Vgl. insbesondere noch Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter (1846), Thl. 2; Hilgenfeld, Das Evangelium und die Briefe Johannis nach ihrem Lehrbegriff dargestellt (1849); Die Evangelien, S. 229 fg.

Combination ein Ergebniß herausgestellt, so ließ er sich durch eine einzelne Stelle oder Notiz, die allenfalls dagegen aufgebracht werden konnte, schlechterdings nicht imponiren. Machte er nun aber in der sicheren Voraussetzung, daß es mit einer solchen vereinzelten Instanz unmöglich etwas auf sich haben könne, mit derselben allzukurzen Proceß, ging bei ihrer Beseitigung mitunter etwas gewaltsam zu Werke, so schrieen alle Kleinkrämer in der Kritik über eine solche Unrichtigkeit in der Rechnung des Großhändlers, die bei den gewaltigen Ziffern, mit denen er operirte, gar nicht in Anschlag kommen konnte.

Das lauteste Zeter erhob sich natürlich über den Falsarius, zu welchem die Baur'sche Ansicht den Verfasser des Evangeliums mache, den literarischen Betrug, aus dessen Werkstätte sie eines der theuersten Kleinode der christlichen Kirche hervorgehen lasse. „Ist das johanneische Evangelium unächt, untergeschoben", so schrie ein besonders Eifriger [1]), „dann verkehrt sich unsere Liebe in glühenden Haß, dann ist es für uns nicht mehr das geistige Evangelium, was es dem Clemens von Alexandrien, nicht das einige, zarte, rechte Hauptevangelium, was es für Luther war, sondern das langweiligste und gefährlichste Machwerk eines Wirrkopfs oder Betrügers." Das war nun freilich sehr unbesonnen gesprochen; denn langweilig, verworren u. dergl. sind doch Eigenschaften, die einer Schrift an und für sich anhaften, und von der Frage nach dem Verfasser unabhängig sind; wer droht, er werde eine Schrift langweilig finden, sobald er sie nicht mehr als das Werk eines bestimmten Verfassers betrachten dürfe, der gesteht, daß sie ihm bisher zwar an und für sich langweilig vorgekommen, er aber dieses Gefühl aus Respect vor dem vorausgesetzten Verfasser in sich nicht habe aufkommen lassen. Für dergleichen Verehrer, die dieß nur so lange sind, als es einen gewissen Namen trägt, und deren Verehrung nicht blos schwindet, sondern sich in Haß verwandelt, sobald ihm jener Name genommen ist, wird sich das johanneische Evangelium bedanken, und diejenigen vorziehen, die es an und für sich, mag es herrühren, von wem es will, zu schätzen wissen.

Die herkömmliche Frage: wie läßt sich denken, daß der Verfasser einer so ernsten, vom höchsten Geistesschwung getragenen, von tiefster Frömmigkeit durchdrungenen Schrift ein Fälscher und Betrüger, mithin ein schlechter Mensch gewesen? berichtigt sich schon durch die andere, die in gleicher Richtung aufgeworfen worden ist: wie es sich denken lasse, daß ein Mann, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, der fähig gewesen wäre, das Größte in seiner Zeit zu wirken, wenn er unverlarvt aufgetreten wäre, sich zu einem solchen Kunstgriff bequemt haben sollte, um seine Ideen einzuschmuggeln? [2])

1) Schneider, Ueber die Aechtheit des joh. Evangeliums. Erster Beitrag (1864).
2) Neander, Leben Jesu Christi, S. 11.

Was in der erſteren Frage als ein Betrug, als ein an dem Apoſtel verübtes Unrecht erſcheint, faßt die zweite vielmehr als eine Entäußerung und Entſagung, welche der Verfaſſer ohne Noth ſich auferlegt habe. Und ſo, als eine Entäußerung, nur nicht als eine unnöthige, aber als eine löbliche, wurde eine ſolche Unterſchiebung von jener Zeit gefaßt. [1]) Neupythagoreer des letzten Jahrhunderts v. Chr. haben, wie jetzt als ausgemacht gelten kann, theils dem Stifter, theils alten Lehrern der Schule an die ſechzig Schriften unterſchoben, um unter dieſer Firma neuere Philoſopheme an den Mann zu bringen, und der neupythagoreiſche Lebensbeſchreiber des Pythagoras belobt die Verfaſſer, daß ſie, auf eigenen Ruhm verzichtend, ihre Werke dem Meiſter der Schule zugeſchrieben haben. Ein Chriſt des zweiten Jahrhunderts ſchrieb eine Legende von Paulus und Thekla; man überwies ihn der Erdichtung, aber er erklärte, er habe es aus Liebe zu Paulus gethan, und die Kirche behielt ſeine Schrift im Gebrauch und feierte auf Grund derſelben den Heiligen ein Feſt. So beurtheilte jene Zeit und mehr oder minder das ganze, namentlich ſpätere Alterthum ein ſolches Verfahren, und daher kommt es auch, daß uns ſo viele und zum Theil höchſt ehrwürdige Bücher vorliegen, die von ihren wahren Verfaſſern berühmten Namen unterſchoben ſind. Das Buch Daniel hält heute nur noch die überſpannteſte Orthodoxie, das Buch der Weisheit Salomo's Niemand mehr für Werke der Männer, in deren Perſon ſie reden, und doch thut dieß der Achtung keinen Eintrag, die wir für die ſich verſteckenden Verfaſſer ſo ernſter und gehaltvoller Schriften empfinden. Vollends jener Zeit des aufgeregteſten Phantaſielebens, als welche wir die des verkommenden Heidenthums, des ſich umbildenden Judenthums und des werdenden Chriſtenthums kennen, war das hiſtoriſche Bewußtſein, in den von der religiöſen Bewegung ergriffenen Kreiſen geradezu abhanden gekommen. Da galt für wahr, was erbaulich war, für alt, was man einleuchtend fand, für apoſtoliſch, was eines Apoſtels würdig ſchien, und man glaubte an einem ſolchen oder an Chriſto ſelbſt ſich nicht zu vergehen, im Gegentheil ihnen nur einen ſchuldigen Tribut darzubringen, wenn man das Beſte, was man wußte, ihnen in den Mund oder in die Feder legte. [2]) Glaubte demnach der Verfaſſer des vierten Evangeliums den wahren Geiſt Chriſti zu haben, ſo ſcheute er ſich nicht, Chriſtum in dieſem Geiſte reden zu laſſen, und ſchien ihm zum Dolmetſcher dieſes Geiſtes der Apoſtel ſich am beſten zu eignen, dem der Herr in den Geſichten der Apokalypſe

1) Hierüber vgl. Köſtlin, Die pſeudonyme Literatur der älteſten Kirche, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1851, S. 149 fg.; Die Tübinger hiſtoriſche Schule in v. Sybel's Hiſt. Zeitſchrift, IV, 121 fg.; Hilgenfeld, Kanon und Kritik des Neuen Teſtaments, S. 73 fg.

2) Wie es in dem ſogenannten Muratoriſchen Fragment von der Weisheit Salomo's heißt, ſie ſei ab amicis Salomonis in honorem ejus scripta.

die Geheimniſſe der Zukunft geoffenbart, den er dadurch für ſeinen Vertrauten und Liebling erklärt hatte, ſo glaubte er ſich berechtigt, ſich im Geiſte mit dieſem Apoſtel in Eins zu ſetzen, ſein Evangelium als ein Werk dieſes Apoſtels erſcheinen zu laſſen.

13.

Rückblick auf die drei erſten Evangelien. Matthäus.

Sehen wir uns von dieſem für das Verſtändniß des vierten Evangeliums erreichten Standpunkte noch einmal nach den drei erſten Evangelien um [1]), ſo iſt die Hauptfrage, die ſich uns aufdrängt, die, ob wir berechtigt ſind, ſie unter den gleichen Geſichtspunkt wie jenes zu ſtellen. Baur bekanntlich hat geurtheilt, wenn wir auch nur an Einem Evangelium den Beweis vor uns haben, daß ein Evangelium nicht blos eine einfache hiſtoriſche Relation ſei, ſondern auch eine Tendenzſchrift ſein könne, ſo ſei dieß überhaupt der Geſichtspunkt, aus welchem die Kritik die Evangelien zu betrachten habe.

Daß nun ſämmtliche Evangelien nicht einfach nur in der Abſicht geſchrieben ſind, eine Geſchichte zu erzählen, ſondern durch das, was ſie erzählen, etwas zu erweiſen, zu lehren, in einer gewiſſen Richtung Propaganda zu machen, und daß dieſe Abſicht auch nicht ohne Einfluß auf ihre Darſtellung der Geſchichte geblieben iſt, daß ſie inſofern Tendenzſchriften ſind, dieſe Einſicht iſt ſo alt, als die Anwendung der höheren Kritik auf dieſe Schriften. Und daß dieſe Abſicht, obwohl im Allgemeinen dieſelbe, nämlich Jeſus als den Meſſias zu erweiſen, doch in den verſchiedenen Evangelien inſofern eine verſchiedene ſein, mithin die Geſchichte in verſchiedener Richtung modificirt haben kann, als die Meſſiasidee verſchiedene Auffaſſungen zuließ, ergab ſich gleichfalls von ſelbſt. Wenn man aber bis zu der Behauptung fortgegangen iſt, kein einziges Wort in den Schriften der Evangeliſten, auch nicht das unſcheinbarſte, ſei ohne bewußte Abſicht und einen ganz ſpeciellen Sinn von ihnen gewählt, ſo iſt dieſe Behauptung des ſogenannten ſächſiſchen Anonymus zwar nur die Caricatur der Baur'ſchen Anſicht, gleichwohl fragt ſich, ob nicht auch Baur in den Abweichungen des einen Evangeliſten von dem andern bisweilen tendenziöſe Abſicht geſucht hat, wo nur Ungenauigkeit, Willkür oder Zufall im Spiele war; ob nicht, wenn ſein Vorgänger von den drei erſten Evangelien aus das vierte mitunter noch zu harmlos genommen haben mag, ihm das Umgekehrte begegnet iſt, weil er ſich ſeine Vorſtellung von den Evangelien an dem vierten gebildet hatte,

---

1) Zum Folgenden ſind zu vergleichen: Baur, Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien; Schwegler, Das nachapoſtoliſche Zeitalter, I; Köſtlin, Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien; Hilgenfeld, Die Evangelien.

die drei erſten für abſichtsvoller und berechneter zu nehmen, als ſie zu nehmen ſind.

In der Apoſtelgeſchichte wird bekanntlich der Hergang bei der Bekehrung des Paulus dreimal erzählt: einmal von dem Verfaſſer (9, 1—25), dann noch zweimal bei verſchiedenen Veranlaſſungen von dem Apoſtel ſelbſt (22, 1—21. 26, 4—23). Zwiſchen dieſen Erzählungen finden ſich nicht unerhebliche Abweichungen, indem nach der einen bei der himmliſchen Lichterſcheinung zwar Paulus zu Boden fällt, ſeine Begleiter aber ſtehen bleiben, nach der andern Alle zu Boden fallen; die Begleiter das einemal zwar die Stimme hören, aber Niemand ſehen, das anderemal zwar den Lichtglanz ſehen, aber die Stimme nicht hören; wozu noch in der mittlern Erzählung die Erwähnung einer Ekſtaſe im Tempel zu Jeruſalem, in der dritten ein merkwürdiger Zuſatz in den Worten des erſcheinenden Jeſus kommt. Läſen wir nun dieſe drei Darſtellungen deſſelben Vorgangs in drei verſchiedenen Schriften, ſo iſt Alles zu wetten, daß nicht blos der ſächſiſche Anonymus, ſondern auch Baur die hervorgehobenen Abweichungen aus dem verſchiedenen Standpunkt und Zweck der Verfaſſer abzuleiten wiſſen würde; während ſie, in einer und derſelben Schrift, nur beweiſen können, wie ſorglos ihr Verfaſſer zu Werke gegangen iſt, indem er, ſo oft die Geſchichte zu wiederholen war, ſie jedesmal wieder frei aus ſeiner Vorſtellung heraus, ohne das früher Geſchriebene nachzuſehen, erzählt hat.

Darin jedoch vor Allem befinden wir uns mit Baur gegen diejenigen Kritiker, die das Marcus- und Lucas-Evangelium, ſei es beide oder doch das eine derſelben als das ältere voranſtellen, in voller Uebereinſtimmung, daß auch uns vielmehr das Matthäus-Evangelium als das urſprünglichſte und beziehungsweiſe glaubwürdigſte von jeher erſchienen iſt und noch erſcheint. Insbeſondere die Reden Jeſu betreffend, wird man bei allen Bedenken im Einzelnen doch immer wieder zu der Anerkennung zurückkommen, daß wir ſie im erſten Evangelium, wenn auch nicht unvermiſcht mit ſpäteren Zuthaten und Umbildungen, doch reiner als in irgend einem der anderen vor uns haben. Aber auch das Thatſächliche erſcheint in dieſem Evangelium in Vergleichung mit den anderen in der Regel in ſeiner einfachſten Geſtalt. Zwar hat gerade das Matthäus-Evangelium verſchiedene Erzählungen eigen, deren Glaubwürdigkeit ganz beſonders zweifelhaft iſt, wie von dem Seewandeln des Petrus, dem Stater im Maule des Fiſches, dem Traume der Gattin des Pilatus, der Auferſtehung der Heiligen beim Tode Jeſu, der Wache an ſeinem Grabe. Doch das ſind meiſtens Stücke, welche wegzulaſſen die nachfolgenden Evangeliſten ihre Gründe haben konnten, aus denen alſo ein ſpäteres Alter des Matthäus nicht zu beweiſen iſt. Was er mit den übrigen gemeinſchaftlich hat, iſt bei ihm in der Regel am ſchlichteſten und ſo erzählt, daß die Darſtellung der beiden anderen als Ausmalung oder Umgeſtaltung der ſeinigen erſcheint. Man vergleiche in dieſer Beziehung

die Verſuchungs- und Verklärungsgeſchichte, dann die meiſten Wundererzählungen, und man wird ſich dieſem Anerkenntniß kaum entziehen können.

Zu den Merkmalen der Urſprünglichkeit des erſten Evangeliums gehört auch das, daß es mehr als irgend ein anderes noch das jüdiſch-nationale Gepräge trägt, das ſich im Fortgange der Zeit und mit der weiteren Ausbreitung des Chriſtenthums natürlich immer mehr verwiſchte. Seinem Verfaſſer iſt Jeruſalem die „heilige Stadt", der Tempel der „heilige Ort", wo die übrigen ſchlechtweg die Namen oder andere Bezeichnungen haben. Keiner gibt ſo genau wie er von dem Verhältniß Rechenſchaft, in das ſich Jeſus zum moſaiſchen Geſetz, zu den jüdiſchen Gebräuchen und Secten ſtellte; wobei er, was Marcus ſchon zu erläutern nöthig findet, noch als bekannt vorausſetzt. In den Thaten und Schickſalen Jeſu ſieht er durchaus die Erfüllung altteſtamentlicher Weiſſagungen, und dieſes Zutreffen iſt ihm ein Hauptbeweis dafür, daß die Chriſten mit Recht in ihrem Jeſus den verheißenen Meſſias erkennen. Auch Jeſus ſelbſt erſcheint bei Matthäus noch am innigſten mit dem Judenthum verflochten. In keinem andern Evangelium wird er ſo oft Sohn David's genannt; in keinem ſteht das Geſchlechtsregiſter, das ſeine Abkunft von David und Abraham beurkundet, ſo allem Anderen voran; in keinem erklärt er ſo gefliſſentlich, nicht zur Auflöſung, ſondern zur Erfüllung des Geſetzes gekommen zu ſein.

Bei allen dieſen Merkmalen höherer Urſprünglichkeit iſt übrigens der erſte Evangeliſt doch ſchon ein ſecundärer Schriftſteller. Wie höchſt wahrſcheinlich die Reden, ſo hat er auch das Thatſächliche in ſeinem Evangelium, wenigſtens zum Theil, augenſcheinlich aus älteren Aufzeichnungen geſchöpft. Daß in ſeinem Evangelium mehrere Geſchichten zweimal vorkommen, wie die wunderbare Speiſung, die Zeichenforderung, der Vorwurf, die Teufel durch Beelzebub auszutreiben, läßt ſich genügend nur daraus erklären, daß dergleichen Geſchichten dem Verfaſſer in verſchiedenen Quellen, mit theilweiſe abweichenden Umſtänden erzählt, vorlagen, und von ihm daher für verſchiedene Geſchichten genommen wurden [1]); wodurch er ſich freilich zugleich als einen ſehr wenig kritiſchen Geſchichtſchreiber zu erkennen gibt.

Indeß verhalten ſich diejenigen Stücke im erſten Evangelium, die wir aus verſchiedenen Quellen herzuleiten haben, keineswegs immer als gleichbedeutende Doubletten, ſondern ſie ſtehen umgekehrt nicht ſelten auch im Widerſpruch mit einander. In der Inſtructionsrede bei ihrer erſten Aus-

1) In dieſer Wahrnehmung liegt auch der Grund, warum ich der Hilgenfeld'ſchen Anſicht nicht beipflichten kann, daß wir im Matthäus-Evangelium nur Eine Grundſchrift und deren Ueberarbeitung zu unterſcheiden haben. Die Eine Grundſchrift konnte nur Eine Speiſung enthalten; daß zu dieſer der Ueberarbeiter rein aus dem Seinigen eine zweite hinzugefügt haben ſollte, bin ich nicht im Stande mir vorzuſtellen.

sendung verbietet Jesus den Zwölfen, sich an Heiden und Samariter zu wenden, wie er in der Bergrede gewarnt hatte, das Heilige den Hunden und die Perlen den Säuen zu geben, und stellt seine Wiederkunft in Aussicht, ehe sie noch in allen israelitischen Städten herumgekommen sein würden (7, 6. 10, 5 fg. 23). In anderen Stellen desselben Evangeliums hingegen droht er nicht blos dem Unglauben der Juden mit dereinstiger Berufung der Heiden an ihrer Statt (8, 11 fg. 21, 43), und erklärt, daß er nicht eher wiederkommen werde, als bis das Evangelium allen Völkern auf der ganzen Erde verkündigt sei (24, 14), sondern er beauftragt ganz ausdrücklich die Apostel, alle Völker ohne Unterschied durch die bloße Taufe in seine Gemeinde aufzunehmen (28, 19). So stehen auch die beiden Geschichten von dem Hauptmann von Kapernaum (8, 5—10), und von dem kananäischen Weibe (15, 21—28), wo Jesus dieselbe Hülfe, die er das einemal dem Heiden ohne Weiteres gewährt, das anderemal von der Heidin nach längerer Weigerung sich nur als Ausnahme abdringen läßt, in entschiedenem Widerspruch. Man hat diesen durch die Annahme einer Entwicklung, eines Fortschritts in den Ueberzeugungen Jesu zu lösen gesucht [1]); ein solcher mag in der Wirklichkeit stattgefunden haben, aber bei Matthäus findet er sich nicht, sonst müßte die Geschichte vom Hauptmann nach der vom kananäischen Weibe stehen, und dürfte Jesus nicht, nachdem er schon die Berufung der Heiden vorhergesagt, den Zwölfen noch den Weg zu denselben verboten haben. Deutlich unterscheiden wir hier vielmehr zwei verschiedene Zeitalter und Entwicklungsstufen der ältesten Christenheit: die Aussprüche und Erzählungen der einen Klasse sind aufgezeichnet zu einer Zeit und von einem Standpunkte aus, wo die Heranziehung der Heiden zu der neuen Messiasgemeinde noch beanstandet war; die der anderen hingegen später, als der Gedanke und die Thätigkeit des Paulus bereits durchgeschlagen hatten, und die Heidenmission als etwas im Sinne Jesu Gelegenes galt.

Dabei sehen wir zugleich recht in die Art hinein, wie die ältesten Evangelien sich bildeten. Aus allerlei kürzeren und unvollständigen Aufzeichnungen wurden umfassendere Evangelien zusammengetragen, aber auch diese noch nicht als etwas ein für allemal Fertiges betrachtet, sondern von Zeit zu Zeit durch neue Einschaltungen und Nachträge bereichert. Das waren aber nicht immer solche Stücke, die, von Jesu wirklich so gethan oder gesprochen, bis dahin nur in der mündlichen Ueberlieferung oder einer dem Verfasser jenes Evangeliums zufällig unbekannt gebliebenen Schrift aufbewahrt worden waren; sondern, wenn im Laufe der Zeiten eine Einsicht aufging, eine Richtung hervortrat, die als unabweisliche Consequenz des christlichen Princips erschien, so nahm man als selbstverständlich an, daß schon Jesus etwas dahin Deutendes gesagt oder gethan haben müsse, und daraus ent-

1) So besonders Keim, Die menschliche Entwicklung Jesu Christi, S. 40 fg.

ſtanden neue Erzählungen und Ausſprüche Jeſu, die zuerſt in der mündlichen Predigt vorgetragen, hernach in die Evangelien eingetragen wurden. Bei jedem Schritt, ſagt Schwegler [1]) treffend, den das theologiſche Bewußtſein vorwärts that, wurde auch an den Evangelien nachcorrigirt, Veraltetes und Anſtößiges ausgemerzt, Zeitgemäßes zugeſetzt, mitunter ſelbſt manches Schlagwort der neueren Zeit eingeſchaltet, und ſo ſehen wir die Kirche in einer fortwährenden Production evangeliſcher Reden und Sprüche begriffen, bis dieſe Evangelienreform mit der ausſchließlichen Anerkennung unſerer ſynoptiſchen Evangelien und der Verfeſtung der katholiſchen Kirche ihre Endſchaft erreichte.

Daß die letzte der Ueberarbeitungen, welche ſonach das Matthäus-Evangelium erfuhr, in ziemlich ſpäte Zeiten fällt, ſehen wir aus dem ſogenannten Taufbefehl (28, 19), wo die vollſtändige Formel: taufen auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, während in der Apoſtelgeſchichte einfach nur auf den Namen Jeſu getauft wird, ſchon ganz an das ſpätere kirchliche Ritual anklingt. Einzelne dergleichen Verbeſſerungen mögen, nachdem die beiden anderen ſynoptiſchen Evangelien bereits vorhanden waren, doch gerade nur in das Matthäus-Evangelium, als das am meiſten kirchlich gebrauchte, eingetragen worden ſein. So iſt in der Geſchichte von dem reichen Jüngling (19, 16 fg.) die Faſſung der Entgegnung Jeſu bei Marcus (10, 17) und Lucas (18, 18 fg.): „Was nennſt du mich gut? Keiner iſt gut als Einer, Gott", ſicher die urſprüngliche, und in der Faſſung der Rede bei Matthäus: „Was fragſt du mich um das Gute? Einer iſt der Gute", die ſpätere Abänderung mit Rückſicht auf gnoſtiſchen Mißbrauch der Stelle und auf die geſteigerte Vorſtellung vom Chriſto, der die Ablehnung des Prädicats, gut, zu widerſprechen ſchien, nicht zu verkennen.

Warum dieſes Evangelium, das aller Wahrſcheinlichkeit nach aus den Ueberlieferungen der galiläiſchen Chriſtengemeinden entſtanden, ſpäter verſchiedentlich überarbeitet und dem Fortſchritte der Anſichten innerhalb der Kirche angepaßt worden iſt, gerade dem Matthäus zugeſchrieben wurde, ließe ſich freilich am leichteſten erklären, wenn er wenigſtens Verfaſſer des urſprünglichen Grundſtocks wäre. Allein durch die Notiz des Papias iſt uns das noch lange nicht verbürgt, und die Schwierigkeit, es ohne dieſe Vorausſetzung genügend zu erklären, reicht zum Beweiſe für deren Richtigkeit nicht hin. Das Evangelium ſelbſt gibt ſich nirgends für ein Werk des Matthäus aus. Wohl iſt es das einzige, in welchem dieſer außer dem Apoſtelkatalog noch beſonders erwähnt erſcheint, indem es den von der Zollbank hinweg Berufenen, den die beiden Anderen Levi nennen, den Namen Matthäus gibt (9, 9). Auch hier übrigens tritt derſelbe in keiner Art hervor, vielmehr iſt

1) Das nachapoſtoliſche Zeitalter, I, 258 fg.

es überall Petrus, der in dieſem Evangelium, wie in keinem andern, als der Apoſtelfürſt erſcheint. Indeſſen hat Matthäus verſchiedenen kirchenväterlichen Nachrichten zufolge als einer der Verkündiger des Evangeliums unter den Juden gegolten, und da man außerdem einen ehemaligen Zollbeamten zum Schreiben vorzugsweiſe geſchickt erachten mochte, ſo konnte das Evangelium an ſeinen Namen geknüpft werden, auch ohne daß er bei der Abfaſſung deſſelben wirklich betheiligt war.

20.

Das Lucas-Evangelium.

Mit dem Matthäus-Evangelium hat das des Lucas einen Theil ſeines Inhalts gemein, während es einen andern kaum minder beträchtlichen eigen hat. Hand in Hand mit jenem, obwohl nicht ohne mancherlei Abweichungen in Anordnung, Auswahl und Ausdruck, ſchildert es die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu von der Taufe bis zur Abreiſe aus Galiläa, dann wieder die Vorgänge in Jeruſalem ſeit dem Einzug; ganz andere Erzählungen als jenes gibt es, nur in einigen Grundvorausſetzungen mit demſelben zuſammentreffend, in der Kindheitsgeſchichte; eigenthümlich verlängert und mit großentheils eigenem Stoffe ausgeſtattet hat es die Reiſe Jeſu aus Galiläa nach Jeruſalem; und abermals manches Beſondere gibt es in der Leidens- und noch mehr in der Auferſtehungsgeſchichte.

Hier nun trifft in den Stücken, die beiden gemeinſchaftlich ſind, Lucas mit Matthäus oft ſo genau bis aufs Wort hinaus zuſammen, daß, die Priorität des Letzteren vorausgeſetzt, Lucas entweder ihn oder ſeine Quellen vor ſich gehabt haben muß. Auch Beides zuſammen iſt möglich; denn unter den mehreren Evangelienſchriften, die laut ſeines Vorwortes dem Lucas vorlagen, könnte gar wohl neben Matthäus auch noch die eine oder andere der Quellenſchriften, aus denen dieſer ſchöpfte, ſich befunden haben. Daß Letzteres wirklich der Fall war, wird ſowohl aus Zuſätzen als aus Weglaſſungen bei Lucas wahrſcheinlich. Nahm er ſeine Bergrede aus Matthäus, ſo erklärt ſich ſchwer, warum er die Armen im Geiſte in Arme ſchlechtweg, die nach Gerechtigkeit Hungernden in wirklich Hungernde verwandelte; noch ſchwerer aber erklärt es ſich, wie er dazu kam, die Strafrede Jeſu gegen das prophetenmörderiſche Volk (11, 49) der „Weisheit Gottes“ in den Mund zu legen, wenn er dieſe räthſelhaften Worte, die bei Matthäus (23, 34) fehlen, nicht in der von ihm benützten Quelle fand. Ebenſo wenig würde Lucas in der Geſchichte von dem Beſuch Jeſu zu Nazaret die Aeußerung, man werde ihm anſinnen, die Thaten, die er in Kapernaum gethan, auch hier zu thun (4, 23), dieſen Zug, der am erſten Anfang der Wirkſamkeit Jeſu, wohin Lucas die Geſchichte ſtellt, keinen Sinn hat, würde

er gewiß nicht in die Erzählung hineingebracht haben, hätte er denſelben nicht in ſeiner Quelle vorgefunden, die folglich zwar dieſen Vorfall, wie die beiden anderen Synoptiker, ſpäter geſtellt haben, dabei aber eine von dieſen verſchiedene geweſen ſein muß, denen jener Ausſpruch Jeſu fehlt.

Sonſt laſſen ſich die Abweichungen des Lucas von Matthäus zum Theil ſchon aus ſeiner ſchriftſtelleriſchen Eigenthümlichkeit begreifen. Als ſpäterer und wie ſchon aus der Sprache ſeines Vorworts erhellt mehr griechiſch gebildeter Schriftſteller wollte er ſeinem Evangelium mehr Lebendigkeit, Abwechslung und ſchriftſtelleriſche Abrundung geben. Schon dieß konnte ihn beſtimmen, die großen Redemaſſen des Matthäus zu zerſchlagen und die einzelnen Stücke mit Einleitungen zu verſehen, die deren jedesmalige Veranlaſſung angaben. In der Geburtsgeſchichte des Matthäus konnte ihm der Schatten, der, wenn auch nur einen Augenblick im Sinne des Joſeph, auf die Reinheit der Maria fällt, anſtößig ſein, und er daher eine Darſtellung vorziehen, die jeden Verdacht ſchon zum Voraus abſchneidet. Bei der Art, wie er die von der Weiſſagung geforderte Geburt Jeſu zu Bethlehem herbeiführt, konnte er gelehrt thun und ſeine Wiſſenſchaft von dem Cenſus des Quirinus zeigen wollen, die er auch Apoſtelgeſch. 5, 37 wieder anbringt. Das Alles wäre ſchriftſtelleriſche Willkür, ein Beſtreben, die Vorgänger zu übertreffen, ihrer Arbeit die ſeinige als eine eigenthümliche und wo möglich beſſere gegenüberzuſtellen, aber noch nicht eigentlich eine Tendenz, d. h. ein beſtimmter, die Geſchichtsdarſtellung ſeines Evangeliums beherrſchender Grundgedanke und Zweck.

Als ſolchen hat man bei dem angeblichen Begleiter des Paulus die Zurückſtellung der Juden und der Zwölfe als Judenapoſtel gegen die Heiden und Heidenapoſtel, kurz ein univerſaliſtiſches Streben, vorausgeſetzt, und daraus z. B. ſeine Abweichungen von Matthäus in der Leidensgeſchichte erklären zu können geglaubt, wo er den Pilatus milder und billiger darſtelle, als ſein Vorgänger, um die Schuld des Todes Jeſu ausſchließlich auf die Juden zu wälzen. Allein hier haben wir ja vielmehr bei Matthäus einerſeits in den ihm eigenthümlichen Zügen von der Händewaſchung des Pilatus und dem Traume ſeiner Gattin eine ſo augenfällige Entlaſtung des Heidenthums von der Schuld des Todes Jeſu, und andererſeits in dem gleichfalls nur bei Matthäus zu findenden Rufe des Judenvolks, ſein Blut ſolle über ſie und ihre Kinder kommen, eine ſo feierliche Uebertragung der Schuld auf die Juden, daß dem Lucas das Beſtreben, den Matthäus hierin zu überbieten, wenn er es gehabt hätte, jedenfalls mißlungen wäre. Auch die Tendenz, die Zwölfe herunterzuſetzen, wird in manche Züge bei Lucas mit Unrecht hineingelegt. Daß Jeſus bei der Erweckung der Jairustochter nach Lucas auch die drei mitgenommenen Apoſtel ſchließlich hinausgetrieben habe (8, 54), wie Baur behauptet, iſt nicht erweislich; daß er bei dem Beſuch ſeiner Mutter und Brüder nicht wie bei Matthäus die Hand über ſeine Jünger

ausstreckt (8, 21), zeigt sich durch Vergleichung anderer Stellen (z. B. 10, 23) als unerheblich; das für die Zwölfe Beschämende in der Auslegung des Gleichnisses vom Säemann bei Lucas (8, 16 fg.) ist ohne künstliche Auslegung nicht zu finden.

Wenn die Erzählung von dem Besuch Jesu in Nazaret bei Matthäus, dem hierin Marcus folgt, ziemlich in der Mitte seines Evangeliums und der galiläischen Wirksamkeit Jesu steht (13, 53 fg.), von Lucas dagegen, wie schon angedeutet, ganz an deren Anfang unmittelbar nach der Versuchungsgeschichte gestellt ist (4, 14 fg.), so zeigt sich hierin zunächst auch nur das schriftstellerische Bestreben, den Umstand, daß Jesus nicht seine Heimath Nazaret, sondern Kapernaum zu seinem Wohnort erkor, durch die schlechte Aufnahme, die er dort gefunden hatte, zu motiviren. Sehen wir jedoch, wie am Anfang der Erzählung bei Lucas das messianische Heilsanerbieten betont, und am Schlusse als Beispiele Solcher, zu denen das Heil, dessen die Juden sich unwürdig zeigten, ausgewandert war, ein heidnischer Hauptmann und eine heidnische Wittwe gewählt sind, so muß es uns doch höchst wahrscheinlich werden, daß der Evangelist bei seiner Umstellung dieser Geschichte zugleich weiter hinaus gezielt, die Heimath Jesu im engeren Sinne nur als Vorbild seiner Heimath im weiteren Verstande, den Unglauben der Nazaretaner als Vorgang des Unglaubens der Juden überhaupt, die Uebersiedlung Jesu von Nazaret nach Kapernaum als Vorspiel der Uebertragung der messianischen Segnungen auf die Heiden gefaßt und dieses Vorspiel so bedeutsam gefunden habe, daß er für passend hielt, es als Wahrzeichen an den ersten Anfang der Wirksamkeit Jesu zu stellen.

So hätten wir also doch jene paulinisch-universalistische Tendenz, welche zu vermuthen uns übrigens schon durch zwei merkwürdige Berührungen des Lucas-Evangeliums mit einem paulinischen Briefe nahe gelegt wird. Bekannt ist für's Erste, wie in den Einsetzungsworten des Abendmahls Lucas gegen Matthäus und Marcus mit Paulus (1 Kor. 11, 24 fg.) zusammentrifft (22, 19 fg.), theils in den Worten: „dieß thut zu meinem Gedächtniß", die den genannten Beiden fehlen, theils in der eigenthümlichen Ausdrucksweise: „dieß ist der neue Bund in meinem Blut", statt dessen die beiden anderen: „mein Blut, das des neuen Bundes", haben; ein Zusammentreffen, das, wie schon oben gelegentlich bemerkt worden, nur aus der Bekanntschaft des Evangelisten mit dem paulinischen Briefe erklärbar scheint. Daß aber sein Verhältniß zu den Schriften des Paulus nicht das einer bloßen Bekanntschaft war, läßt ein anderes Zusammentreffen uns errathen, das mit einer dem Lucas eigenthümlichen Erzählung in Verbindung steht. Er ist der einzige unter den Evangelisten, der davon weiß, daß Jesus außer den zwölf Aposteln auch noch siebzig weitere Jünger ausgewählt und ausgesendet habe; und wenn man nun diesen siebzig Jüngern mit Recht von jeher ebenso eine Beziehung auf die vermeintlichen siebzig Völker der Erde gegeben hat, wie die zwölf

Apoſtel eine ſolche auf die zwölf Stämme Iſrael's hatten, ſo iſt es ſchwerlich ein bloßer Zufall, ſondern ein Zeichen, daß Lucas ſelbſt die Ausſendung der Siebzig als Vorbild der einſtigen Heidenmiſſion betrachtet, wenn bei ihm Jeſus in der Anrede vor ihrer Ausſendung ihnen für ihren Aufenthalt in fremden Städten und Häuſern wörtlich dieſelbe Vorſchrift ertheilt, die Paulus den korinthiſchen Chriſten für den Fall, daß ſie von Heiden zu Tiſche geladen werden, gab, nämlich was ihnen vorgeſetzt werde, zu eſſen (Luc. 10, 8. 1 Kor. 10, 27). [1])

Damit hängt das Andere zuſammen, daß, während bei Matthäus und Marcus Jeſus ſowohl ſelbſt Samarien meidet, als die Zwölfe die Städte der Samariter wie den Weg der Heiden meiden heißt, er bei Lucas nicht nur ſelbſt ohne Scheu mehrfach mit ihnen in Berührung tritt, ſondern ihrer auch in verſchiedenen Reden ehrenvoll gedenkt; daß ferner der Schwerpunkt der Thätigkeit Jeſu, der bei Matthäus nach Galiläa fällt, von Lucas zwiſchen Galiläa und der Reiſe nach Jeruſalem, die bei ihm zum Theil durch ſamariſches Gebiet geht, in der Art getheilt wird, daß eine Reihe gerade der bedeutendſten und ihm eigenthümlichen Lehr- und Erzählungsſtücke in dieſe Reiſe verlegt iſt, als wäre es ihm zu wenig, daß Jeſus faſt bis an ſein Ende nur in dem engen Galiläa thätig geweſen ſein ſollte, und als wollte er durch die Vorurtheilsloſigkeit Jeſu gegen die den Heiden gleichgeachteten Samaritaner die Vorurtheile der Judenchriſten ſeiner Zeit gegen die Heiden niederſchlagen. Wie in beiden Rückſichten das bei Lucas erkennbare Beſtreben im johanneiſchen Evangelium ſich vollendet, die Samariterfreundlichkeit in dem Geſpräche Jeſu mit der ſamariſchen Frau und deſſen Folgen, die reichere Ausſtattung der Einen Reiſe nach Jeruſalem in den mehreren Feſtreiſen, erhellt von ſelbſt.

Von hier aus gewinnen dann auch verſchiedene Weglaſſungen bei Lucas Bedeutung. Zwar iſt man auch hierin zu weit gegangen und hat Zufall und ſchriftſtelleriſche Willkür zu wenig in Rechnung genommen; aber daß z. B. dort, wo dem Petrus als dem erſten, die Erkenntniß von Jeſu Meſſianität aufgeht, Lucas die Seligpreiſung und Ernennung deſſelben zum Grundſtein der Gemeinde übergeht (9, 20; vgl. mit Matth. 16, 17 fg.), geſchieht doch wohl ebenſowenig von ungefähr, als daß er die Geſchichte von dem kanaanäiſchen Weibe wegläßt, wo die Verſicherung Jeſu, nur zu den verlorenen Schafen des Hauſes Iſrael geſandt zu ſein, und die harte Vergleichung der Heiden mit Hunden, dem Pauliner ſelbſt durch Jeſu Willfährigkeit am Schluſſe nicht gehörig gut gemacht ſchien. So konnte auch in der Parabel vom Unkraut bei Matthäus (13, 14 fg.) Lucas an der Bezeichnung des Unkrautſäers mit demſelben Ausdruck („feindſeliger Menſch"),

1) 1 Kor.: Πᾶν τὸ παρατιθέμενον ὑμῖν ἐσθίετε. Luc.: ἐσθίοντες τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν.

mit welchem die Ebioniten den Apoſtel Paulus bezeichneten, und der Unkrautmenſchen durch den auf pauliniſche Chriſten anwendbaren Ausdruck „Thäter der Ungeſetzlichkeit“, dem er auch ſonſt ausweicht (13, 27, vgl. mit Matth. 7, 23), Anſtoß genommen und ſie deßhalb weggelaſſen haben. [1])

Doch um das Verfahren des dritten Evangeliſten mit dem ihm vorliegenden Stoffe ganz zu verſtehen, müſſen wir uns erinnern, daß ſein Evangelium nur der erſte Theil eines Werkes iſt, deſſen zweiten Theil die Apoſtelgeſchichte bildet. Von dieſer iſt neuerlich nach verſchiedenen Vorarbeiten durch Zeller's [2]) gründliche Unterſuchungen zwingend nachgewieſen worden, daß in ihr eine zur Verherrlichung der Urgemeinde in Jeruſalem und der ſie leitenden Apoſtel verfaßte Schrift im Sinne der Vermittlung zwiſchen Paulinismus und Judenchriſtenthum dergeſtalt überarbeitet und ergänzt worden ſei, daß einerſeits Paulus den Urapoſteln und namentlich dem Petrus in gleicher Würde gegenübergeſtellt, andererſeits ſowohl er petriniſcher, wie Petrus pauliniſcher, als beide in Wirklichkeit waren, dargeſtellt, ihrem Verhältniß zu einander alles Schroffe und Feindſelige genommen wurde. Von hier aus bekommt es alle Wahrſcheinlichkeit, daß der Verfaſſer auch ſchon im erſten Theile ſeiner Schrift ein ähnliches Verfahren eingehalten, die ältere judenchriſtliche Ueberlieferung über Jeſum nicht verworfen, ſondern nur theils im pauliniſchen Sinne umzubilden, theils durch Gegenüberſtellung pauliniſcher Stücke aufzuwiegen geſucht habe. So iſt gleich die Kindheitsgeſchichte des Lucas mit ihrem Ausholen von dem jüdiſchen Prieſterſohne Johannes und dem Gewichte, das ſie auf die Erfüllung der Reinigungs- und Beſchneidungsgeſetze in Bezug auf das Jeſuskind legt, nicht nur überhaupt ſehr jüdiſch, ſondern entſchieden jüdiſcher als die des Matthäus, die in den Weiſen aus Morgenland ſchon ein unverkennbares Vorſpiel des Herankommens der Heiden enthält. Doch als Licht zur Erleuchtung der Heiden und überdieß als künftiger Schmerz für ſeine Mutter, mithin als leidender Meſſias, wird Jeſus auch in der Kindheitsgeſchichte bei Lucas bezeichnet (2, 32. 34 fg.), und indem dieſer den Tagen des Judenkönigs Herodes (1, 5), die zur Bezeichnung der Geburtszeit Jeſu herkömmlich waren (vgl. Matth. 3, 1), die von dem Weltkaiſer Auguſtus ausgeſchriebene allgemeine Schatzung zur Seite ſtellte (2, 1), und den judaiſtiſchen Lobgeſängen der Maria und des Zacharias gegenüber die Engel nach der Geburt Jeſu der Erde und den Menſchen überhaupt Frieden und Wohlgefallen Gottes verkündigen ließ (2, 14), überdieß das in judenchriſtlichem Sinne verfaßte Geſchlechtsregiſter Jeſu theils zurückſchob, theils bis zu Adam und Gott, dem Vater aller Menſchen, verlängerte (3, 23—38), glaubte er

1) Vgl. meine Abhandlung über das Gleichniß vom fruchtbringenden Acker, in Hilgenfeld's Zeitſchrift f. wiſſ. Theologie, 1863, S. 209 fg.

2) Die Apoſtelgeſchichte nach ihrem Inhalte und Urſprung kritiſch unterſucht (1854).

beiden Parteien genügt, der einen das Ihrige gelassen, der andern das Ihrige gegeben zu haben.

Geht man von diesem Standpunkte aus das Evangelium durch, so wird man sich, wenn man nur nicht im Absichtsuchen zu weit geht, seine Composition durchaus erklären können. Die scheinbaren Widersprüche verschwinden, sobald man sich erinnert, daß ja gerade darin die eigenthümliche Methode des Evangelisten besteht, auch die entgegenstehende Meinung zum Worte kommen zu lassen, daß er sich nicht, wie der Verfasser des vierten Evangeliums, den Mann fühlte, die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugießen, sondern sich begnügte, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Anschweißen sie in eine andere Gestalt zu bringen. Betrachten wir aus diesem Gesichtspunkte z. B. sein Verfahren mit der Bergrede (6, 20 fg.). Daß sie ihm so, wie sie bei Matthäus vorlag, schon überhaupt schriftstellerisch genommen zu massenhaft erscheinen und von ihm schon deßwegen vertheilt werden mochte, ist bereits erinnert worden. Allein auch ihr wiederholtes ausdrückliches Anknüpfen an das mosaische Gesetz, ja daß sie als Rede vom Berge selbst wie eine zweite sinaitische Gesetzgebung erschien, mochte ihm zuviel sein; daher wurden jene Anknüpfungen beseitigt, die Rede vom Berge in die Ebene verlegt und auch der Zeit nach zurückgestellt, aber Eingang und Schluß, welche dieselbe besonders kenntlich machten, im Wesentlichen unangetastet gelassen, obwohl der Evangelist bei Wiedergebung des ersteren sich mehr an eine andere Quelle, die ihm neben Matthäus vorlag, gehalten zu haben scheint. Die Versicherung Jesu freilich (Matth. 5, 17), nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes gekommen zu sein, ließ er weg; den Spruch aber, daß eher Himmel und Erde als ein Buchstabe des Gesetzes vergehen werde, hat er, wenn auch die Eintragung „der Worte Jesu" statt „des Gesetzes" erst eine Aenderung Marcions sein sollte, wenigstens aus dem Zusammenhang der Bergrede herausgenommen und in einer wahren Rumpelkammer durcheinandergeworfener Redetrümmer untergebracht, wo nicht gar absichtlich zwischen zwei Sprüche eingeklemmt, die das Gesetz — der eine als antiquirt, der andere als verbesserungsfähig bezeichnen [1]) (16, 17). Ebendaselbst findet sich nämlich ein anderer Spruch mit einer merkwürdigen Veränderung aufgehoben. Bei Matthäus (11, 12) sagt Jesus: „von den Tagen Johannes des Täufers bis jetzt wird dem Himmelreich Gewalt angethan, und Gewaltthätige rauben es". Dieser räthselhafte Spruch ließ eine Deutung gegen Paulus zu; darum vielleicht gab ihm Lucas die Fassung: „Von da an wird das Gottesreich gepredigt und jeder (wie in dem Gleichniß vom Gastmahl die Leute von den Wegen und Zäunen, d. h. die Heiden, Luc. 14, 23) in dasselbe genöthigt." So war auch der Spruch der Bergrede von den Herrherrsagern, die sich an

1) Vgl. G. d'Eichthal, Les évangiles, II, 230 fg.

jenem Tage auf ihr Prophezeien, Teufelaustreiben und Wunderthun im Namen Jeſu berufen, von dieſem aber als Thäter der Ungeſetzlichkeit, von denen er nichts wiſſe, werden zurückgewieſen werden (Matth. 7, 21—23), von dem judenchriſtlichen Verfaſſer dieſer Aufzeichnung wahrſcheinlich gegen den geſetzesfeindlichen Pauliniſmus gemünzt. Sehen wir nun aber, wie Lucas dieſen Spruch in einem andern Zuſammenhange (13, 24 fg.) ſo wiedergibt: die Juden werden ſich an jenem Tage darauf berufen, daß ſie vor Jeſu gegeſſen und getrunken, und er auf ihren Straßen gelehrt habe, deſſenungeachtet aber von ihm als Thäter (zwar nicht der Ungeſetzlichkeit, doch) der Ungerechtigkeit zurückgewieſen werden und in lautes Wehklagen ausbrechen, wenn ſie Leute von Abend und Morgen, von Mitternacht und Mittag kommen und mit Abraham, Iſaak und Jakob zu Tiſche ſitzen, ſich aber hinausgeworfen ſehen: ſo bemerken wir, wie geſchickt Lucas einen judenchriſtlich-antipauliniſchen Spruch in's pauliniſch-antijüdiſche umzukehren gewußt hat. [1])

Bei dieſem Verfahren konnte der Verfaſſer ſelbſt mit Stoffen aus einer Quelle fertig werden, die eine noch ſchroffere judaiſtiſche Richtung hatte als Matthäus. Daß ihm eine ſolche vorgelegen haben muß, geht ſchon aus demjenigen hervor, was über die Seligpreiſungen zu Anfang der Bergrede früher geſagt worden iſt. Die Armen und Hungrigen als ſolche ſchon ſelig zu preiſen und als Erben der künftigen Glückſeligkeit darzuſtellen, und umgekehrt die Reichen zu verdammen, war die Lehre der ſogenannten Ebioniten, d. h. der alten eſſeniſchen Judenchriſten, die (wie Lucas 4, 6) den Teufel als Herrn dieſer Welt Chriſtus als dem Herrn der künftigen ſo ſchroff gegenüberſtellten, daß ſie jede Betheiligung an den Gütern dieſer Teufelswelt als Selbſtausſchließung von den Gütern der andern, dagegen Mangel und Leiden in der erſtern als die ſicherſte Anweiſung auf die Seligkeit in der letztern betrachteten. Ganz dieſelbe Anſicht liegt auch dem Gleichniß vom reichen Mann und armen Lazarus (Luc. 16, 19 fg.) zum Grunde; aber hier ſehen wir zugleich, wie der Evangeliſt durch den Zuſatz von V. 27 an dem ganz ebionitiſch angelegten Gleichniß zuletzt doch noch eine Wendung gegen die Juden und ihren Unglauben an die Auferſtehung Jeſu zu geben weiß. Der ausdrücklichere Gegenſatz, in welchem bei Lucas Jeſus zum Teufel geſtellt iſt, der nach der Verſuchung nur bis zu einer gewiſſen Zeit von ihm weicht (4, 13), ſpäter in den Judas fährt, auch die übrigen Jünger zu ſichten begehrt, und in der Stunde der Gefangennehmung Jeſu Gewalt hat (22, 3. 31. 53), den jedoch Jeſus ſchon früher wie einen Blitz vom Himmel fallen geſehen hat (10, 18 fg.), und beſonders den Dämonen gegenüber ſeine Macht über ihn beweiſt — dieſer ſchärfere Gegenſatz iſt

1) Mit Recht legt Hilgenfeld (Die Evangelien, S. 194) gerade auf dieſe Stelle für das Verſtändniß des Lucas-Evangeliums beſonderes Gewicht.

zwar gleichfalls judaistisch, könnte übrigens doch auch zu der eigenen Ueberzeugung des Evangelisten gehört haben, da er zur Steigerung der Vorstellung von Jesu in's Uebermenschliche und selbst Furchtbare nicht wenig beiträgt. Diese Seite an dem Eindruck der Wunder Jesu hebt aber Lucas wiederholt hervor (5, 8. 26. 7, 16. 8, 25. 37); wie denn überhaupt sein Wunderbegriff ein materiellerer (8, 45 fg.), die Wundergeschichten bei ihm greller und augenfälliger ausgemalt sind als bei Matthäus.

Sind die bisherigen Beobachtungen richtig, so muß Lucas im Verhältniß zu Matthäus der spätere Evangelist sein; daß er es aber ist, läßt sich auch unabhängig von dem Bisherigen beweisen. Wenn im Eingang der großen eschatologischen Rede bei Matthäus (24, 3) die Frage der Jünger an Jesum lautet: „wann wird dieß geschehen, und welches ist das Zeichen deiner Wiederkunft und des Endes der Welt?“ so fragen sie nach zwei Punkten, der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem, von der Jesus so eben gesprochen hatte, und der Wiederkunft Christi zur Abschließung der gegenwärtigen Weltperiode, welche beide sie sich in unmittelbarem Zusammenhange denken. Statt dessen läßt Lucas (21, 7) sie tautologisch so fragen: „wann wird dieß sein, und was ist das Zeichen, wann dieß (nämlich die so eben von ihm vorhergesagte Zerstörung des Tempels) geschehen wird?“ wobei also der Punkt von der Wiederkunft ganz fallen gelassen ist; offenbar weil der Verfasser durch den Erfolg belehrt war, daß die Zerstörung des Tempels und die Wiederkunft Christi sammt dem Weltende nicht so unmittelbar, wie noch der Verfasser des ersten Evangeliums geglaubt hatte, zusammenhingen. Damit stimmt auch die Art, wie beide Evangelisten in der folgenden Rede Jesu den Uebergang von der Schilderung des einen Ereignisses zu der des andern machen. Bei Matthäus heißt es (V. 29): alsbald nach der Bedrängniß jener (Zerstörungs-) Tage werde die Sonne sich verfinstern und sofort das Zeichen des Menschensohns am Himmel erscheinen; er hat sich also die Zwischenzeit zwischen beiden Ereignissen nur als eine kurze gedacht. Dagegen hat Lucas an derselben Stelle (V. 24 fg.) nicht nur das „alsbald“ abgeworfen, sondern auch Jesu die Vorhersagung in den Mund gelegt, Jerusalem werde von den Heiden zertreten werden, bis die Zeiten der Heiden erfüllt seien; er hatte also seit der Zerstörung Jerusalems schon eine längere Zeit verfließen sehen, als der Verfasser des Matthäus-Evangeliums, er muß mithin das seinige um ein Ziemliches später (obwohl immer noch vor dem Judenaufstand unter Hadrian, 135, von dem sich sonst wohl eine Spur in seiner Darstellung finden würde) geschrieben haben.

Da das Evangelium hienach in eine Zeit gehört, in welcher schwerlich mehr ein Gefährte des Paulus lebte und Bücher verfassen konnte, so fragt sich, wie man dazu kam, es in der Person des Lucas einem solchen zuzuschreiben. Die Veranlassung dazu lag in der Apostelgeschichte; denn in diesem zweiten Theile seines Werks tritt der Erzähler stellenweise als ein Be-

gleiter des Paulus auf (16, 10—17. 20, 5—15. 21, 1—18. 27, 1—28, 16). Da diese Begleiterschaft bis Rom geht, in den angeblich aus der römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen des Paulus aber unter Andern auch Lucas als sein treuer Gehülfe erscheint (Kol. 4, 14. 2 Tim. 4, 11. Philem. 24), so hat man angenommen, daß eben Lucas jener Begleiter, und daß der Begleiter zugleich Verfasser der beiden Werke, des Evangeliums und der Apostelgeschichte, sei. Allein wenn von diesen beiden Annahmen die erstere, selbst abgesehen von der mehr als zweifelhaften Aechtheit der Briefe Pauli aus der Gefangenschaft, deßhalb willkürlich ist, weil, wie angegeben, Lucas keineswegs der einzige ist, der in denselben in der Umgebung des Apostels erscheint, so beruht die andere Annahme auf dem falschen Schlusse, daß der Erzähler, der in einigen Stellen der Apostelgeschichte sich und den Apostel Paulus durch „wir“ zusammenfaßt, zugleich der Verfasser des ganzen Werkes sein müsse. Nicht einmal für den zweiten Theil, die Apostelgeschichte, folgt dieß; im Gegentheil müßte, wenn der in jenen Stellen Redende zugleich der Verfasser des Ganzen wäre, er uns nothwendig auch Auskunft darüber geben, wo er jedesmal her- und wo er wieder hinkommt: das seltsame Hervorspringen und Wiederverschwinden des „wir“ erklärt sich vielmehr nur unter der Voraussetzung, daß der spätere Verfasser Stellen aus der Denkschrift eines Begleiters Pauli, dessen Namen wir aber nicht erfahren, auf eine freilich nicht sehr kunstmäßige Weise in seine Erzählung verarbeitet hat. Was den Ort der Abfassung betrifft, so kann der in Rom ausmündende Schluß der Apostelgeschichte, wie die Tendenz, die Gegensätze der judenchristlichen und der paulinischen Richtung in der Einheit der Kirche auszugleichen, ebenso nach jener Weltmetropole zu weisen scheinen, als die ausführliche Schilderung der kleinasiatischen Missionsthätigkeit des Paulus und ein gewisser hellenistischer Geist nach Kleinasien; auf eine Oertlichkeit außerhalb Palästina und einen dem engherzigen Judenchristenthum entwachsenen Kreis finden wir uns jedenfalls hingewiesen.

21.

Das Marcus-Evangelium.

Eine der schwierigsten Fragen der neutestamentlichen Kritik ist die nach der Stellung des Marcus-Evangeliums; weßwegen es denn auch keine gibt, die ihm nicht auch neuerlich wieder wäre angewiesen worden. [1]) Von der

1) Ueber dieses Evangelium im Besondern vgl. Hilgenfeld, Das Marcus-Evangelium (1850); Baur, Das Marcus-Evangelium (1850); Hilgenfeld, Neue Untersuchung über das Marcus-Evangelium, Theol. Jahrbücher, 1852, S. 108 fg., 253 fg.; Baur, Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über das Marcus-Evangelium, Theol. Jahrbücher, 1853, S. 54 fg.

Ansicht, die es als das Urevangelium setzt, glauben wir hiebei absehen zu dürfen, da sie durch das Zugeständniß ihrer Verfechter, daß wir dieses Urevangelium in unserem jetzigen Marcus nicht mehr in seiner Urgestalt, sondern vielfach interpolirt, wohl auch überdieß verkürzt besitzen, sich selbst aufhebt, und wir, „den Schmelz der frischen Blume" in diesem Evangelium zu erkennen, demselben Geisterprüfer überlassen müssen, der in dem ehrwürdigen F. Chr. Baur den C. F. Bahrdt des neunzehnten Jahrhunderts, in dem scharfen Logiker Reimarus einen verworrenen Kopf erkannt hat. Näher scheint uns Schwegler [1]) zum Ziel zu treffen, wenn er den Text des Marcus in Vergleichung mit dem des Matthäus einen flachen, charakterlos abgeschliffenen nennt, und Köstlin [2]), wenn er sagt, das zweite Evangelium gehöre einem späteren Stadium der evangelischen Geschichtschreibung an, und verhalte sich insbesondere zum ersten, wie in allen Literaturen die ihrer Grundlage nach prosaischen, eben darum aber im Einzelnen nach schlagendem Ausdruck und blumiger Schilderung haschenden Erzeugnisse späterer Perioden zu den klassischen Producten der älteren Zeit sich verhalten.

Schon Schleiermacher [3]) hat darauf aufmerksam gemacht, wie dieser Evangelist ein Bestreben nach Lebhaftigkeit und sinnlicher Anschaulichkeit in der Erzählung an den Tag lege, das etwas sehr Gesuchtes habe. Damit hänge eine gewisse Uebertreibung in der Darstellung zusammen, die hie und da an's Unnatürliche gränze, ein Hereinbringen von Gemüthsbewegungen, die keinen Anlaß haben, ein Veranstalten von Zusammenläufen des Volks, man wisse nicht, woher es komme; ferner eine Sucht, die Sachen mysteriös darzustellen, wohin Schleiermacher außer dem Besondernehmen der Kranken auch die Manipulationen und die Anwendung sinnlicher Mittel bei den Wunderheilungen Jesu rechnet, die man nur mit Unrecht zu Gunsten der natürlichen Erklärung auslegen könne. Diese Bemühung um Anschaulichkeit, aber mit unzureichenden Mitteln, dieses Streben nach Vergrößerung und künstlicher Schönheit, betrachtete Schleiermacher als ein Zeichen, daß das Marcus-Evangelium mehr überarbeitet sei, als die beiden andern synoptischen Evangelien, ja er schrieb ihm mit Rücksicht darauf, wenn auch nur formell, eine Annäherung an den apokryphischen Charakter zu.

Jeder unbefangene Leser des Marcus wird diese Beobachtungen bestätigen müssen und mit eigenen noch vermehren können. Die Reflexion des späteren Schriftstellers zeigt sich auch in dem Bestreben, das von seinen Vorgängern einfach Hingestellte zu motiviren; wobei Marcus noch dazu öfters fehlgreift, wie bei der Begründung der Unfruchtbarkeit des Feigen-

1) Die Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten, in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1843, S. 217.

2) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, S. 328.

3) Einleitung in das Neue Testament, S. 313.

baums (11, 13), oder der ersten Rede des Petrus bei der Verklärung (9, 6). Auch das ist spätere Grübelei, daß er bisweilen die Wunder, wie das Verdorren des Feigenbaums, die Heilung des Blinden bei Bethsaida (8, 24 fg.), dadurch anschaulicher zu machen sucht, daß er sie als etwas Successives darstellt; da doch das Wunder als Erweis der durch das bloße Wort schaffenden Gottekraft nur als etwas Plötzliches zu denken ist, und von der ursprünglichen Wundererzählung auch immer so dargestellt wird. Wie nüchtern und kümmerlich ferner sucht Marcus so manches kühne Wort der älteren Evangelien einzuschränken. Hatte Jesus bei Matthäus seinen Jüngern, auf ihrer Missionsreise Ranzen, Stab und Schuhe mitzunehmen, so schien dem Marcus der Stab unerläßlich, und statt der Schuhe gestattet er wenigstens Sandalen (6, 8 fg.). Läßt Matthäus die Jünger einmal bei der Ueberfahrt über den See vergessen, Brod mitzunehmen, so ist ihm das der Unbedachtsamkeit zuviel und er läßt sie wenigstens Ein Brod, aber mehr nicht, im Schiffe haben (8, 14). Umgekehrt war ihm der dreimaligen Verläugnung Petri gegenüber das einmalige Krähen des Hahns zu wenig und er künstelt ein zweimaliges heraus (14, 72).

So sehr sich hiedurch Marcus im Allgemeinen als einen späteren Schriftsteller zu erkennen gibt, so ist doch der Beweis, daß er den Matthäus als früheren voraussetzt, bei weitem leichter zu führen, als daß er auch den Lucas schon vor sich hatte. Wenn Matthäus den Anstoß der Pharisäer an dem Unterlassen der Händewaschung von Seiten der Jünger Jesu ohne weiteres Vorwort berichtet (15, 1 fg.), Marcus hingegen (7, 1 fg.) ein Langes und Breites über die Sitten der Juden in dieser Hinsicht vorauszuschicken nöthig findet, so wird jeder sagen: das Letztere, besonders in der trocken antiquarischen Art, wie es geschieht, weist auf eine spätere Zeit. Oder wollte einer ausweichend meinen, es weise nur auf einen von Palästina entfernten Abfassungs- oder Bestimmungsort des Evangeliums, so nehme man Stellen, wie Marc. 9, 1, vergl. mit Matth. 16, 28. Warum läßt hier Marcus (und fast ebenso auch Lucas 9, 27) nicht wie Matthäus Jesum sagen, es seien etliche unter den hier Stehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie den Sohn des Menschen in seinem Reiche kommen sehen; sondern nur: bis sie das Reich Gottes mit Macht gekommen sehen? Offenbar weil inzwischen die Generation der Zeitgenossen Jesu ausgestorben, und er persönlich nicht, wohl aber sein Reich in der Ausbreitung und Befestigung der christlichen Kirche gekommen war. Und warum läßt Marcus, und er allein, Jesum seine Mahnung an die Jünger, wachsam zu sein, da sie nicht wissen können, in welchem Zeitpunkt er kommen werde, mit den Worten beschließen: „Was ich aber euch sage, das sage ich Allen: wachet!" (13, 37), als um jene Ermahnung, die, nur auf die Jünger bezogen, eitel zu sein schien, weil ihrer keiner die Wiederkunft Christi erlebt hatte, dadurch in Kraft zu erhalten, daß sie auf alle damals und später lebenden Christen

erweitert wurde? Endlich, wenn wir in der großen eschatologischen Rede bei Matthäus (24, 20) lesen: „Betet aber, daß eure Flucht (aus dem belagerten Jerusalem) nicht geschehe im Winter oder am Sabbat"; bei Marcus dagegen (13, 18) die letzteren Worte weggelassen finden, so sehen wir in augenscheinlich, wie in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des ersten und des zweiten Evangeliums der Sabbat in der christlichen Gemeinde an Bedeutung verloren hatte.

Das Verhältniß zu Lucas betreffend, könnte sich der Umstand, daß dem Marcus fast alle die Stücke fehlen, die jenem im Unterschiede von Matthäus eigen sind, leichter zu erklären scheinen, wenn man annimmt, Marcus seinerseits habe nur den Matthäus vor sich gehabt und von den reichen Zugaben, die erst später Lucas brachte, nichts gewußt; da sich kein Grund will denken lassen, warum er sie, wenn sie ihm vorlagen, verschmäht haben sollte. Allein einerseits findet sich Einzelnes von demjenigen, das nur Lucas, nicht aber Matthäus hat, doch bei Marcus auch, und andererseits hat er auch von dem, was ihm bei Matthäus vorlag, Manches weggelassen; hat er hiezu seine Gründe gehabt, so kann man sich auch solche denken, warum er noch weit Mehreres bei Lucas unberührt ließ.

Sehen wir uns nach bestimmteren Beweisen um, so ist die entscheidende Frage die, ob sich Stellen finden, wo sich das Verhältniß zwischen Marcus und Lucas nur aus der Voraussetzung, daß ersterer den letzteren benützt habe, erklären läßt, während es bei der umgekehrten Annahme unerklärlich bliebe. So werden von der Art, wie Marcus die Versuchungsgeschichte erzählt (1, 13) wohl die Meisten zugeben, daß ein so verworrener und für sich unverständlicher Bericht sich nur erklären läßt aus dem Hinblick des Verfassers auf einen ausführlicheren, den er eiligst in's Kurze brachte, indem er noch den abenteuerlichen Zug von den Thieren hinzufügte. Dieß nur als Beispiel, wie überhaupt zum Behufe des zu führenden Beweises zwei Berichte sich verhalten müssen; denn hier ist der von Marcus benützte, wie die Engelaufwartung am Schlusse verräth, offenbar der des Matthäus. Aber ein ganz entsprechendes Verhältniß zwischen Marcus und Lucas findet sich in der Auferstehungsgeschichte. Wenn hier Marcus (16, 12) sagt: „Nach diesem aber erschien er zweien von ihnen unterwegs in anderer Gestalt, da sie über Feld gingen", so wird Niemand die Geschichte von den Emmauntischen Jüngern bei Lucas (24, 13 fg.), aber auch schwerlich Jemand das verkennen, daß diese so kurz und nichtssagend ursprünglich nicht berichtet werden konnte, sondern nur im Rückblick auf die bedeutsame Ausführung bei Lucas. Aehnlich verhält es sich mit der Schlußverheißung Jesu (16, 17), wo Erzählungen der Apostelgeschichte, insbesondere Kap. 2, 28, 3 fg., vorausgesetzt scheinen; doch weil diese Beispiele aus einem Abschnitt des Marcus-Evangeliums genommen sind, dessen Aechtheit beanstandet ist, so reichen sie für sich zum Beweise nicht aus.

Nun gibt es aber verschiedene Fälle, wo in dem Ausdruck des Marcus sich theils eine Rücksicht auf Lucas allein, theils auf Matthäus und Lucas zugleich zu verrathen scheint. Wenn Marcus seinen Apostelkatalog (3, 14 fg.) so anfängt: „Und er bestellte zwölfe, daß sie mit ihm seien, und daß er sie aussendete, zu predigen und die Krankheiten zu heilen und die bösen Geister auszutreiben, und er legte dem Simon den Namen Petrus bei, und Jakobus, den Sohn des Zebedäus, und Johannes, den Bruder des Jakobus", so erklären sich diese Accusative doch nicht sowohl aus den entfernten Zeitwörtern: er bestellte und sandte aus, als aus der Rücksicht auf eine Quelle, die von Anfang an alle Apostelnamen im Accusativ aufführte, und dieß ist der Katalog bei Lucas (6, 14 fg.). In anderen Fällen erscheint der Ausdruck des Marcus aus den Worten der beiden andern Synoptiker zusammengesetzt. So läßt Matthäus (3, 11) den Täufer sprechen: „Der nach mir kommt, ist stärker als ich, dem ich nicht werth bin, die Schuhe zu tragen." Bei Lucas (3, 16) sagt er: „Es kommt ein Stärkerer als ich (aber nicht: nach mir), dem ich nicht werth bin, den Schuhriemen aufzulösen." Lesen wir nun bei Marcus (1, 7): „Es kommt ein Stärkerer als ich nach mir, dem ich nicht werth bin, mich bückend, den Schuhriemen aufzulösen", so sehen wir, er hat aus Lucas die Satzform: es kommt ein Stärkerer, aus Matthäus das: nach mir, das Schuhriemenauflösen statt des Schuhetragens wieder von Lucas genommen, das Bücken aber als zierliche Veranschaulichung aus seinem Eigenen hinzugefügt. So erklärt ein andermal bei Matthäus (14, 1 fg.) Herodes Jesum für den wiedererweckten Täufer, und leitet daher die in ihm wirkenden Wunderkräfte ab, von einer Meinung des Volks aber ist nicht die Rede. Bei Lucas (9, 7 fg.) umgekehrt ist es das Volk, das unter andern auch diese Meinung hat; Herodes aber sagt hier nur, den Johannes habe er enthauptet, wer denn nun dieser sei, von dem er dergleichen höre? äußert also keine bestimmte Meinung über ihn. Nun aber Marcus (6, 14 fg.) läßt zuerst den Herodes ganz wie Matthäus für sich sagen, das sei der wiedererweckte Täufer, und darum wirken diese Kräfte in ihm; dann werden, ganz wie bei Lucas, die verschiedenen Urtheile des Volks angeführt, und Herodes erinnert sich der Enthauptung des Täufers, aber nicht, um, wie bei Lucas, eine Frage, sondern die bestimmte Aeußerung, daß es der wiedererweckte Täufer sei, daran zu hängen, die er ja aber bei Marcus (wie bei Matthäus) schon Anfangs gethan hatte, die sich also in seiner Darstellung ganz müßig wiederholt. Hier würde Marcus nicht so angefangen haben, wenn er nicht den Matthäus, nicht so fortgefahren sein, wenn er nicht den Lucas, und nicht so geschlossen haben, wenn er nicht abermals den Matthäus vor sich gehabt hätte. Ein ähnliches Zusammenlesen des Ausdrucks wird man bei dem Abendwerden (1, 34), bei der Heilung des Aussätzigen (1, 42) und sonst noch öfters finden; wogegen freilich in der

Einleitung der Versuchungsgeschichte bei Lucas (4, 1 fg.) die Verbindung einer vierzigtägigen Dauer der Versuchung mit den drei einzelnen, nachher eintretenden Versuchungsarten umgekehrt als Beweis einer doppelten Abhängigkeit des dritten Evangelisten von dem ersten und zweiten angesehen wird, den indeß die Ungewißheit der Lesart und der Construction unsicher macht.

Dazu kommt endlich eine Reihe kleiner Zusätze, die lediglich den Zweck haben, der Darstellung eine frischere Farbe zu geben, wie „mich bückend“; 1, 7; „sich rings umschauend“, 3, 34. 10, 23; „sich mit Zorn umschauend“, 3, 5; „ihn liebevoll anblickend“, 10, 21; „aufseufzend“, 7, 12. 34; „mitleidsvoll“, 1, 41; „sie umarmend“, 9, 36. 10, 16 u. dgl.; Zusätze, die bei den beiden andern Synoptikern fehlen. Fragt man nun, was wahrscheinlicher ist, daß nicht allein Matthäus, sondern ganz ebenso auch Lucas, soweit er die entsprechenden Erzählungen hat, diese Züge bei Marcus vorgefunden, aber abgelehnt, oder daß Marcus dieselben gleichsam als Schönpflästerchen seiner Darstellung aufgeklebt habe? so wird, wer sonst unbefangen ist, sich wohl immer für das Letztere entscheiden.

Fragen wir, wenn somit Marcus, wie uns immer noch das Wahrscheinlichste ist, sein Evangelium aus den beiden andern zusammengearbeitet hat, was er für einen Zweck bei solcher Arbeit gehabt haben möge? so zeigt für's Erste der Augenschein, daß es ihm um Abkürzung, um eine Schrift von geringerem Umfang als die beiden andern Evangelien zu thun war. Dazu kam noch ein Weiteres. Die Abweichungen des Matthäus und Lucas, sagt Ofrörer [1]) nicht uneben, waren, besonders bei dem kirchlichen Gebrauche beider Evangelien, höchst unbequem, daher der Gedanke eines Christen, was ihm in beiden das Wesentliche schien, in einer dritten aus beiden geschöpften Arbeit kurz zusammenzustellen. Bedenken wir nun aber, in welchen Kreisen der Kirche Matthäus, und in welchen Lucas vorzugsweise gelesen werden mochte, so bestimmt sich jener Zweck des Marcus näher dahin, ein Evangelium zu liefern, das beiden Theilen, Juden- wie Heidenchristen, genug thun könnte. Scheint hiedurch die Tendenz des zweiten Evangeliums mit der des dritten zusammenzufallen, so stellt sich doch bei näherer Betrachtung der Unterschied heraus, daß, was Lucas mehr durch Hinzufügen und Gegenüberstellen, Marcus mehr durch Ausweichen und Weglassen zu erreichen sucht; wonach man auch schon ihre beiderseitigen Zwecke so unterscheiden könnte, daß Lucas sich vorgesetzt habe, paulinischen Ideen einen Zugang zu öffnen, ohne das Judenchristenthum zu beleidigen, Marcus dagegen mehr nur negativ, das Evangelium so vorzutragen, daß keiner von beiden Parteien zu nahe gethan würde. Daher vermeidet er alles Extreme, was einer oder der andern Partei zum Anstoß oder auch zum Schlagwort dienen konnte; geht

1) Die heilige Sage, II, 124.

allen den Streitfragen, die bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kirche bewegten, aus dem Wege. Schon daß er die Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu wegließ, hat ohne Zweifel diesen Grund. Da war das Geschlechtsregister, woran sich die Judenchristen vom alten Schlage so besonders erbauten, aber gewisse Parteien unter denselben, wie wir aus den clementinischen Homilien sehen, aus Widerwillen gegen den Kriegs- und Weibermann David auch ärgerten, während die Heidenchristen kein Interesse dafür hatten; da war die Geschichte von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, die den Heidenchristen nach dem Sinne sein mochte, aber von einem Theil der Judenchristen, wie auch von den alten Gnostikern Cerinth und Karpokrates, bestritten wurde; da war die Erzählung von den morgenländischen Sterndeutern und der Flucht des Messiaskindes in das Götzen- und Zauberland Aegypten, woran gleichfalls Anstoß genommen werden konnte. Und wenn auf der andern Seite Marcion weiter ging und aus seinem Evangelium auch noch den Abschnitt vom Täufer Johannes, der Taufe und Versuchung Jesu strich, so ist es, als hätte unser Evangelist in die richtige Mitte treten wollen, indem er nach der Kindheitsgeschichte, aber vor dem Abschnitt vom Täufer seinen Gränzpfahl einschlug mit den Worten (1, 1): (Hier ist der rechte) „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus, dem Sohne Gottes."

Und von hier an ist es nun wie in einem Rechnungsansatze, wo auf beiden Seiten die gleichen Größen gestrichen werden, daß allemal einem ausgelassenen judaistischen Zuge gegenüber auch ein universalistischer preisgegeben wird. So hat Marcus auf der einen Seite die Versicherung Jesu von der unverbrüchlichen Fortdauer des Gesetzes, sein Verbot an die Jünger, sich zu Heiden und Samaritern zu wenden, die Verheißung, daß sie einst auf zwölf Stühlen über die zwölf Stämme Israel's zu Gericht sitzen sollen, die Seligpreisung und Erhebung des Petrus, den Gefühlen der Heidenchristen zum Opfer gebracht; aber ebenso zur Schonung der Christen aus den Juden in der Rede des Täufers (1, 7 fg.) das harte Wort, daß Gott aus Steinen dem Abraham Kinder hervorrufen könne, bei dem Gleichniß von den Weingärtnern (13, 9), die ausdrückliche Anwendung auf die Juden, von denen das Reich Gottes werde genommen werden, dann, um ihrer gleichfalls mit Ausschließung der Juden und Berufung der Heiden drohenden Schlußwendung willen (Matth. 8, 12), die ganze Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum, ohnehin aber den erweiterten Reisebericht bei Lucas mit seinen paulinisirenden Stücken, wie dem Gleichniß vom verlorenen Sohne, den Erzählungen vom barmherzigen und vom dankbaren Samariter, bei Seite gelassen. Dazwischen sehen wir ihn wohl einmal, wie dieß bei so verwandter Absicht natürlich ist, mit Lucas die Rolle tauschen. Während dieser, der sonst durch Umbiegen oder Umstellen zu helfen weiß, die Geschichte vom kanaanäischen Weibe um der Erklärung Jesu willen, nur für das Haus Israel gesandt zu sein, sowie wegen der Vergleichung der Heiden mit Hunden, lieber

ganz wegläßt, sucht diesmal Marcus die Erzählung dadurch zu erhalten, daß er jene Erklärung Jesu streicht, vor der Stelle mit den Hunden aber die mildernden Worte einschiebt, man solle nur wenigstens vorher, ehe man ihnen gebe, die Kinder sich sättigen, d. h. die Juden zu dem messianischen Heile berufen werden lassen; ehe hiefür alles Mögliche geschehen, sei es unrecht, den Hunden zu geben, d. h. Heiden in das Messiasreich zuzulassen. Diesem Vortrittsrechte der Juden, konnte nämlich der Evangelist denken, sei nun lange genug Rechnung getragen worden, und daher von jetzt an die Aufnahme der Heiden nicht mehr füglich zu beanstanden.

Mit dem Verkürzungszweck und der Tendenz, allem Streitigen auszuweichen, hängt zwar einerseits auch das zusammen, daß Marcus alle längeren Reden entweder wegläßt, wie die Bergrede, oder, wie die Instructionsrede, die Reden gegen die Pharisäer und von den letzten Dingen, sehr ins Kurze zieht; da in diesen Reden, wie namentlich in der Bergrede, zum Theil eben jene Principienfragen zur Sprache kommen, an welche der Streit der Parteien sich knüpfte. Noch weit mehr jedoch ist hierin das Zeichen einer späteren Zeit zu erkennen, der in Bezug auf Jesum bereits die Geschichte, begreiflich vorzugsweise als Wundergeschichte, wichtiger geworden war als die Lehre. Daß Anfangs, nachdem man überhaupt begonnen hatte, auf das Einzelne des Lebens und Wirkens Jesu zu reflectiren, seine gehaltvollen Reden als die Hauptsache galten, sehen wir schon aus der Art, wie, unserer früheren Ausführung zufolge, Papias den Ausdruck: Herrnsprüche, geradehin zur Bezeichnung einer Evangelienschrift gebrauchte. So fällt bei Matthäus der Schwerpunkt seiner Darstellung in das Redeelement; auch bei Lucas, mag er immerhin durch seine Zertheilung der größeren Redemassen ein gewisses Gleichgewicht zwischen Reden und Thatsachen erstreben, ist doch das Verhältniß im Ganzen noch unverändert; erst Marcus zeigt durch die Art, wie er die längeren Reden verkürzt, aber die Erzählungen, besonders die Wundergeschichten, durch Ausmalung verlängert, daß ihm an den letzteren mehr als an den ersteren gelegen ist. Daß in dem spätesten unserer Evangelien, dem johanneischen, das Uebergewicht von Neuem auf die Seite des Redeelements fällt, hat in dem Eintritt eines neuen dogmatischen Standpunktes seinen Grund, der in zusammenhängenden Lehrreden auseinandergesetzt sein wollte. Dagegen reichten für den Zweck des Marcus kürzere Sprüche, in Verbindung mit dem Auftreten Jesu als Wunderthäter, aus. Während er daher den Eindruck, den Jesus als solcher sowohl auf das Volk als auf die Jünger macht, mindestens ebenso grell hervorhebt, wie Lucas, steigert er die Wundererzählungen selbst theils noch mehr als dieser, indem er namentlich auch die wunderwirkenden Worte Jesu, wie Zauberformeln, in der aramäischen Ursprache wiederzugeben liebt (5, 41. 7, 34) [1]), theils be-

1) Daß Renan hierin umgekehrt ein Zeichen von Ursprünglichkeit sieht, erscheint

richtet er von zwei Wunderheilungen, die sich bei den Andern nicht finden, und beide das gemein haben, daß Jesus den Kranken abseits vom Volke nimmt und Speichel anwendet (7, 31 fg. 8, 22 fg.).

Fragt man nach den Quellen dieser und einiger andern eigenthümlichen Züge bei Marcus, so könnten die beiden Heilungsgeschichten von ihm aus Matthäus (9, 32. 12, 22) herausgesponnen und nach seinen eigenen Wunderbegriffen ausgemalt sein. Sonst hat er noch allerlei Namen von Orten und Personen eigen, wie den schon öfter erwähnten Beinamen für die beiden Söhne des Zebedäus, den Vaternamen des Zöllners Levi, von dem Blinden zu Jericho gar Namen und Vatersnamen mit einander, von dem Kreuzträger Simon von Cyrene die Namen seiner beiden Söhne; endlich bei der Gefangennehmung Jesu die Notiz von dem nackt fliehenden Jüngling. Ob er diese Züge einer oder mehreren schriftlichen Quellen, ob mündlicher Ueberlieferung oder nur seiner eigenen Combination und Phantasie verdanke, darüber läßt sich nichts Sicheres aufstellen, auch kann das einemal dieses, das anderemal jenes der Fall gewesen sein.

Ganz übersehen dürfen wir doch das Verhältniß nicht, in welchem das Marcus-Evangelium zum johanneischen erscheint. Der Natur der Sache nach haben zwar auch die beiden andern Synoptiker mit diesem Evangelium gewisse Berührungspunkte, theils in Erzählungen, theils in einzelnen Aussprüchen Jesu; gerade zwischen Marcus und Johannes aber ist an etlichen Stellen das Zusammentreffen ein so genaues, daß man darin einen Beweis für die Abhängigkeit des Einen von dem Andern, apologetischerseits begreiflich des Marcus von Johannes, gesehen hat. Nimmt man alle die Stellen, die hier in Betracht kommen können, zusammen, so wird allerdings in hohem Grade wahrscheinlich, daß der Eine den Andern vor Augen gehabt hat; aber welcher welchen, das wird sich doch immer nur aus der allgemeinen Vorstellung heraus entscheiden lassen, die ein Jeder von dem Ursprung und dem Verhältniß der beiden Evangelien sich gebildet hat. In der Erzählung vom Gichtbrüchigen bei Marcus (2, 9. 12) und von dem Kranken am Teiche Bethesda bei Johannes (5, 9) finden wir, unter lauter verschiedenen Umständen, die Anrede Jesu: „Stehe auf, nimm deine Lagerstatt und wandle!“ gerade nur in diesen beiden Evangelien, bis auf das nicht eben gewöhnliche Wort, mit welchem das Lager bezeichnet ist, übereinstimmend; aber welcher von beiden Berichten hier, wenn man nicht die denkwürdige Rede in der Ueberlieferung aufbewahrt sich vorstellen will, der frühere sein soll, läßt sich den Worten an sich nicht wohl ansehen. In der Speisungsgeschichte haben Marcus (6, 37) und Johannes (6, 7), und nur sie, die 200 Denare, und ebenso in der bethanischen Salbungsgeschichte nur sie die 300 Denare ge-

---

aus als ein großer Mißgriff. Richtiger auch hierin Eichthal, Les évangiles, I, 67, Note.

meinsam, welche dort um genügende Nahrungsmittel hätten ausgegeben werden müssen, hier für die Salbe hätten erlöst werden können; wozu in der letzteren Geschichte das Zusammentreffen derselben beiden Evangelisten in einer eigenthümlichen Construction und in einem Worte kommt, das so seltsam ist, daß ein Streit der Erklärer möglich war, ob es „ächt" oder „trinkbar" bedeute (Marcus 14, 3. 5. Johannes 12, 3. 5).[1] Wenn man hier in Bezug auf das erstere Zusammentreffen auf die Steigerung hingewiesen hat, welche darin liege, daß die bei Marcus zur Anschaffung genügender Nahrungsmittel ausreichend befundenen 200 Denare bei Johannes für unzureichend erklärt werden, Jedem auch nur ein klein wenig Brod zu verschaffen, und in dieser Steigerung ein Zeichen gefunden hat, daß der johanneische Bericht der spätere sei, so hebt sich dieß durch den Umstand wieder auf, daß bei der andern Geschichte gerade umgekehrt Marcus mit den 300 Denaren, wozu Johannes die Salbe anschlägt, nicht zufrieden, sie noch höher verkäuflich achtet. Während etliche weitere Berührungen in der Leidensgeschichte von minderer Erheblichkeit sind, treffen in der Auferstehungsgeschichte Marcus und Johannes in dem Zuge zusammen, daß Jesus zuerst, nicht wie bei Matthäus der Maria Magdalena und der andern Maria, sondern der ersteren allein erscheint (Marc. 16, 9. Joh. 20, 11 fg.). Und wenn wir nun hier mit gleichem Gewichte wägen wollen, wie oben bei der Geschichte von den über Feld gehenden Jüngern, so scheint die kurze Notiz bei Marcus nur als Zusammenfassung der ausführlichen johanneischen Erzählung gefaßt werden zu können. Nun ist zwar hier immer noch der Unterschied, daß von einer so namhaften Person wie Magdalena eine Geschichte, auch noch so kurz erzählt, immer schon etwas bedeutete, wogegen, was zwei namenlosen Jüngern (das sind sie bei Marcus) begegnet war, nur durch die näheren Umstände Gewicht bekam, von denen Marcus zwar eine Andeutung gibt, die jedoch für sich ohne Hinblick auf die ausführlichere Erzählung nicht zu verstehen ist. Doch diese beiden Fälle gehören dem Schlusse des Marcus-Evangeliums an, den sein Fehlen in verschiedenen alten Handschriften kritisch verdächtig macht.

Wie man dazu gekommen, unserem Evangelium gerade den Namen des Marcus vorzusetzen, der in der Apostelgeschichte (12, 12) als Sohn einer dem Petrus befreundeten, zu der ersten Christengemeinde in Jerusalem gehörigen Mutter, später eine Zeitlang als Begleiter des Paulus und Barnabas (12, 25. 15, 37 fg.), hierauf im ersten Briefe des Petrus (5, 14) in der Umgebung dieses Apostels, wahrscheinlich in Rom, erscheint, und von der kirchlichen Ueberlieferung als dessen Dolmetscher bezeichnet wird, läßt sich nach dem Bisherigen leicht erklären. War Paulus unter den Evangelisten

1) Marcus: Ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς. Johannes: Λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου.

durch seinen Lucas vertreten, so durfte dem Petrus eine gleiche Vertretung nicht fehlen, und daß man hiezu gerade den Marcus wählte, ist vielleicht mit Rücksicht auf den neutralen Charakter des Evangeliums geschehen, zu dessen Verfasser ein Mann, der nach einander dem Paulus und Petrus nahe gestanden hatte, ganz besonders zu passen schien. Wie aber die Versöhnung der Parteien, die friedliche Zusammenstellung beider großen Apostelnamen nur so zu Stande kam, daß Petrus dem Paulus vorangestellt wurde, so mußte auch im Kanon der Pauliner dem Petriner den Vorrang lassen, und das Marcus-Evangelium wurde dem des Lucas als das zweite dem dritten vorangestellt. Die Voraussetzung, daß in der Stadt, in der sich die Aussöhnung der streitenden Parteien, die Zusammenstellung der beiden Apostelnamen zur Begründung der Einen katholischen Kirche vollzog, oder doch im römischen Abendlande, auch das Marcus-Evangelium zuerst an's Licht getreten sei, wird noch durch die Latinismen bestätigt, die sich in seinem Griechisch so zahlreich wie in keiner andern Schrift des Neuen Testaments finden.

22.

Vergleichende Würdigung der vier Evangelien.

Fragen wir zum Schlusse dieser einleitenden Untersuchungen über unsere vier Evangelien, welchen Beitrag jedes derselben zur geschichtlichen Kenntniß Jesu, seiner Persönlichkeit, seiner Plane und Schicksale gebe, so fällt, allem Bisherigen nach, das Uebergewicht auf die Seite des Matthäus-Evangeliums. Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß es unter den Evangelien dasjenige ist, welches uns das in der ältesten Gemeinde lebende Christusbild in seiner frühesten Gestalt vor Augen bringt.

Nicht als ob es die älteste der neutestamentlichen Schriften wäre; unzweifelhaft älter sind jedenfalls die ächten paulinischen Briefe. Aber Paulus hatte Jesum schwerlich auch nur von Angesicht gekannt, und wenn wir lesen, wie er sich ordentlich etwas darauf zu Gute thut, daß er nach seiner wundervollen Berufung sich im mindesten nicht beeilt, sondern drei ganze Jahre habe verstreichen lassen, ehe er die Bekanntschaft der älteren Apostel suchte (Gal. 2, 17 fg.), von denen allein er doch genauere Nachrichten über das Leben Jesu erwarten konnte, so sehen wir, wie wenig ihm hieran gelegen, wie ihm, dem in ihm aufgegangenen Christus gegenüber, der Christus der älteren Apostel, d. h. aber doch seiner Christusidee gegenüber der historische Christus, nur von untergeordneter Bedeutung war. Es sind nur die allgemein bekannten Thatsachen seines Kreuzestodes und seiner Auferstehung, und außerdem der Einsetzung des Abendmahls, die wir in den Briefen des Paulus als solche ihm durch Ueberlieferung zugekommene Stücke aus dem Leben Jesu aufgeführt finden (1 Kor. 11, 32 fg. 15, 3 fg.). Auch

die Offenbarung Johannis ist älter als das Matthäus-Evangelium, aber aus ihr sehen wir vollends, wie die Blicke der ältesten Christengemeinde eine der Rückschau auf den irdischen Wandel Jesu ganz entgegengesetzte Richtung hatten. Je weniger er während seines gewaltsam abgebrochenen Erdenlebens den nationalen Erwartungen, deren selbst seine fähigsten Jünger sich nicht ganz entschlagen konnten, entsprochen hatte, um so ungeduldiger schlugen alle Herzen seiner nahegeglaubten Wiederkunft entgegen, die sich zu der Niedrigkeit seines vergangenen menschlichen Daseins als das glänzende Gegenbild verhalten, alles dort Vermißte reichlich einbringen sollte. Daher ist auch in der Apokalypse nur kurz von Tod und Auferstehung Jesu als den christlichen Grundvoraussetzungen die Rede, während alle Glut der prophetischen Phantasie sich der erwarteten Zukunft entgegenwendet. Es gehörte schon eine gewisse Abkühlung dieser Zukunftserwartungen, ein längeres Ausbleiben der Wiederkehr des Dahingegangenen dazu, bis man sich bewogen fand, einstweilen rückwärts gewendet, als Bürgschaft für das, was kommen sollte, auch schon in dem, was dagewesen war, die Spuren seiner höheren Würde aufzusuchen.

Dabei traf es sich glücklich, daß nun die Zeit, als die schriftstellerische Thätigkeit von der Richtung auf die Gegenwart in Briefen und auf die Zukunft in Apokalypsen sich der Vergangenheit des Lebens Jesu und ihrer Darstellung in Evangelien zuwandte, in den Gegenden, wo er gewirkt hatte, noch ein schöner Vorrath seiner unvergeßlichen Reden und Sprüche im Umlauf war, freilich zum Theil schon abgelöst von ihrer ursprünglichen Veranlassung und aufgelöst in ihrem inneren Zusammenhang, hin und wieder auch bereits nach späteren Zeitverhältnissen umgebildet, doch immer noch so, daß sie durchschnittlich das ächte Gepräge des Geistes Jesu trugen. Ein Anderes ist es schon mit den Begebenheiten seines Lebens; von diesen waren, als der Trieb zu evangelischer Schriftstellerei erwachte, augenscheinlich nur noch die allgemeinsten Umrisse im Andenken, die es nun aber um so mehr galt, aus der Vorstellung von Demjenigen heraus, den man mit den Wolken des Himmels erwartete, zu ergänzen und auszuschmücken. Daher die Menge von Wundergeschichten, die nur gleichsam sich verkühlende Schlacken aus dem apokalyptischen Krater sind; daher jene Glanzpunkte, wie die Scenen der Taufe, der Verklärung, der Auferstehung Jesu, wo die künftige Herrlichkeit des vom Himmel her Erwarteten schon durch die niedrige Hülle seines irdischen Lebens hindurchgeschienen haben sollte.

Alles dieses erscheint bei Matthäus in besonderer Ursprünglichkeit, die aber dem Bisherigen zufolge doch immer nur eine relative ist. Denn auch in diesem Evangelium haben wir bereits ein durch Zeitferne und allerlei dazwischen liegende Vorstellungen und Ereignisse getrübtes Medium, in welchem Manches verloren gegangen, manches bedeutende Wort, manche Handlung Jesu in Vergessenheit gerathen sein mag; andererseits kann aber

auch Manches zu dem Bilde Jesu hinzugekommen sein, manches Wort, das er nicht gesprochen, manche That, die er nicht gethan hatte, manches Begebniß, das nicht wirklich mit ihm vorgefallen war; und ebenso kann Manches in dem Evangelium in verändertem Lichte, in getrübter Färbung erscheinen. Da wir jedenfalls geschichtlich wissen, welch eine dicke Schichte jüdischer Vorurtheile selbst in den ausgezeichnetsten der Jünger Jesu einer reineren Auffassung der Messiasidee entgegen stand, und daß dieselbe keineswegs sofort mit der Hinwegnahme des Meisters geschwunden ist, so liegt die Vermuthung nahe, daß vielleicht gerade auf das älteste unserer Evangelien diese Vorurtheile noch besonders stark eingewirkt, wir also gerade von seinem Christusbilde noch manchen jüdischen Zug zu entfernen und auf Rechnung des Mediums zu schreiben haben, durch welches wir in demselben jenes Bild erblicken.

Daraus ergibt sich die Möglichkeit, daß bei allem relativen Vorzug des ersten Evangeliums doch die folgenden auch wieder Einzelnes vor ihm voraus haben können. Sie können für's Erste Manches nachbringen, was im ersten Evangelium fehlt, sei es, daß es in dem Ueberlieferungskreise, woraus dieses geschöpft ist, fehlte, aber in andern Kreisen sich erhalten hatte, oder daß es von dem Redacteur absichtlich oder zufällig übergangen worden ist. Eine solche Nachlese gibt uns Lucas, und wir sind keineswegs berechtigt, was er in dieser Weise nachbringt, einzig schon deßwegen, weil es bei Matthäus fehlt, als unhistorisch von der Hand zu weisen, sondern werden namentlich in mancher dem Lucas eigenthümlichen Reden eine Bereicherung unserer Kunde von Jesus anerkennen. Bringt doch Lucas sogar in seiner Apostelgeschichte (20, 35) noch einen Ausspruch Jesu nach, den er im Evangelium vergessen hat, das Wort: „Geben ist seliger als Nehmen", von dem wir wenigstens werden sagen müssen, daß es Jesu vollkommen würdig und ganz in seinem Geiste ist. Ja auch unter den nur aus apokryphischen Evangelien noch erhaltenen Sprüchen könnten einzelne ächt sein, wie z. B. der von den Kirchenvätern so oft angeführte: „Werdet tüchtige Wechsler."[1] Unmöglich ist freilich nicht, vielmehr nach dem früher Auseinandergesetzten zum Voraus zu vermuthen, daß auch manches Wort und manche Erzählung von Jesu sich mittlerweile in der Sage gebildet hatte, oder absichtlich gebildet worden war, um gewissen Vorstellungen und Bestrebungen zur Stütze zu dienen; wie dieß z. B. von der Wahl und Aussendung der siebzig Jünger, oder von der Umbildung wahrscheinlich ist, welche die Auferstehungs-

1) Γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι. Angeführt in den clement. Homilien, II, 51; III, 50; XVIII, 20; bei Clemens v. Alex., Strom., I, 28; außerdem bei Origenes, Hieronymus u. A. Vielleicht gehörte der Ausspruch zu dem Gleichniß von den Talenten in der Redaction des Hebräer-Evangeliums; s. Hilgenfeld, Das Evangelium der Hebräer, Zeitschrift f. wiss. Theologie, 1863, S. 368.

geſchichte bei Lucas dem Matthäus gegenüber erfahren hat, und insbeſondere von ihrem Schluſſe, der Geſchichte von der Himmelfahrt, die ſogar in der Zwiſchenzeit, welche zwiſchen der Abfaſſung des Lucas-Evangeliums und der Apoſtelgeſchichte verfloß, ſich fortgewachſen zeigt.

Die gleiche doppelte Möglichkeit findet in den Fällen ſtatt, wo eine von Matthäus berichtete Rede oder Thatſache bei den übrigen Evangeliſten fehlt. An ſich liegt darin noch weniger ein Beweis gegen die Geſchichtlichkeit des Berichts im erſten Evangelium, als im umgekehrten Falle, da Marcus ſchon der Kürze wegen Manches weglaſſen mußte, und er wie Lucas Anderes auch lediglich aus dogmatiſchen Bedenken übergangen haben kann. Aber wenn nun dieſe dogmatiſchen Bedenken gegen Erzählungen ſich richteten, die ſelbſt nur dogmatiſchem Vorurtheil ihr Daſein verdankten, ſo konnten ſie, wenn auch nur zufällig, zur Entfernung unhiſtoriſcher Züge aus dem Bilde Jeſu führen. So haben Lucas und Marcus ohne Zweifel ganz recht gethan, aus der Inſtructionsrede das den Zwölfen gegebene Verbot, ſich an Heiden und Samariter zu wenden, wegzulaſſen, da dieſes Verbot in den Bericht des erſten Evangeliums wahrſcheinlich nur aus den Vorſtellungen ſtarrer Judenchriſten hineingekommen war.

Was das johanneiſche Evangelium betrifft, ſo geht das Urtheil der neueren Kritik dahin, daß die namhafte Bereicherung, die es dem evangeliſchen Geſchichtsſtoff zubringt, eine lediglich ſcheinbare, das, was es wirklich Geſchichtliches enthält, aus den älteren Evangelien genommen, Alles, was darüber hinausgeht, frei gebildet oder umgebildet ſei. Dieſem Urtheil wird ſich ſchwerlich etwas abdingen laſſen; eine andere Frage aber iſt, ob nicht in dem Standpunkt, auf den es ſeinen Chriſtus ſtellt, doch etwas iſt, das wir den älteren Evangelien gegenüber als Berichtigung anerkennen müſſen? Die freiere geiſtige Denkart iſt im vierten Evangelium freilich in eine Form gebracht, die Jeſu ſicherlich fremd war; aber haben wir nicht Beiſpiele, daß z. B. ein ſpäter lebender Philoſoph zum richtigen Verſtändniß einer Dichtung oder einer Religion durch die Vermittlung von Begriffen gelangt iſt, von denen der Dichter, der Religionsſtifter, ſelbſt nichts wußte? Wenn wir annehmen, was nicht nur an ſich die geſchichtliche Analogie für ſich hat, ſondern für dieſen Fall auch aus beſtimmten Spuren erhellt, daß die erſten Jünger Jeſu ihn nicht ganz begriffen, der Standpunkt der erſten Gemeinde ein hinter dem ſeinigen zurückgebliebener war, und wenn auf dieſem Standpunkt der älteſten Gemeinde unſere älteren Evangeliſten, insbeſondere Matthäus, ſtehen, ſo mag der vierte ſeinen höheren Standpunkt immerhin auf einer aus Alexandrien entlehnten Leiter erſtiegen haben, er könnte darum doch mittelſt dieſer fremden Leiter dem eigenen Standpunkte Jeſu näher gekommen ſein; und wenn wir den Spruch von der Unvergänglichkeit jedes kleinſten Buchſtabens im Geſetz bei Matthäus, und den von der Anbetung Gottes im Geiſt und in der Wahrheit bei Johannes als zwei äußerſte

Punkte aufſtellen, ſo iſt noch ſehr die Frage, welchem von dieſen beiden Punkten wir uns den geſchichtlichen Jeſus näher zu denken haben.

Dabei muß man ſich hüten, nachdem man das Vorurtheil einer durchgängigen Zuſammenſtimmung zwiſchen dem johanneiſchen Evangelium und den andern überwunden hat, nunmehr die Kluft zwiſchen beiden Theilen in Bezug auf Geiſt und Standpunkt über die Gebühr zu erweitern. Wenn Baur das johanneiſche Evangelium das geiſtigſte, aber auch ungeſchichtlichſte aller Evangelien nennt [1]), ſo erleidet freilich das letztere Prädicat durch das ſo eben Auseinandergeſetzte keine wirkliche Einſchränkung. Wenn er aber das erſtere näher dahin beſtimmt: es ſei die Sphäre der reinen Geiſtigkeit, in welche uns dieſes Evangelium verſetze [2]), ſo fehlt hieran viel. Streng nimmt es freilich auch Baur nicht, denn er weiſt an dem Evangelium eine Reihe von Zügen nach, die nichts weniger als rein geiſtig ſind. Aber er faßt dieſe Züge nicht ſo wie die entgegengeſetzten in die Einheit eines Geſammtbegriffs zuſammen, und ſeine ganze Ausführung iſt mehr auf die Nachweiſung der geiſtigen Seite an dem johanneiſchen Evangelium gerichtet, neben welcher er immer in Verſuchung iſt, die andere Seite zu überſehen. Allein man begreift dieſes merkwürdige Evangelium nur dann vollſtändig, wenn man einſieht, daß es, wie einerſeits das geiſtigſte, ſo andererſeits auch wieder das ſinnlichſte von allen iſt. Der Verfaſſer deſſelben nimmt einen Anlauf, das Wunder ſymboliſch zu faſſen und das Factiſche daran abzuſtreifen, das Kommen und Wiederſehen Jeſu als ein Kommen im Geiſte, die Auferſtehung und das Gericht als ſchon jetzt ſich ſtetig vollziehende zu begreifen; aber er bleibt auf halbem Wege ſtecken, ſinkt in das Miraкel zurück, das er dann ebenſo ſehr factiſch ſteigert, wie er es geiſtig bedeutſamer macht; er ſtellt neben das geiſtige Wiederſehen Jeſu im Paraklet ſein ſinnliches Wiederkommen mit den Wundenmalen, neben das innerliche, ſchon gegenwärtige Gericht den künftigen äußerlichen Gerichtsact; und daß er beides in Einem thut, in dem Einen das Andere hat und anſchaut, darin beſteht ſein myſtiſcher Charakter.

Dieſe beiden Seiten an dem johanneiſchen Evangelium haben, wie wir oben ſahen, etliche Neuere ſo wenig zuſammenzudenken vermocht, daß ſie um ihrer vermeintlichen Unvereinbarkeit willen diejenigen Beſtandtheile deſſelben, in denen ſie den geiſtigen Standpunkt zu erkennen meinten, von denen, die mehr das ſinnliche Gepräge tragen, als apoſtoliſche von nichtapoſtoliſchen ſcheiden zu dürfen glaubten, eben dadurch aber bekundeten, daß ihnen das eigentliche Weſen des johanneiſchen Evangeliums unverſtändlich geblieben war. Und doch hatte man eine belehrende Analogie in nächſter Nähe.

---

1) Die Einleitung in das Neue Teſtament als Wiſſenſchaft: Theol. Jahrbücher, 1851, S. 308.

2) Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 170.

Das dem alexandrinischen Judenthum angehörige Buch der Weisheit, dessen Ausführungen über die weltordnende und weltregierende Weisheit und das allmächtige Wort Gottes ohnehin zum Verständniß des johanneischen Evangeliums verglichen werden müssen, zeigt uns auf der einen Seite einen sehr geistigen und entschieden philosophischen Standpunkt, womit aber ein so phantastischer Mirakelglaube Hand in Hand geht, daß z. B. die ägyptischen Plagen mit den abenteuerlichsten Wundern, von denen die Erzählung des Exodus nichts weiß, ausgeschmückt werden. Ein ähnlicher Widerspruch ist auch in Philo nicht zu verkennen. Das hatte der Platonismus so auf sich; es hat es aber auch heute noch jede Philosophie auf sich, die vorzugsweise durch die Phantasie, mit Zurückstellung des kritischen Verstandes, operirt, wie sich denn aus der Geschichte der Schelling'schen Philosophie und auch der alt-Hegel'schen Schule ganz ähnliche Beispiele aufbringen ließen.

Gerade in dieser Beschaffenheit liegt nun aber der Grund, der das johanneische Evangelium zum Lieblingsevangelium unserer Zeit macht. Das eigentliche evangelische Brod, die nährenden Grundstoffe der Geschichte wie der Lehre Christi, hat die Gemeinde von jeher aus den drei ersten Evangelien, vor Allem aus Matthäus, gezogen, und dessen, was der vierte hinzuthut, nur wie eines Gewürzes sich bedient. Luther's Vorliebe für das Johannes-Evangelium hing mit seiner Rechtfertigungslehre, der die Hervorhebung der göttlichen Persönlichkeit Jesu in demselben willkommen war, wie mit dem mystischen Zuge in seiner Natur und Bildung, zusammen. Die Bevorzugung desselben in unserer Zeit hat einen andern Grund, den man so ausdrücken kann, daß man die drei ersten Evangelien als naive, das vierte als das sentimentale, jene als die classischen, dieses als das romantische Evangelium bezeichnet. Was Schiller von dem naiven Dichter sagt: er sei streng und spröde wie die jungfräuliche Diana in ihren Wäldern, die trockene Wahrheit, womit er seinen Gegenstand behandle, erscheine nicht selten als Unempfindlichkeit, das Object besitze ihn gänzlich, er selbst trete hinter seinem Werke zurück und entfliehe dem Herzen, das ihn suche; aber um der Wahrheit und lebendigen Gegenwart willen, in der er das Object uns nahe bringe, werde der Eindruck seines Werkes, selbst bei sehr pathetischen Gegenständen, immer heiter, rein und ruhig sein — das ist genau auf unsere drei ersten Evangelisten anwendbar. Wenn dann Schiller den Unterschied des naiven und des sentimentalen Dichters so angibt: jener sei mächtig durch die Kunst der Begränzung, dieser durch die Kunst des Unendlichen, und wenn er das letztere mit den Worten erläutert: der sentimentale Dichter reflectire auf den Eindruck, den der Gegenstand auf ihn mache, und nur auf diese Reflexion gründe sich die Rührung, in die er selbst versetzt werde und uns versetze; er beziehe seinen Gegenstand auf eine Idee, und habe es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Em-

pfindungen, seiner Idee als dem Unendlichen, und der Wirklichkeit als der Gränze, zu thun; daher werde das Gefühl, das er errege, immer ein gemischtes, der Eindruck, den er hervorbringe, immer ein aufregender und anspannender sein: so sieht ebenso Jeder, wie treffend damit der Eindruck des johanneischen Evangeliums und die Ursachen dieses Eindrucks angegeben sind. Der naive Dichter, sagt Schiller, ist derjenige, der selbst Natur ist, der sentimentale derjenige, der die Natur sucht. So rührt, können wir sagen, die Ruhe, Klarheit und Objectivität in der Darstellung der Synoptiker daher, daß sie ihren Christus nicht erst zu machen haben, daß sie ihn im Ganzen nur nehmen und auffassen dürfen, wie er in der christlichen Gemeindevorstellung gegeben war; dagegen der pathetische Schwung, die subjective Erregtheit, die pulsirende Empfindung im johanneischen Evangelium daher, daß der Verfasser sein Christusideal erst gleichsam vom Himmel herunterzuholen, mit geschichtlichen Formen zu umkleiden und in die Vorstellung der Gläubigen einzuführen hat.

Eben deßwegen aber ist das johanneische Evangelium mit seinem Christusbilde dem jetzigen Geschlechte sympathischer, als die synoptischen mit dem ihrigen. Diese, aus der ruhigen Gewißheit des Gemeindeglaubens heraus geschrieben (denn auch der Gegensatz zwischen dem liberalen Judenchristenthum des ersten und dem gemäßigten Paulinismus des dritten Evangeliums berührt die Auffassung der Person und des Wesens Christi verhältnißmäßig nur wenig) klangen an die gleich ruhige Gewißheit der Jahrhunderte des Glaubens natürlich an; jenes mit seinem unruhigen Ringen, die neue Idee mit der vorhandenen Ueberlieferung auszugleichen, das subjectiv Gewisse auch als objectiv glaubhaft darzustellen, muß der Stimmung einer Zeit zusagen, deren Glaube nicht mehr ein ruhiger Besitz, sondern ein beständiges Ringen ist, die mehr glauben möchte, als sie eigentlich noch glauben kann. Nach dieser Seite des Eindrucks, den es auf die jetzige Christenheit macht, können wir das johanneische Evangelium auch das romantische nennen, da es doch an und für sich selbst nichts weniger als ein romantisches Product ist. Die Unruhe, die gesteigerte Empfindung, die in dem Gläubigen von heute aus dem Ringen entsteht, neben den neuen Einsichten, die sich ihm unabweisbar aufdrängen, doch seinen alten Glauben noch festzuhalten, entsprang bei dem Evangelisten umgekehrt aus der Anstrengung, die alte Ueberlieferung zu seiner neuen Idee emporzuheben und nach dieser umzugestalten; aber die Unruhe, die Anstrengung, das Flimmern vor den Augen, das Schwanken der Umrisse an dem so hervorgebrachten Bilde, ist auf beiden Seiten dasselbe, und daher fühlt sich der heutige Christ gerade von diesem Evangelium so besonders angezogen. Der johanneische Christus, der in seinen Selbstschilderungen fortwährend gleichsam sich selbst überbietet, ist das Gegenbild des modernen Gläubigen, der, um dieß zu sein, auch fortwährend sich selbst überbieten muß; die johanneischen Wunder, die immer wieder in's Geistige

ungedeutet, und doch zugleich als äußere Wunder gesteigert, die gezählt und in jeder Art beurkundet werden, und doch wieder nicht der wahre Glaubensgrund sein sollen, sind Wunder und keine Wunder; man soll sie glauben, und kann doch auch ohne sie glauben: ganz wie es diese halbe, in Widersprüchen sich abarbeitende, zu klarer Einsicht und entschiedenem Worte in religiösen Dingen zu matte und muthlose Zeit verlangt.

Der Verfasser des vierten Evangeliums ist ein Correggio, ein Meister des Helldunkels. Seine Zeichnung ist oft incorrect, aber die Reflexe der Farben, das Ineinanderspielen von Licht und Schatten ist von höchster Wirkung. Bei den Synoptikern ist die Zeichnung sowohl richtiger als kräftiger, aber weniger stimmungsvoller Zauber in Licht und Luft; daher erscheinen sie unserer Zeit hart und spröde, während dem vierten Evangelisten um jenes Vorzugs willen alle Fehler im Uebrigen zu Gute gehalten werden.

Wie es indeß oft die einfachsten technischen Mittel sind, durch welche der Künstler die höchsten Wirkungen erzielt, so läßt sich dieß auch in dem Verfahren des vierten Evangeliums bemerken. Ich will nur auf Einen solchen Kunstgriff aufmerksam machen, wenn man mir auch die Vergleichung übel nehmen wird, die ich zu seiner Erläuterung dienlich finde. Goethe sagt einmal vom Eulenspiegel, die Hauptspäße des Buchs beruhen darauf, daß alle Menschen darin figürlich sprechen, Eulenspiegel aber es eigentlich nimmt. So beruhen in den dialogischen Partien des johanneischen Evangeliums die Haupteffecte auf dem Umgekehrten, daß Jesus figürlich spricht, und alle anderen Menschen es eigentlich nehmen. Wenn ein Individuum unter Allen das einzige ist, das etwas nicht versteht [1]), so erscheint es lächerlich. Ist aber ein Individuum unter Allen das einzige, das etwas versteht [2]), so erscheint es erhaben. Sind dort die Verstehenden ganz ordinäre Menschen, gehört also zu jenem Verständniß gar nichts Besonderes, so erscheint der einzige Nichtverstehende als ein Halbmensch. Sind hier unter den Nichtverstehenden umgekehrt die gebildetsten, einsichtsvollsten Menschen, so muß der einzige Verstehende als ein Halbgott erscheinen. Findet dort bisweilen Uebertreibung statt, indem das Nichtverstehen undenkbar ist, so ist dieß kein Fehler, da es den bezweckten komischen Effect erhöht; hier dagegen wird es ebenso oft zum Fehler, als es die geschichtliche Wahrscheinlichkeit der Erzählung beeinträchtigt und das Erhabene dem Ungereimten nahe bringt.

1) Wie Eulenspiegel z. B. den Ausdruck: Wie's der Hirt zum Thore hinaustreibt.

2) Wie der johanneische Jesus das von Nikodemus nicht verstandene Bild von der neuen Geburt, oder den für die Leute zu Kapernaum so anstößigen Tropus vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes.

III. Etliche Vorbegriffe zu der folgenden Untersuchung.

23.

Rückblick.

Im ersten Abschnitte dieser Einleitung haben wir gesehen, wie die bisherigen Versuche, das Leben Jesu geschichtlich darzustellen, sämmtlich daran scheiterten, daß sie entweder, den Evangelien sich anschließend, in Jesu eine Persönlichkeit voraussetzten und in seinem Leben Kräfte wirksam dachten, dergleichen sonst in keiner Geschichte vorkommen; oder daß sie diese Voraussetzung zwar aufgaben, aber indem sie dabei doch fortfuhren, die Evangelien als durchaus historische Urkunden zu nehmen, zu einer höchst unnatürlichen Auslegung derselben sich genöthigt fanden; oder daß sie endlich zwischen beiden Standpunkten schwankend, nach beiden Seiten hin nachlassend und einräumend, auch in der Voraussetzung eines durchaus geschichtlichen Charakters der Evangelien erschüttert, ohne sich doch von ihr frei gemacht zu haben, alle feste wissenschaftliche Haltung verloren. Im zweiten Abschnitte haben wir dann die Evangelien als Quellen der Geschichte Jesu zuerst nach ihrer äußeren Bezeugung, hierauf nach ihrer inneren Beschaffenheit untersucht, und gefunden, daß die äußeren Zeugnisse, weit entfernt, den Ursprung jener Schriften von Augenzeugen oder Solchen, die diesen oder überhaupt nur der Zeit der Ereignisse nahe standen, zu verbürgen, vielmehr zwischen dieser Zeit und der Abfassung jener Schriften einen Zwischenraum offen lassen, durch den sich gar viel Unhistorisches eingedrängt haben kann; daß aber die innere Beschaffenheit und das Verhältniß der Evangelien zu einander ganz die von Schriften sind, die in dieser späteren Zeit nach einander von verschiedenen Standpunkten aus geschrieben, die Thatsachen nicht rein für sich, sondern versetzt mit den Vorstellungen und Bestrebungen dieser späteren Zeit und ihrer verschiedenen Richtungen wiedergeben. Wenn nun diese Quellenschriften von Jesu Dinge erzählen, dergleichen wir im Leben

keines andern Menschen finden, und um deren willen auch alle bisherigen Versuche, eine geschichtliche Darstellung des Lebens Jesu zu Stande zu bringen, mißlungen sind, so werden wir uns fortan nicht mehr verbunden achten, um der Auctorität solcher Schriften willen jene Dinge als wirklich so geschehen anzunehmen, oder, wenn wir dieß nicht können, jene Schriften, als müßten sie unter allen Umständen für historisch glaubwürdig gelten, einer unnatürlichen Auslegung zu unterwerfen; sondern wir lassen den Schriften ihre Wunder, für uns aber sehen wir sie als bloße Mythen an. Das Wunder ist der fremdartige, der geschichtlichen Behandlung widerstrebende Bestandtheil in den evangelischen Erzählungen von Jesu; der Begriff des Mythus ist das Mittel, wodurch wir denselben aus unserem Gegenstande entfernen und eine geschichtliche Ansicht von dem Leben Jesu möglich machen. Von diesen beiden Begriffen wird daher zunächst noch mit Wenigem zu handeln sein.

24.

Der Wunderbegriff.

Unter einem Wunder [1]) versteht man insgemein ein Geschehen, das, aus dem Wirken und Zusammenwirken endlicher Ursächlichkeiten unerklärlich, als unmittelbare Einwirkung der obersten unendlichen Ursache oder Gottes selbst erscheint, zu dem Zwecke, Gottes Wesen und Willen in der Welt zu bethätigen, insbesondere einen göttlichen Gesandten in die Welt einzuführen, am Leben zu erhalten, in seinem Thun zu leiten, und hauptsächlich bei den Menschen zu beglaubigen. Diese göttliche Wunderthätigkeit gestaltet sich bald so, daß sie durch den göttlichen Gesandten wirkt, als eine ihm für den Zweck seiner Beglaubigung ein- für allemal verliehene Kraft, deren Wirksamwerden nur etwa an die Anrufung Gottes von Seiten des Wunderthäters gebunden ist; oder so, daß Gott selbst für ihn (bei der Erzeugung Jesu, um ihn in die Welt zu bringen; bei den Kindheitswundern, um ihn der Welt anzukündigen und darin zu erhalten; bei der Taufe, der Verklärung, um ihn zu verherrlichen; bei der Himmelfahrt, um ihn aus der Welt an den Ort zu bringen, wohin er von jetzt an gehörte) die Kette des natürlichen Geschehens durchbricht und ein übernatürliches eintreten läßt.

Ein solches Geschehen nun erkennt die Geschichtsforschung, soweit sie in der Lage ist, ihren eigenen Gesetzen folgen zu dürfen, schlechterdings nirgends an; dagegen sehen wir den religiösen Glauben überall, freilich

1) Zum Folgenden vgl. meine Dogmatik, I, §. 17, 224 fg.; (Zeller), Die Tübinger historische Schule, in von Sybel's Histor. Zeitschrift, IV, 101 fg.; (Derf.), Die histor. Kritik und das Wunder, ebendas. VI, 364 fg.

jedesmal nur in Bezug auf das eigene Religionsgebiet des Glaubenden, diese Voraussetzung machen, so daß also der Christ zwar die Wunder der jüdischen und christlichen Urgeschichte glaublich, die der indischen, ägyptischen, griechischen Mythologie aber fabelhaft und lächerlich findet, der Jude die Wunder des Alten Testaments anerkennt, die des Neuen aber von sich weist u. s. f. Stellt nun der christliche Glaube an die Wissenschaft die Forderung, ein Gleiches zu thun, und das Wunder zwar überall sonst abzulehnen, innerhalb des christlichen und insbesondere urchristlichen Kreises aber gelten zu lassen, so ist die Wissenschaft viel zu sehr auf Allgemeinheit gestellt, als daß sie solchem particularistischen Ansinnen willfahren könnte, sondern sie wird sagen: entweder werde ich das Wunder auf allen, oder auf keinem religionsgeschichtlichen Gebiete als möglich anerkennen; sie wird sich weigern, wenn auch ihre einzelnen Vertreter zufällig Christen oder Juden sind, eine christliche, jüdische u. s. f. Wissenschaft und insbesondere Geschichtsforschung zu sein. In jenem Entweder-Oder jedoch wird es ihr mit dem einen Gliede, das Wunder nöthigenfalls auf den Gebieten sämmtlicher Religionen gelten lassen zu wollen, doch kein wirklicher Ernst sein, und zwar deßwegen nicht, weil dieß so viel wäre, als auf allen jenen Gebieten sich selbst aufzugeben. Wenn es die Aufgabe der Geschichtsforschung ist, nicht blos zu ermitteln, was geschehen, sondern auch, wie das Eine aus dem Andern hervorgegangen ist, so müßte sie auf den letztern, edelsten Theil ihrer Aufgabe verzichten, sobald sie irgendwo dem Wunder eine Stätte einräumen wollte, das eben jenen Hervorgang des Einen aus dem Andern unterbricht.

Damit hätte eigentlich der Geschichtsforscher als solcher seine Weigerung, in der evangelischen Geschichte Wunder anzuerkennen, von seinem Standpunkt aus hinreichend begründet; allein sofern er doch nicht bloßer Geschichtsforscher, sondern überhaupt ein wissenschaftlicher Mann ist, oder doch sein soll, wird seine Art, die Geschichte zu bearbeiten, von einer allgemeinen Ansicht über die menschlichen und weltlichen Dinge getragen sein, die, wenn sie auch nicht in streng philosophischer Form erscheint, doch die Philosophie jenes Geschichtsforschers wird heißen können. Unmöglich kann es dem Historiker übel anstehen, eine Philosophie zu haben; nur so viel ließe sich etwa sagen, weil der philosophischen Systeme viele sind, und wer dem einen zugethan ist, das andere zu verwerfen pflegt, bringe sich der Geschichtsforscher, der seine Ablehnung des Wunders auf philosophische Gründe stütze, selbst um die allgemeine Anerkennung seines Verfahrens.

Allein da trifft es sich glücklich, daß in dem Ergebniß, um das es uns hier zu thun ist, alle philosophischen Denkweisen, sofern sie überhaupt auf den Namen der Philosophie Anspruch haben, einig sind. Wenn die sogenannten dogmatischen Systeme darin übereinkommen, das Wunder unmöglich zu finden, so müssen die skeptischen und kritischen es wenigstens für unerkennbar und unerweislich erklären. Daß, was die erstere Klasse

von Syſtemen betrifft, für den Materialismus das Wunder ſchlechthin ein Unding iſt, verſteht ſich von ſelbſt. Aber auch der Pantheismus hat keinen Gott über der Welt, folglich auch keinen, der von Oben her in die Weltordnung eingreifen könnte; die Naturgeſetze ſind ihm ja eben das Weſen und der damit identiſche Wille Gottes in ſeiner beſtändigen Verwirklichung, und behaupten, Gott könne etwas gegen die Naturgeſetze thun, iſt für ihn ſo viel als behaupten, daß Gott gegen die Geſetze ſeines eigenen Weſens handeln könne. Am eheſten ſollte man noch denken, daß dem Theismus mit ſeinem perſönlichen, von der Welt verſchiedenen Gott das Wunder denkbar und annehmlich erſcheinen könnte. In der That hat dieſe Denkart populäre Formen, die auch das Wunder in ſich aufnehmen mögen; wo ſie aber wirklich als Philoſophie erſcheint, da hat ſie ſich allemal mit demſelben unverträglich erwieſen. Denn da muß ſie einſehen, daß ein Gott, der jetzt, und dann wieder ein andermal, ein Wunder thut, alſo eine gewiſſe Art von Wirkſamkeit bald ausübt, bald wieder ruhen läßt, ein der Zeit unterworfenes, mithin kein abſolutes Weſen wäre; daß alſo das Thun Gottes vielmehr als ein ewiger Act zu begreifen iſt, der auf ſeiner Seite einfach und ſich ſelbſt gleich, nur nach der Seite der Welt hin als eine Reihe einzelner aufeinanderfolgender göttlicher Wirkungen erſcheint. So faßte Leibnitz das Wunder gleichſam als einen Keim, der, von Gott ſchon bei dem Acte der Schöpfung in die Welt gelegt, ohne fernerers außerordentliches Zuthun von ſeiner Seite in der Entwicklungsreihe der durch jenen Act geſetzten Urſachen und Wirkungen eben dann aufgehe, wann das Wunder geſchieht; wobei die Theologen nicht Unrecht hatten, wenn ſie dadurch die Befugniß Gottes zu einzelnen, unmittelbaren Einwirkungen auf die Welt aufgehoben fanden. Beſtimmter erklärte Wolf, jeder wunderbare Eingriff Gottes in den Lauf der Natur wäre eine Correctur der Schöpfung, alſo ein Beweis ihrer Unvollkommenheit, der einen Schatten auf die göttliche Weisheit werfen müßte [1]), und für Reimarus war dieß bekanntlich ein Hauptſtützpunkt in ſeinem Feldzuge gegen die bibliſche Geſchichte und die Kirchenlehren.

Von Seiten der ſkeptiſchen und kritiſchen Philoſophen iſt insbeſondere Hume's Erörterung über die Wunder von ſo allgemeiner Ueberzeugungskraft, daß durch ſie die Sache eigentlich für erledigt angeſehen werden kann. Wenn wir auf ein Zeugniß hin ein Ereigniß für wirklich vorgefallen halten ſollen, ſo prüfen wir zunächſt allerdings das Zeugniß in Bezug auf ſeine Glaubwürdigkeit. Wir unterſuchen, ob es auf der Ausſage von Augenzeugen oder Entfernteren, von Wenigen oder Vielen beruht, ob dieſe in ihren Ausſagen zuſammenſtimmen, ob ſie als rechtſchaffene, wahrheitsliebende Männer anzuſehen ſind, ob der Schriftſteller, der uns von dem Ereigniß erzählt, ſelbſt Augenzeuge war oder nicht u. ſ. f. Aber geſetzt auch, das

1) Vgl. Kuno Fiſcher, Leibnitz und ſeine Schule, S. 529.

Zeugniß genügte allen Forderungen, die wir an die Glaubwürdigkeit eines solchen stellen können, so käme doch immer auch noch die Beschaffenheit des durch dasselbe bezeugten Ereignisses in Frage. Die Römer hatten ein Sprüchwort: Ich würde diese Geschichte nicht glauben, und würde sie mir von Cato erzählt; das hieß so viel, daß es Dinge geben könne von einer inneren Unwahrscheinlichkeit, die selbst das Zeugniß des übrigens glaubwürdigsten Gewährsmannes zu entkräften im Stande wäre. Gesetzt (dieses Beispiel hätte Hume gebrauchen können), das 22. Kapitel des vierten Buchs Mosis wäre wirklich von Moses, oder wäre gar von Bileam selbst geschrieben; ja gesetzt, wir wären dabei gewesen, wie er, so eben von seiner Eselin gestiegen, die Geschichte frisch erzählte, daß diese Eselin in menschlichen Worten zu ihm gesprochen habe, und er wäre uns überdieß als Biedermann bekannt: das Alles hälfe nichts, sondern wir würden ihm auf den Kopf zusagen, er faſele, er habe wohl geträumt, wenn wir nicht gar an unserer Meinung von seiner Biederkeit irre werden und ihn geradezu der Lüge zeihen würden. Wir würden nämlich im Innern gegen einander abwägen, was wahrscheinlicher sei, daß ein als höchst glaubhaft erscheinendes Zeugniß doch getrogen, oder daß ein aller sonstigen Erfahrung widersprechendes Ereigniß sich dennoch zugetragen habe? Ist hiebei das Ereigniß ein solches, das, wenn auch noch so ungewöhnlich, doch noch innerhalb der Gränzen des Natürlichen liegt, wie (dieses Beispiel gebraucht Hume wieder selbst) wenn uns ein Cato bezeugte, daß ein Fabius sich übereilt habe, so kann möglicherweise die eine Seite der andern das Gleichgewicht halten, und unser Urtheil in der Schwebe bleiben. Anders, wenn das Ereigniß, das ich auf ein Zeugniß hin glauben soll, ein übernatürliches, ein Wunder ist. Denn nun stellt sich die Sache so. Daß Zeugnisse, und zwar die glaubwürdigsten, von Augenzeugen, von Biederleuten u. s. f. dennoch falsch gewesen sind, davon sind Beispiele, wenn man will, nur wenige, aber sie sind doch vorgekommen; daß aber etwas erweislich wider die Gesetze der Natur geschehen wäre, das ist, mit Ausnahme der Fälle, um deren Glaubwürdigkeit es sich eben handelt, niemals vorgekommen. Und hiebei ist erst noch auf Seiten des Zeugnisses eine Beschaffenheit vorausgesetzt, welche von unseren evangelischen Wundererzählungen keiner zukommt, deren keine von einem Augenzeugen, alle vielmehr von Solchen aufgezeichnet sind, die sie von Andern überliefert erhalten hatten, und die durch die ganze Tendenz ihrer Schriften beurkunden, daß sie zu Allem eher, als zu kritischer Prüfung des ihnen Ueberlieferten aufgelegt waren. Daß dergleichen Zeugnisse getrogen haben, davon liegen zahllose Beispiele vor, und es fällt daher ein solches Zeugniß, der ungeheuren Last der Unwahrscheinlichkeit des Ereignisses gegenüber, die es aufzuwiegen hätte, nur wie eine Feder gegen ein Centnergewicht in die Wagschale. Indeß, davon abgesehen und den Zeugnissen die beste Qualität zugestanden, läßt sich doch schlechterdings kein Fall denken,

in welchem es der Geschichtsforscher nicht ohne alle Vergleichung wahrscheinlicher finden müßte, daß er es mit einem unwahren Bericht, als daß er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe.

Gegen diese Instanz ist direct so wenig anzukommen, daß man sie jetzt in der Regel durch Abschwächung des Wunderbegriffs zu umgehen sucht. Das Wunder soll nichts Widernatürliches, ja nicht einmal etwas schlechthin Uebernatürliches, die Wunderkraft Jesu insbesondere nur eine Naturkraft höherer Art, eine, wenn auch sonst nicht vorgekommene, doch noch innerhalb der Gränzen der menschlichen Natur gelegene Heilkraft gewesen sein. Allein für's Erste läßt diese Formel, wie wir schon oben fanden, einen beträchtlichen und gerade den bedeutsamsten Theil der von Jesu verrichteten, wie ohnehin alle an ihm vorgegangenen Wunder unerklärt, und wenn es einen Schlüssel gibt, der uns sämmtliche Wundererzählungen, auch die der letztern Art, aufschließt, so werden wir diesen einem solchen vorziehen, der dieß nur mit einem Theile, und zwar mühselig genug, leistet. Für's Andere verliert das so abgeschwächte Wunder jede Beweiskraft. Denn eine Naturgabe, ein Talent, wie man sich auch geradezu ausdrückt, steht zu dem moralischen Werth eines Menschen allemal in zufälligem Verhältniß, dem Besten kann sie fehlen, und dem Schlechtesten zu Theil geworden sein; und wenn die höhere Heilkraft Jesu, wie von den Freunden dieser Ansicht in der Regel geschieht, vollends in Analogie mit der magnetischen Kraft gedacht wird, so wird sie so sehr zu etwas Körperlichem, daß sich von ihr auf die Wahrheit der Lehre, auf die höhere Würde der Person Jesu kein Schluß machen läßt, sondern Jesus könnte sie gehabt haben, und doch ein Schwärmer, und, was die Aussagen über seine Würde betrifft, ein Schwindler und Betrüger gewesen sein.

25.

Der Begriff des Mythus.

Als Schlüssel für die evangelischen Wundererzählungen und so manches Andere, was in den Berichten der Evangelien einer geschichtlichen Ansicht widerstrebt, habe ich in meinem früheren Werke den Begriff des Mythus dargeboten. Es ist vergeblich, habe ich gesagt, Geschichten, wie die vom Stern der Weisen, von der Verklärung, von der wunderbaren Speisung u. s. f. als natürliche Vorgänge sich begreiflich machen zu wollen; da es aber ebenso unmöglich ist, so unnatürliche Dinge sich als wirklich vorgefallen zu denken, so sind dergleichen Erzählungen als Dichtungen zu fassen. Fragte es sich, wie man in der Zeit, in welche die Entstehung unserer Evangelien fällt, dazu gekommen, dergleichen über Jesum zu erdichten, so wies ich vor

Allem auf die damaligen Meſſiaserwartungen hin.[1]) Nachdem einmal, ſagte ich, erſt Wenige, dann immer Mehrere dazu gelangt waren, in Jeſu den Meſſias zu ſehen, glaubten ſie, es müſſe an ihm auch Alles zugetroffen ſein, was man, den altteſtamentlichen Weiſſagungen und Vorbildern und deren landläufiger Auslegung zufolge, von dem Meſſias erwartete. Mochte Jeſu Nazarenerthum noch ſo landkundig ſein: als Meſſias, als Davidsſohn, mußte er gleichwohl in Bethlehem geboren ſein, denn Micha hatte es ſo vorausgeſagt. Mochten von Jeſu noch ſo ſcharfe Tadelworte gegen die Wunderſucht ſeiner Landsleute in der Ueberlieferung leben: der erſte Befreier des Volks, Moſes, hatte Wunder gethan, ſo mußte der letzte Befreier, der Meſſias, und das war ja Jeſus geweſen, gleichfalls Wunder gethan haben. Zu jener Zeit, d. h. der meſſianiſchen, hatte Jeſaias geweiſſagt, werden die Augen der Blinden geöffnet werden, und die Ohren der Tauben hören; dann werde der Lahme ſpringen wie ein Hirſch, und die Zunge der Schwerredenden flieſſend reden: ſo wußte man auch im Einzelnen, welcherlei Wunder Jeſus, da er der Meſſias geweſen war, verrichtet haben mußte. So kam es, daß man über Jeſum in der erſten Gemeinde Erzählungen erdichten konnte, ja erdichten mußte, ohne ſich der Erdichtung bewußt zu ſein.

Die Vorausſetzung, die ich hiebei im Einklang mit der ältern Theologie machte, daß das Chriſtenthum die Meſſiasvorſtellung, die es in Jeſu verwirklicht ſah, nicht blos überhaupt, ſondern auch ſchon näher beſtimmt, in der jüdiſchen Theologie jener Zeit vorgefunden habe, iſt bekanntlich nicht ohne Widerſpruch geblieben. Nach Bruno Bauer wäre der Meſſiasbegriff als ſolcher erſt um die Zeit des Täufers Johannes entſtanden, in ſeinen einzelnen Zügen aber auch zur Zeit der Abfaſſung unſerer Evangelien noch nicht ausgebildet geweſen, ſondern erſt damals, und zwar innerhalb des Chriſtenthums, ausgebildet worden.[2]) Ganz ſo weit geht Volkmar nicht. Daß das jüdiſche Volk ſchon lange vor Chriſtus ſeine Errettung aus dem Joche der Heidenmacht von einer gottgeſandten Perſönlichkeit erwartete, die es Meſſias, d. h. den geſalbten oder geweihten König des Gottesreichs nannte, erkennt er an; nur ſeien von dieſen vorchriſtlichen Anfängen die ſpäteren rabbiniſchen Ausführungen zu unterſcheiden, die ſich erſt dem Chriſtenthum gegenüber und nach ihm, zum Theil ins Abenteuerliche ausgebildet haben.[3]) Man ſieht, es fragt ſich hier nur um ein Mehr oder Minder. Daß dem Chriſtenthum gar kein beſtimmter Meſſiasbegriff vorangegangen, konnte nur ein Bruno Bauer behaupten. Daß aber dieſer Begriff ſchon nach allen Zügen beſtimmt und feſt beſtimmt geweſen, habe wenigſtens ich nie behauptet. Es mag zu

1) Das Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, I, S. 72 fg., der erſten, S. 91 fg. der vierten Auflage.

2) Kritik der evang. Geſchichte der Synoptiker, I, 181, 391—416.

3) Die Religion Jeſu, S. 112 fg. Einleitung in die Apokryphen, II, 398 fg.

viel sein, wenn Gfrörer [1]) viererlei Messiastypen unterscheidet, die zur Zeit Jesu neben einander im Umlauf gewesen, je nachdem man nämlich das Bild desselben aus den älteren Propheten zusammengelesen, oder aus Daniel genommen, oder nach dem Vorbilde des Moses gestaltet, oder ihn mystisch als zweiten Adam u. dgl. gefaßt habe: so viel ist daran in jedem Falle richtig, daß in die Messiasvorstellung Merkmale aus sehr verschiedenen Quellen zusammenflossen, womit nothwendig ein gewisses Schwanken, die Möglichkeit verschiedener Auffassungen und Combinationen, gegeben war. Lag in der messianisch gefaßten Stelle des Micha (5, 1) das Davidische Vorbild, wie es der Geburtsgeschichte des ersten und dritten Evangeliums zu Grunde liegt, so findet sich in denselben Evangelien in der Benennung: Menschensohn, und den Reden von der Wiederkunft in den Wolken das Danielische in Anwendung gebracht; und wenn die Apostelgeschichte wiederholt (3, 22. 7, 37) die Verheißung von dem mosesgleichen Propheten (5 Mos. 18, 15) in Jesu erfüllt findet, so zieht sie das Mosaische Vorbild herbei, ohne darum das Davidische und Danielische aufzugeben. Wenn ferner Jesus bei Matthäus (11, 4 fg.) und Lucas (7, 22) die Abgesandten des Täufers zum Beweis, daß er der sei, der da kommen solle, darauf verweist, wie durch ihn die Blinden sehen u. s. f., so haben also die Evangelisten in der Stelle Jes. 35, 5 fg., worauf diese Aeußerung Jesu hindeutet, die Wunderthaten angegeben gefunden, die der Messias verrichten sollte. Wenn endlich Lucas (4, 25 fg.) die durch Elia und Elisa Ausländern erwiesenen Wohlthaten in vorbedeutende Beziehung zu der Verwerfung Jesu durch seine Landsleute bringt, so dürfen wir uns nicht wundern, daß überhaupt die Wunderthaten dieser beiden größten Propheten in der Geschichte Jesu nachgebildet wurden. Die rabbinischen Stellen, auf die ich mich für das aus dem Alten Testament gezogene Programm der Messiasthaten berief [2]), so spät sie sein mögen, zeigen

1) Das Jahrhundert des Heils, II, 219 fg.

2) Die beiden Hauptstellen sind erstlich Midrasch Koheleth f. 73, 3 (zu Pred. 1, 9: Das was gewesen, ist das was sein wird u. s. f.): Rabbi Berechia sagte im Namen des Rabbi Isaak: Wie der erste Retter (Moses), so ist auch der letzte (der Messias) beschaffen. Was sagt die Schrift von dem ersten Retter? 2 Mos. 4, 20: und Moses nahm sein Weib und seine Söhne, und setzte sie auf den Esel. So auch der letzte Retter, Zach. 9, 9: Arm und auf einem Esel sitzend. Was weißt du von dem ersten Retter? Er ließ Manna herabsteigen, wie es 2 Mos. 16, 14 heißt: Siehe ich will euch Brod regnen lassen vom Himmel. So wird auch der letzte Retter Manna herabsteigen lassen, wie es Ps. 72, 16 heißt: Es wird Ueberfluß an Korn auf der Erde sein. Wie war es mit dem ersten Retter bewandt? Er ließ einen Brunnen aufsteigen. So wird auch der letzte Retter Wasser aufsteigen lassen, nach Joel 4, 18: Und es wird eine Quelle vom Hause des Herrn ausgehen und den Bach Sittim wässern. — Zweitens Midrasch Tanchuma f. 54, 4: Rabbi Acha sagte im Namen des R. Samuel, Nachmans Sohn: Was Gott, der heilige, hochgelobte thun wird in der künftigen (messianischen) Zeit, das hat er schon zuvor gethan durch die

doch die Eigenthümlichkeit der jüdischen Denkweise in diesem Stücke richtig an, und schließlich findet Volkmar selbst in der evangelischen Lebensgeschichte Jesu so gut wie ich die Geschichten David's und Samuel's, Mosis und der beiden Propheten nachgebildet. Daß aber diese Ausmalung des Messiasbildes mit alttestamentlichen Zügen erst innerhalb der Christenheit vorgenommen worden, hat doch gewiß weniger Wahrscheinlichkeit, als daß es schon unter den späteren Juden der Fall gewesen; obwohl auch im ersteren Falle die mythische Ansicht von dergleichen evangelischen Erzählungen in ihrem vollen Rechte bliebe.

Man hat sich gegen die Voraussetzung, daß ein großer Theil der neutestamentlichen Mythen sich durch Uebertragung jüdischer Messiaserwartungen in die Geschichte Jesu gebildet habe, auch deßwegen gesträubt, weil hiebei die älteste Christengemeinde nicht eigentlich productiv sich verhalten, sondern die Erzeugnisse fremder Productivität sich lediglich angeeignet haben würde. Allein die Selbstthätigkeit der urchristlichen Gemeinde kommt bei unserer Annahme keineswegs zu kurz. Für's Erste nämlich haben nicht alle evangelischen Erzählungen, die wir als Mythen anzusehen haben, diesen Ursprung, sondern die christliche Gemeinde und ihre ältesten Schriftsteller haben auch neue Ideen und Erfahrungen, wenn auch am liebsten in Anlehnung an jene alttestamentlichen Vorbilder, als mythische Geschichten angeschaut. Fürs Andere aber hat sich auch an denjenigen, die aus jener Quelle stammen, der neue Geist des Christenthums nicht unbezeugt gelassen. Warum wären denn von den Wundern Mosis und der Propheten im Neuen Testament nur die freundlichen und wohlthätigen, nicht aber die zahlreichen Strafwunder nachgebildet, als weil der Geist Christi ein anderer als der eines Moses und Elias gewesen war? Und die Lehren vom Glauben, von der Sündenvergebung, von der wahren Sabbatheiligung, die wir in die wunderbaren Heilungsgeschichten des Neuen Testaments verwebt, der Gedanke, daß der Tod ein bloßer Schlaf sei, den wir in den Todtenerweckungsgeschichten ausgeführt finden, sind ja ebenso viele christliche Originalideen, die jenen Erzählungen, mag auch ihr Stoff aus dem Alten Testament oder der jüdischen Messiaserwartung genommen sein, als neue, bessere Seele eingehaucht worden sind.

Durch diese Auffassung tritt die urchristliche Mythenproduction mit derjenigen auf Eine Linie, die wir auch sonst in der Entstehungsgeschichte der Religionen finden. Das ist ja eben der Fortschritt, den in neueren Zeiten die Wissenschaft der Mythologie gemacht hat, daß sie begriffen hat, wie der

Hände der Gerechten in dieser (vormessianischen) Zeit. Gott wird Todte auferwecken, wie er es schon zuvor gethan hat durch Elia, Elisa und Ezechiel. Er wird das Meer austrocknen, wie durch Moses geschehen ist. Er wird die Augen der Blinden öffnen, was er durch Elisa gethan hat. Gott wird in der künftigen Zeit Unfruchtbare heimsuchen, wie er an Abraham und Sara gethan hat. — Vgl. noch Sohar Exod. 1, b, und Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 318 fg.

Mythus in seiner ursprünglichen Gestalt nicht bewußte und absichtliche Dichtung eines Einzelnen, sondern Erzeugniß des Gemeinbewußtseins eines Volks oder eines religiösen Kreises ist, das wohl ein Einzelner zuerst ausspricht, aber eben deßwegen damit Glauben findet, weil er darin nur das Organ der allgemeinen Ueberzeugung ist; nicht eine Hülle, in welche ein klüger Mann eine Idee, die ihm aufgegangen, zu Nutz und Frommen der unwissenden Menge einhüllte, sondern nur mit der Geschichte, ja in der Gestalt der Geschichte, die er erzählte, wurde er sich der Idee bewußt, die er rein als solche selbst noch nicht zu fassen im Stande war. „Der Mythus", sagt Welcker, „ging im Geist auf, wie ein Keim aus dem Boden hervorbringt: Inhalt und Form Eins, die Geschichte eine Wahrheit."[1])

Je mehr nun aber die evangelischen Mythen wenigstens zum Theil als neu und selbstständig gebildet erscheinen, desto schwerer kann man sich vorstellen, wie die Urheber von dergleichen Erzählungen sich nicht sollten bewußt gewesen sein, daß sie etwas als geschehen erzählten, das nicht wirklich geschehen, sondern von ihnen erdichtet war. Wer zuerst von der Geburt Jesu in Bethlehem berichtete, der konnte es in gutem Glauben thun, denn nach Micha sollte der Messias aus Bethlehem kommen, und Jesus war der Messias gewesen, folglich mußte er in Bethlehem geboren sein. Wer hingegen zuerst erzählte, daß beim Verscheiden Jesu der Vorhang im Tempel zerrissen sei (Matth. 27, 51), der muß doch, scheint es, gewußt haben, daß er das weder gesehen, noch von Jemanden erfahren, sondern selbst ausgesonnen hatte. Allein gerade hier kann eine sinnbildliche Redensart, wie wir sie Hebr. 10, 19 fg. finden, daß der Tod Jesu uns den Weg durch den Vorhang ins Allerheiligste eröffnet habe, von einem Zuhörer leicht eigentlich verstanden worden, und so jene Erzählung ganz ohne Bewußtsein der Erdichtung entstanden sein. Ebenso kann die Geschichte von der Berufung der vier Jünger zu Menschenfischern bisweilen so erzählt worden sein, daß der Fang, zu welchem Jesus sie berief, ihrem früheren Geschäfte und seiner mageren Ausbeute als der überschwenglich ergiebigere entgegengestellt wurde, und wie leicht daraus im Weitererzählen von Mund zu Munde die Geschichte von dem wunderbaren Fischzug (Luc. 5) entstehen konnte, erhellt von selbst. So sehen auch die zur Beurkundung der Auferstehung Jesu dienenden Erzählungen zunächst zwar ganz so aus, wie wenn sie entweder geschichtlich wahr, oder bewußte Lügen sein müßten: und doch ist es nicht so, man denke sich nur in die Situation hinein. Im Streit über diesen Punkt sagte etwa ein Jude: Kein Wunder, daß man das Grab leer fand, ihr hattet ja den Leichnam daraus weggestohlen. Wir weggestohlen? erwiederte der Christ, wie hätten wir das gekonnt, da ihr gewiß das Grab sorgfältig verwahrt hattet? Das glaubte er, weil er es voraussetzte; ein Anderer, der ihm nacherzählte,

1) Griechische Götterlehre, I, 77.

ſagte ſchon beſtimmter, das Grab ſei bewacht geweſen, und das darauf gedrückte Siegel fand man ja im Daniel, deſſen Löwengrube ſich zum Vorbilde des Grabes Jeſu, worin ihm der Tod ſo wenig anhaben konnte, als dort jenem die Beſtien, von ſelbſt darbot. Oder ſagte ein Jude: Ja, er mag euch erſchienen ſein, aber als körperloſes Geſpenſt aus der Unterwelt. Als körperloſes Geſpenſt? antwortete der Chriſt; aber er hatte ja (das verſtand ſich für den Chriſten von ſelbſt) und zeigte noch die Nägelmale von der Kreuzigung. Das Zeigen konnte ein Wiedererzähler ſchon als Betaſtenlaſſen verſtehen, und ſo konnten auch dergleichen Erzählungen in gutem Glauben und doch ganz ungeſchichtlich ausgebildet werden.

Doch mit dieſer Nachweiſung, daß weit über die Gränze hinaus, innerhalb deren man es insgemein annehmlich findet, ein bewußtloſes Erdichten von ſolchen Erzählungen möglich war, ſoll nicht geſagt ſein, daß an der evangeliſchen Mythenbildung nicht auch bewußte Dichtung Antheil gehabt habe. Beſonders die Erzählungen des vierten Evangeliums ſind großentheils ſo planmäßig angelegt, ſo in's Einzelne hinein ausgeführt, daß, wenn ſie nicht hiſtoriſch ſind, ſie nur als bewußte und abſichtliche Erdichtungen ſchriftſtellen betrachtet werden zu können. Bei der Entwerfung der Scene zwiſchen Jeſus und der Samariterin am Jakobsbrunnen, bei den Reden und Gegenreden, die er ſie wechſeln läßt, muß der Verfaſſer des vierten Evangeliums ſich ſeines freien Dichtens ſo gut bewußt geweſen ſein, als Homer, wenn er die Unterhaltung des Odyſſeus mit der Kalypſo oder des Achilleus mit ſeiner göttlichen Mutter ſchilderte. Dabei aber war ſich Homer ſicherlich zugleich der Wahrheit ſeiner Schilderung bewußt; er glaubte ſeine Götter und Heroen ganz ſo, wie es ihrem Weſen entſprach, wie ſie geredet und gehandelt haben mußten, darzuſtellen, ſeinen Volksgenoſſen die rechte und adäquate Vorſtellung von dieſen Weſen zu vermitteln. Wie? und dieſes Bewußtſein ſollte der Verfaſſer des vierten Evangeliums nicht ebenſo gehabt haben? Sein Jeſus, den er nicht blos für die Schafe aus dieſem Stalle gekommen wußte, konnte ſich von den Samaritern nicht jüdiſch abgeſperrt, kam er aber einmal nach Samarien, ſo konnte er nicht anders als ſo und mit dieſem Erfolge geſprochen, das Werk, das ſpäter den Apoſteln gelang, mußte ſchon der Meiſter ſelber angefangen haben. So kann man auch in Betreff der Auferweckung des Lazarus der Kritik entgegenhalten, wenn es keinen Lazarus gab, als den in der Gleichnißrede bei Lucas, insbeſondere keinen, der von Jeſu in's Leben zurückgerufen worden war, ſo habe ſich der Verfaſſer des vierten Evangeliums doch bewußt ſein müſſen, daß er mit dieſer ganzen Geſchichte der Chriſtenheit nur ein ſelbſtgemachtes Mährchen vorerzähle. Allein davon abgeſehen, daß wir nicht wiſſen, ob nicht ſchon vor unſerem vierten Evangelium die Sage den paraboliſchen Lazarus in einen wirklichen verwandelt hatte, wie noch heute in der Vorſtellung einer Menge von Chriſten beide ineinander zerfließen, ſo war dem Evangeliſten

zweierlei gewiß: erſtlich, daß Jeſus die Auferſtehung und das Leben ſei, und zweitens, daß er dieſe Eigenſchaft, wie ſeine ganze Herrlichkeit, ſchon während ſeines Erdenlebens vorbildlich geoffenbart haben müſſe. Zu ſolchem Vorbilde, ſolcher Bürgſchaft für die künftige Wiederbelebung längſt Verweſter, ſchien die Erweckung ſo eben Verſtorbener, wie die älteren Evangelien ſie an die Hand gaben, nicht auszureichen, es mußte doch wenigſtens einer erweckt worden ſein, bei dem die Verweſung ſchon angeſetzt hatte: von dieſem Grundzuge ſeiner Erzählung kann der Evangeliſt aus ſeiner Idee von Jeſus heraus ſelbſt überzeugt geweſen ſein. Daß alles Nähere der Ausführung, wie bei der Geſchichte von der Samariterin, ſeine eigene dichteriſche Zuthat war, mußte er freilich wiſſen; aber dabei konnte er doch die Ueberzeugung haben, Wahres zu geben, denn die Wahrheit, nach der er ſtrebte, war nicht diplomatiſche Treue im Wiedergeben des Geſchehenen, ſondern der volle und allſeitige Ausdruck der Idee; darum ließ er ſeinen Chriſtus ſprechen, wie der Chriſtus in ihm ſprach, ſich bewegen und handeln, wie er in ſeiner Phantaſie lebte und ſich bewegte; er ſchrieb auch eine Apokalypſe, wie der Apoſtel, deſſen Namen er borgte, nur daß er die Bilder ſeines Innern nicht wie dieſer auf die Wetterwolken der Zukunft, ſondern auf die ruhige Wand der Vergangenheit ſich projiciren ließ.

Fragt ſich nun, ob außer jener unbewußten Sagenpoeſie, wie ſie in den drei erſten Evangelien vorwaltet, auch die mehr oder minder bewußte Dichtung, wie ſie namentlich im vierten Evangelium nicht zu verkennen iſt, mit dem Namen des Mythus bezeichnet werden dürfe, ſo iſt in Betreff der griechiſchen Mythologie, woher die Benennung ſtammt, bekannt, daß man hier bis auf die neuere Zeit keinen Unterſchied gemacht, ſondern alle unhiſtoriſchen religiöſen Erzählungen, wie ſie auch immer entſtanden ſein mochten, Mythen genannt hat. Dieß haben die älteren Mythologen bis auf Heyne herab um ſo mehr gethan, als ſie von jenem Unterſchied in der Entſtehung der Mythen nichts wußten, ſondern dieſe ſammt und ſonders, auch die älteſten nicht ausgenommen, als bewußte und abſichtliche Erdichtungen Einzelner betrachteten. Erſt ſeit man ſich jenes Unterſchieds bewußt geworden, konnte die Frage entſtehen, ob nicht auch in der Benennung ein Unterſchied zu machen, und der Name Mythus ausſchließlich jenen urſprünglichen, unbewußten, gleichſam naturnothwendigen Bildungen vorzubehalten ſei. Hiefür haben ſich verſchiedene neuere Mythologen, namentlich auch Welcker in ſeinem Werke über die griechiſche Götterlehre, ausgeſprochen, und auf eine ſo gewichtige Auctorität ſcheinen diejenigen ſich berufen zu können, welche die fragliche Benennung für dasjenige in den Evangelien, was als bewußte Dichtung anzuſehen iſt, ablehnen. Allein Welcker kann auf ſeinem Gebiete ganz Recht haben, und doch die Theologen, wenn ſie es ihm nachthun wollen, Unrecht. Wer ſich mit der griechiſchen Mythologie beſchäftigt, der bewegt ſich auf einem Felde, von deſſen Erzeugniſſen ein- für allemal vor-

ausgeſetzt wird, daß ſie unmittelbar nur ideale, nicht hiſtoriſche Geltung haben; er mag daher feinere Unterſchiede aufſuchen und dieſe auch durch verſchiedene Benennungen bemerklich machen. Dagegen operirt der Theolog, der ſich mit Evangelienkritik beſchäftigt, auf einem Gebiete, wo umgekehrt die hiſtoriſche Geltung ſeines ſämmtlichen Inhalts Vorausſetzung iſt. Wenn er nun dieſer Vorausſetzung gegenüber einen Kreis abzugränzen ſucht, deſſen Gebilde gleich denen der griechiſchen Mythologie nur ideale Geltung haben ſollen, ſo thut er wohl, für dieſe einen gemeinſamen Namen zu wählen, und dazu eignet ſich, wie ich behaupten muß, der innern Verwandtſchaft wegen kein anderer beſſer als der des Mythus. Der hiſtoriſchen Geltung gegenüber, die man von Seiten der alten Theologie fortwährend für dieſe Erzählungen in Anſpruch nimmt, verſchwinden die feineren Unterſchiede, wie jede von ihnen entſtanden ſein mag; die Hauptfrage iſt hier nicht, ob eine Geſchichte bewußter oder unbewußter Weiſe erdichtet, ſondern ob ſie überhaupt Geſchichte oder Dichtung ſei, wobei im letzteren Falle jene nähere Beſtimmung in theologiſcher Hinſicht Nebenſache iſt.

Es hat auf mich immer einen eigenen Eindruck gemacht, wenn ich in Baur's Kritik des Johanneiſchen Evangeliums aus Anlaß des Wunders zu Kana, nach Abweiſung aller Ausflüchte, das Wunder natürlich zu erklären, oder aus dem Texte des Evangeliums zu entfernen, die Frage las [1]): „Aber ſollen wir nun vielleicht, wenn dem Wunder ſein abſolutes Recht bleiben muß, uns zur mythiſchen Anſicht hindrängen laſſen?“ und darauf die Antwort: „Auch dieſe iſt ſchon durch die ganze bisherige Entwicklung ausgeſchloſſen.“ Denn ich dachte mir als Leſer einen gläubigen Theologen, wie freudig der aufathmen werde an dieſer Stelle, in einem Kritiker wie Baur nun auch einen Bundesgenoſſen gefunden zu haben gegen die „mythiſche Anſicht“ von den Evangelien, gegen welche, als einen das Land umwühlenden erymanthiſchen Eber, damals Alles, was eine Büchſe tragen, ja was nur eine Klapper rühren konnte, auf den Beinen war. Wenn aber der gute Theolog nun weiter las: „Um ſo gewiſſer kann die Erzählung nur aus der Grundidee des Evangeliums ſelbſt begriffen werden“, und ſchließlich fand, daß, was ich als einen Mythus, Baur als freie Dichtung des Evangeliſten erklärte, ſo ſah ich ihn, bitter enttäuſcht, das Buch weglegen, und der Verſicherung, wie etwas ganz Anderes es doch ſei, eine ſolche Erzählung aus der Idee des Evangeliſten, als aus altteſtamentlichen Vorbildern abzuleiten, kopfſchüttelnd ſein Ohr verſchließen. Geſchichtlich oder ungeſchichtlich? wahr oder unwahr? darum handelte es ſich für ihn, und hatte es ihn in Unruhe verſetzt, daß einer ſich erdreiſtet hatte, zu ſagen: die Geſchichte iſt nicht wahr, ſo war es ihm ein ſchlechter

1) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 121.

Troſt, wenn nun ein Anderer auftrat mit der Verſicherung, ſie ſei vielmehr erdichtet.

Als Grund, warum Erzählungen, wie die von dem Wunder zu Kana, von der Auferweckung des Lazarus, ſich nicht eignen ſollen, unter den mythiſchen Geſichtspunkt geſtellt zu werden, gibt Baur an: Wo die Reflexion ſo entſchieden vorherrſche, die Darſtellung in ihrer ganzen Anlage ſo planmäßig auf eine beſtimmte Idee hinziele, da könne die Vorausſetzung eines Mythus nicht ſtattfinden. Von Ewald aber ſagt er gerade deßwegen, weil nach deſſen Anſicht die bedeutendſten Wundergeſchichten der Evangelien nur Anſchauungen und Bilder ſeien, aus welchen erſt der darin ſich reflectirende Gedanke abſtrahirt werden müſſe, daß er der Sache nach ganz auf dem mythiſchen Standpunkt ſtehe, und es nur nicht Wort haben wolle.[1]) Ewald freilich lehnt nicht nur für eine beſtimmte Klaſſe von Erzählungen, ſondern für das ganze bibliſche Gebiet die Ausdrücke Mythus und mythiſch ab; nicht aus menſchlicher Furcht, ſagt er (was ſich bei einem Göttinger Sieben von ſelbſt verſteht), ſondern weil das Weſen des Mythus mit dem Heidenthum verwachſen, und das Wort ein Fremdwort (d. h. in ſeiner Anwendung auf die Evangelien von einem Andern als Ewald aufgebracht) ſei.[2]) Baur hat den Mythusbegriff von der evangeliſchen Geſchichte nicht ganz ausgeſchloſſen, demſelben vielmehr namentlich auf den Grundſtock der evangeliſchen Ueberlieferung, wie er ſich bei Matthäus findet, die Anwendbarkeit zugeſtanden[3]); aber dem Worte iſt er möglichſt ausgewichen, und die „mythiſche Anſicht" hat er immer als eine ſolche behandelt, welche ſeiner eigenen als eine fremde gegenüberſtehe. Wenn er dabei für dieſe in Vergleichung mit der meinigen einen conſervativeren Charakter in Anſpruch nahm[4]), ſo iſt freilich nicht einzuſehen, woher ihr ein ſolcher kommen ſollte. Denn der Begriff des Tendenzmäßigen, den Baur an die Stelle des bei mir vorherrſchenden Mythusbegriffes ſetzte, oder der Kanon, daß eine geſchichtliche Darſtellung dieß in dem Maße weniger wirklich ſei, als ſich in ihr

1) Die Tübinger Schule, S. 158 der zweiten Auflage.

2) Jahrbücher der bibliſchen Wiſſenſchaft, II, 66. Profeſſor Ewald, ſagt R. W. Mackay in ſeiner gründlichen Schrift „The Tübingen school and its antecedents", S. 345, Pr. Ewald, to whom the celebrity of any opinion not emanating from himself is sufficient reason for condemning and contradicting it etc. Nimmt man dazu, was derſelbe Schriftſteller S. 343 ſagt: Ewald wraps his virtue in an obscurity of inflated verbiage, und S. 351, Anmerkung, ſeine Maxime ſei: denounce your adversary in unmeasured terms for what he says, and then in slightly varying language quietly adopt his suggestions, ſo ſieht man mit Vergnügen, wie genau unſer großer Göttinger auch ſchon jenſeits des Kanals gekannt iſt.

3) Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 603.

4) Kirchengeſchichte des neunzehnten Jahrhunderts, S. 399. Vgl. Kritiſche Unterſuchungen, S. 72 fg.

ein bestimmter Tendenzcharakter ausspreche [1]), ist ja gleichfalls nur ein Kriterium des Unhistorischen, und indem daneben für solche Erzählungen, an denen keine besondere Tendenz, sondern nur der allgemeine Charakter der frei sich gestaltenden Sage bemerkbar ist, auch der mythischen Ansicht noch Raum gelassen wird, so lag es wenigstens nicht an Baur's Principien, wenn er in der evangelischen Geschichte nicht sogar noch Mehreres als ich für unhistorisch erklärte.

Ich habe in dieser neuen Bearbeitung des Lebens Jesu, hauptsächlich in Folge von Baur's Nachweisungen, der Annahme bewußter und absichtlicher Dichtung weit mehr Raum als früher zugestanden; darum aber die Bezeichnung zu ändern, habe ich keine Ursache gefunden. Auf die Frage vielmehr, ob auch bewußte Erdichtungen eines Einzelnen füglich Mythen zu nennen seien, muß ich auch nach allem seither darüber Verhandelten noch immer antworten: in allewege, sobald sie Glauben gefunden haben und in die Sage eines Volks oder einer Religionspartei übergegangen sind; was dann immer zugleich beweist, daß sie von ihrem Urheber nicht blos nach eigenen Einfällen, sondern im Zusammenhang mit dem Bewußtsein einer Mehrheit gebildet waren. Jede unhistorische Erzählung, wie auch immer entstanden, in welcher eine religiöse Gemeinschaft einen Bestandtheil ihrer heiligen Grundlage, weil einen absoluten Ausdruck ihrer constitutiven Empfindungen und Vorstellungen erkennt, ist ein Mythus [2]); und wenn die griechische Mythologie ein Interesse haben mag, von diesem weitern Mythusbegriff einen engern zu unterscheiden, der bewußte Erdichtung ausschließt, so hat umgekehrt die kritische Theologie der sogenannten gläubigen gegenüber ein Interesse, alle diejenigen evangelischen Erzählungen, denen sie nur ideale Bedeutung zuerkennt, unter dem gemeinschaftlichen Begriff des Mythus zusammenzufassen.

26.

Plan des Werkes.

Außer diesem eigenthümlichen Apparat, die Wunder mythisch verdampfen zu lassen, wird sich nun aber die Kritik der evangelischen Geschichte begreiflicherweise aller der Mittel und Werkzeuge bedienen, deren die historische Kritik überhaupt zu ihren Operationen nicht entbehren kann, die aber eben, weil sie aller historischen Kritik gemein sind, hier keiner besondern Auseinandersetzung bedürfen.

In der Anwendung dieser Mittel, in der Instruirung des kritischen Processes, war in meiner frühern Bearbeitung des Lebens Jesu der analy-

1) Kritische Untersuchungen, S. 76.
2) Leben Jesu, vierte Auflage, S. 86. Julian, S. 64.

tische Weg genommen, d. h. es wurde von Außen nach Innen operirt, von der Schale auf den Kern, von den aufgeschwemmten Schichten auf das Urgebirge zu kommen gesucht. Die Kritik ging von den verschiedenen Auslegungen und Auffassungen der einzelnen evangelischen Erzählungen aus, suchte durch Ausscheidung der unzulässigen die wahre zu gewinnen, und indem sie die Entstehung und Ausbildung der jedesmal in Frage stehenden Erzählung begreiflich zu machen strebte, schloß sie mit der Andeutung, was etwa an derselben den historischen Kern gebildet haben möchte. Anders konnte die Kritik in ihren damaligen Anfängen nicht verfahren; sie mußte sich den bis dahin als heilig abgeschlossenen Boden der evangelischen Geschichte erst Schritt für Schritt erobern, sich gleichsam die Straße von der Küste ins Innere des Landes erst mit den Waffen in der Hand bahnen. Das war zwar eine mühsame und umständliche Sache, aber diese Umständlichkeit hatte auch ihr Gutes. Indem kein Schritt vorwärts gethan werden konnte, ohne daß ein theologisches Vorurtheil aufgelöst, ein dogmatischer Fehlschluß nachgewiesen, ein exegetischer Irrthum berichtigt worden wäre, gab dieß für Diejenigen, die dem Gange der Kritik folgten, eine tüchtige Schule, und so wird das Werk, das diesen Gang nahm, immer eines der instructivsten für alte wie für junge Theologen bleiben. Dabei fehlten jedoch diesem Verfahren auch empfindliche Nachtheile nicht. Für's Erste, indem der Weg von Außen nach Innen genommen, von der obersten Schichte auf das Tieferliegende gebohrt wurde, war der Gang der Kritik gerade der entgegengesetzte von demjenigen, den einst die Sache selbst in ihrer natürlichen Entwicklung genommen hatte. Die Kritik ging von dem Spätesten aus, um auf Dasjenige zuletzt zu kommen, was in Wirklichkeit das Erste gewesen war. Für's Andere, indem die Kritik von den einzelnen evangelischen Erzählungen ausging, und nur etwa am Schlusse der Prüfung einer jeden andeuten konnte, was nach Abzug der mythischen Zuthaten als geschichtlicher Rest derselben anzusehen sei, ergaben sich zwar bei einer Menge von Erzählungen solche kleine Restziffern, aber es fand sich kein Ort, diese Ziffern zusammenzuzählen, und in Einem Zuge zu entwickeln, was denn an der Person und Geschichte Christi, streng historisch genommen, gewesen sein möchte.

Darum schien es zur Ergänzung des früheren Verfahrens dienlich, und zugleich der indeß fortgeschrittenen Wissenschaft angemessen zu sein, dießmal den umgekehrten synthetischen Weg einzuschlagen. Es sind dem Verfasser des Leben Jesu, nachdem er sich von der Küste nach der Hauptstadt des Landes durchgeschlagen hatte, so tüchtige Streitkräfte nachgezogen, daß die Eroberung als gesichert, der feste Punkt im Innern des Landes als ein für allemal gewonnen angesehen werden darf. Wir wissen jetzt wenigstens gewiß, was Jesus nicht war und nicht gethan hat, nämlich nichts Uebermenschliches und Uebernatürliches: so wird es uns eher möglich sein,

den Andeutungen der Evangelien über das Natürliche und Menſchliche in ihm ſoweit nachzugehen, um wenigſtens in ungefähren Umriſſen angeben zu können, was er war und was er wollte. Davon alſo, von dem muthmaßlichen hiſtoriſchen Kern der Geſchichte Jeſu, der in dem früheren Werke gar nicht als Einheit zur Darſtellung kam, werden wir dießmal ausgehen. Als die erſte Wirkung deſſen, was Jeſus war, werden wir hierauf den in ſeinen Jüngern entſtandenen Glauben an ſeine Auferſtehung erkennen, damit aber die Vorſtellung von ihm in eine Temperatur verſetzt finden, wo ſie in üppigſten Wachsthum zahlreiche unhiſtoriſche Schößlinge, einen immer wunderhafter als den andern, treiben mußte. Der gottbegeiſtete Davidsſohn wird zum vaterlos erzeugten Gottesſohn, der Gottesſohn zum fleiſchgewordenen Schöpferwort; der menſchenfreundliche Wunderarzt wird zum Todtenerwecker, zum unumſchränkten Herrn über die Natur und ihre Geſetze; der weiſe Volkslehrer, der den Menſchen in's Herz ſchauende Prophet wird zum Allwiſſenden, zu Gottes anderem Ich; der in ſeiner Auferſtehung zu Gott Eingegangene iſt auch von Gott ausgegangen, iſt im Anfang bei Gott geweſen, und ſein Erdendaſein war nur eine kurze Epiſode, durch welche er ſein ewiges Sein bei Gott zum Beſten der Menſchen unterbrach. Dieſem Gang der Sache, d. h. der allmähligen Entwicklung der Vorſtellungen von Jeſu, der Bereicherung ſeiner Lebensgeſchichte mit immer mehr idealen Zügen, wird unſere Kritik dießmal Schritt für Schritt nachgehen, zuerſt die erſten Anfänge des Unhiſtoriſchen bemerklich machen, dann nach einander zeigen, wie ſich über jeder Schichte allemal wieder eine neue gebildet hat, wie jede dieſer Schichten nur der Niederſchlag der jeweiligen Vorſtellungen der Zeit und des Kreiſes, innerhalb deren ſie ſich bildete, geweſen iſt, bis endlich mit dem johanneiſchen Evangelium ein Ruhepunkt eintrat, über welchen hinaus eine weitere Steigerung und zugleich Vergeiſtigung nicht mehr möglich, aber auch nicht mehr Bedürfniß war. Dieſe Darlegung wird für uns neben ihrem hiſtoriſchen zugleich den dogmatiſchen Werth haben, daß ſie unſerm Urtheil über den Charakter der evangeliſchen Geſchichte zur Bewährung dient. Wer einer allgemein geglaubten Geſchichte die hiſtoriſche Geltung abſpricht, von dem wird außer den Gründen dieſes Urtheils mit Recht auch die Nachweiſung verlangt, wie denn die ungeſchichtliche Erzählung aufgekommen ſei? und dieſe Nachweiſung hoffen wir in unſerm zweiten Buche geben zu können.

Indem wir ſo dem Gange der Sache ſelbſt folgen, hätten wir an und für ſich gar nicht nöthig, uns mit den abweichenden Anſichten und Auslegungen der Theologen einzulaſſen; wovon wir in dem frühern Werke ausgegangen ſind und es als eine Hauptaufgabe betrachtet haben, davon könnten wir dießmal geradezu Umgang nehmen. Wir könnten es um ſo füglicher, als dieſe theologiſchen Auslegungen und Ausgleichungen in der Regel nur Verſuche ſind, die Kritik von der geraden Straße abzulocken und in apologetiſche Dickungen

zu verwickeln, aus denen wenigstens nicht ohne Zeitverlust loszukommen ist. Dazu kommt, daß, wenn dieser apologetischen Ausflüchte zu der Zeit, als das frühere Werk entstand, schon eine ziemliche Anzahl war, ihrer seitdem geradezu Legion geworden ist. Es ist wie in einem trockenen Herbste mit den Feldmäusen: trittst du ein Loch zu, so öffnen sich sechs neue dafür. Wenn man ein Werk wie das gediegene von Zeller über die Apostelgeschichte liest, wo mit einer Gründlichkeit und Geduld, die der höchsten Anerkennung werth sind, jede, selbst die elendeste theologische Ausrede berücksichtigt, jedes auch noch so unbegründete Vorbringen gegen die Kritik widerlegt, von jedem Seitensprunge der verschmitzte Gegner zurückgeholt ist, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, ob es einem wissenschaftlichen Manne zugemuthet werden kann, „mit solchem Gesindel sich herumzuschlagen", durch das Bemühen damit sich in dem geraden Laufe der wissenschaftlichen Kritik aufhalten zu lassen? Selbst was Evidenz und zwingende Beweiskraft betrifft, läßt sich fragen, ob nicht ein Werk daran durch das fortwährende Abbrechen des Fadens der Entwicklung der Sache selbst, wozu jene Rücksichtnahme es nöthigt, mehr verliere, als es durch die Vollständigkeit der Widerlegung abweichender Ansichten gewinnen kann. Um das Geschrei der Theologen, man habe sich die Sache dadurch leicht gemacht, daß man ihre gewichtigen Gründe nicht berücksichtigt habe, d. h. ihre papiernen Schanzen einfach vorbeigezogen sei, ohne sie einer ernsthaften Belagerung zu würdigen, hätte sich eine Darstellung wenig zu kümmern, die zunächst gar nicht für Theologen, sondern für Gebildete und Denkende aller Stände und Berufsarten berechnet ist. Dennoch möchte ich, schon des Spaßes wegen mich dieses Geschäfts nicht ganz überheben. Sofern mich aber der gerade Weg dießmal nicht darauf führen wird, so soll nur allemal da, wo es einige Ausbeute verspricht, d. h. an solchen Stellen, wo sich die ausgiebigsten Nester von dergleichen Ungeziefer angesiedelt haben, ein Ruhepunkt gemacht und dem Leser Proben gegeben werden, wie an den Aufgaben, die sich auf unserem genetisch-kritischen Wege von selbst natürlich lösen, die erhaltungslustige Theologie von heute sich mit den abenteuerlichsten Verrenkungen und seltsamsten Bocksprüngen abarbeitet.

Erstes Buch.

Das Leben Jesu

im geschichtlichen Umriß.

27.

Vorbereitung.

Zum Beweise, daß die Anerkennung des Wunderbaren auf christlichem Gebiete nicht zu umgehen sei, pflegt man schon die Entstehung des Christenthums selbst als das größte Wunder zu bezeichnen. Vergebens bemühe sich eine glaubenslose Wissenschaft, in der unmittelbar vorhergehenden Zeit die Ursachen nachzuweisen, aus denen sich eine solche Wirkung begreifen ließe: das Mißverhältniß zwischen beiden Seiten bleibe so groß, daß hier, wie bei der ersten Entstehung organischer Wesen oder dem Anfang des Menschengeschlechts, ohne die Voraussetzung eines unmittelbaren Eintretens der göttlichen Schöpferkraft nicht auszukommen sei.

Allerdings, wenn wir im Stande wären, alle diejenigen Momente, die den Hervorgang des Christenthums bedingten, in solcher Vollständigkeit geschichtlich nachzuweisen, daß Ursache und Wirkung sich entsprächen, so wäre damit die Ansicht, welche in der Entstehung des Christenthums ein Wunder sieht, widerlegt, weil das Wunder dadurch als ein überflüssiges nachgewiesen wäre, und ein überflüssiges Wunder selbst auf dem Standpunkte des Wundergiaubens nicht angenommen werden darf. Allein daraus folgt nicht, daß, wenn uns zu solcher Nachweisung die Mittel fehlen, wir gehalten seien, das Wunder anzuerkennen. Denn daß uns die Umstände, in denen die hervorbringenden Ursachen des Christenthums lagen, nicht mehr bekannt sind, das heißt noch nicht so viel, daß gar keine solchen Ursachen vorhanden gewesen seien. Im Gegentheil, wir sehen deutlich, wie es kommt, daß wir von denselben, unerachtet sie vorhanden waren, doch nur wenig wissen.

Ueber die Bildungsverhältnisse der Juden in Palästina haben wir gerade aus dem Jahrhundert, das dem Zeitalter Jesu voranging, nur höchst mangelhafte Nachrichten. Die Hauptquellen darüber sind das Neue Testament und die Schriften des Josephus. Das erstere, da es sich nur um Jesus und den Glauben an ihn dreht, und ihn als übernatürliche aus nichts Früherem erklärbare Erscheinung faßt, gibt uns über das, was wir suchen, nur gelegentlich und gleichsam unwillkürlich einzelne Winke. Josephus, der seine beiden Hauptwerke, über den jüdischen Krieg und die jüdischen Alter-

thümer, nach der Zerstörung Jerusalems in Rom schrieb, ist zwar über die politischen und dynastischen Verhältnisse Judäa's während des fraglichen Zeitraums sehr ausführlich, und die Bildungsgeschichte betreffend, verdanken wir ihm die genaueren Nachrichten über die drei jüdischen Sekten; aber gerade über diejenige Seite der Religionsmeinungen seines Volkes, die uns für unsern Zweck die wichtigste wäre, die messianischen Erwartungen, wirft er absichtlich einen Schleier, um den politischen Argwohn der Römer, der sich nicht ohne Grund daran knüpfte, nicht rege zu machen; womit es auch zusammenhängen mag, daß er des Christenthums und seines Stifters entweder gar keine, oder, selbst wenn die berühmte Stelle ächt wäre, doch nur höchst ungenügende Erwähnung thut.[1]) Die Schriften des alexandrinischen Juden Philo, die noch früher, zum Theil möglicherweise noch in die Lebenszeit Jesu selbst fallen und über den damaligen Bildungsstand der ägyptischen Juden sehr lehrreich sind, lassen auf die Verhältnisse des Mutterlandes nur unsichere Schlüsse zu. Umgekehrt ist der Talmud in seinen Grundbestandtheilen zwar palästinischen Ursprungs, und enthält darunter ohne Zweifel auch Nachrichten, die in die Zeit vor Christo hinaufreichen; aber sein Abschluß fällt so spät, daß man dessen bei keiner schlechthin sicher ist. Von den apokalyptischen Schriften, dem vierten Buch Esra und dem Buch Henoch, die man sonst wohl als Quellen für die beiden Jahrhunderte vor Christo zu benützen pflegte, ist neuerlich streitig geworden, ob sie nicht vielmehr dem ersten und zweiten Jahrhundert nach ihm angehören. Was endlich die griechischen und römischen Schriftsteller betrifft, so kannten und beachteten sie das, was in Palästina vorging, so wenig, daß sie uns über die das Christenthum vorbereitenden Umstände keinen Aufschluß geben; von dem Christenthum selbst aber zeigen sie erst von da an eine genauere Kenntniß, als es die Grenzen Palästinas längst überschritten hatte und seinen Grundzügen nach als fertig gelten konnte.

Gleichwohl liegen in dem Wenigen, was wir über die besonderen Zustände des jüdischen Volkes aus der Zeit vor dem Auftreten Jesu wissen, auf der einen, und in der ausführlicheren Kunde, die wir über die allgemeinen Bildungsverhältnisse der Völker um jene Zeit haben, auf der andern Seite, Data genug, um in der Entstehung des Christenthums kaum mehr Räthselhaftes übrig zu lassen, als bei jeder Epoche in der Geschichte, sei es der

1) Die Stelle, jüdische Alterthümer, 18, 3, 3, ist jedoch sicherlich zum Mindesten interpolirt. Ist aber dieß zugestanden, so schwindet sie zu einer so nichtssagenden Notiz zusammen, daß dann vollends nicht zu begreifen ist, wie der Verfasser um ihretwillen den Zusammenhang seiner Darstellung (denn 18, 3, 4 schließt sich eng an 18, 3, 2 an) unterbrochen machte. Ich halte die ganze Stelle, die sich freilich schon bei Eusebius, Kirchengeschichte, 1, 11, 7 fg., findet, für ein christliches Einschiebsel, und berufe mich dafür auch auf den ganz andern Eindruck, den die Stelle über den Täufer, ebendaselbst 18, 5, 2, macht.

Kunst oder Wissenschaft, des religiösen oder des Staatslebens, in dem persönlichen Momente, dem Auftreten des genialen Individuums liegt, das bestimmt ist, nachdem der Brennstoffe genug sich angesammelt hat, darein den zündenden Funken zu werfen.

Ich weiß nicht, ob der übernatürlichste Ursprung, den man dem Christenthum zuschreiben mag, ehrenvoller für dasselbe sein kann, als wenn die Geschichtsforschung nachzuweisen sucht, wie es die reife Frucht alles desjenigen gewesen sei, was bis dahin in allen Zweigen der großen Menschenfamilie als höheres Streben sich geregt hatte. Damit ist schon gesagt, daß wir, um das Christenthum in seiner Entstehung zu begreifen, nicht bei dem Judenthum stehen bleiben dürfen, auf dessen Boden es allerdings erwachsen ist, doch erst nachdem dieser Boden von Stoffen, die von auswärts kamen, durchdrungen und gesättigt war. Niemals würde das Christenthum, können wir sagen, die Religion des Abend- wie des Morgenlandes geworden, ja in der Folge vorzugsweise die des Abendlandes geblieben sein, wenn nicht schon bei seiner Entstehung und ersten Ausbildung neben dem Orient auch der Occident, neben dem jüdischen auch der griechisch-römische Geist betheiligt gewesen wäre. Das Judenthum mußte erst in dem furchtbaren Mörser der Geschichte so zerstoßen, das israelitische Volk durch die wiederholten Wegführungen so unter die übrigen zerstreut, und damit ebenso viele Kanäle, um fremdländische Bildungsstoffe dem Mutterlande zuzuführen, geöffnet sein, ehe es die Fähigkeit erhielt, ein Erzeugniß wie das Christenthum aus sich hervorgehen zu lassen. Insbesondere mußte die Vermählung von Orient und Occident, wie sie das Werk des großen Macedoniers war, vorangegangen, es mußte in Alexandrien gleichsam das Brautbette für diese Vermählung gegründet sein, ehe an eine Erscheinung wie das Christenthum zu denken war. Wäre kein Alexander vorangegangen, so wäre kein Christus nachgekommen, ist zwar für theologische Ohren ein lästerlich klingender Satz, der jedoch, sobald wir uns bewußt werden, daß auch der Heid eine göttliche Sendung hat, alles Anstößige verliert.

Wenn wir einen Augenblick, dem gemeinen Sprachgebrauche folgend, Juden- und Heidenthum als die beiden Factoren betrachten, die einander in die Hand arbeiten mußten, um die neue Weltreligion hervorzubringen, so rechnen wir auf Seiten des erstern noch diejenigen Einflüsse mit ein, welche das Judenthum von andern orientalischen Religionen, namentlich während und nach dem Exil von der persischen Religion, erfahren hatte. Unter dem heidnischen Factor aber verstehen wir in erster Stelle die griechische Bildung, in zweiter den festen Organismus des römischen Kaiserreichs, welchem auch das jüdische Land und Volk eben um die Zeit der Geburt Jesu angeschlossen wurde. So haben wir gleichsam zwei Linien, jede durch ein eigenthümliches Streben weiter geführt, und doch bestimmt, schließlich in Einem Punkte zusammenzutreffen, der dann eben die Stätte für die Entstehung der neuen

Religion werden mußte. Wollen wir die ſcheinbar ſo entgegengeſetzten, und doch am Ende denſelben Punkt ſuchenden Beſtrebungen dieſer beiden Linien durch eine kurze Formel bezeichnen, ſo können wir ſagen: das Judenthum in allen Stadien ſeiner Entwicklung ſuchte Gott, das Griechenthum ebenſo den Menſchen.

25.

Der Entwicklungsgang des Judenthums.

Den erſtern glaubte das jüdiſche Volk gefunden zu haben, als es ſich, der Mehrheit der ſinnlichen und im Bilde verehrten Götter Aegyptens und Paläſtinas gegenüber, des Einen geiſtigen, bild- und gleichnißloſen Jehova bewußt geworden war. Da es mit dieſem Bewußtſein unter den Völkern allein ſtand, war der ſo erkannte Gott der ſeinige, Iſrael deſſen auserwähltes Eigenthum, und es entwickelte ſich zwiſchen dem Volk und ſeinem Gott ein Bundes- oder Vertragsverhältniß, vermöge deſſen das erſtere ſich zu einem umſtändlichen, genau geregelten Dienſt, der letztere dagegen ſich dazu verpflichtete, dem Volke, ſofern es jenem Dienſte nachkäme, ſeinen mächtigen Schutz gegen alle andern Völker, ſeinen beſondern Segen angedeihen zu laſſen. Doch hatte bald, oder eigentlich von jeher, jeder Theil über den andern zu klagen. Jene Erkenntniß des Einen wahren Gottes war dem Volke nicht als Ganzem, ſondern nur einzelnen hervorragenden Geiſtern unter demſelben aufgegangen, während die Maſſe noch immer dem polytheiſtiſchen Thier- und Bilderdienſte der Nachbarvölker nachhing. Andererſeits war von dem beſondern Schutze, der Iſrael von ſeinem Jehova verheißen war, wenig zu ſpüren, da mit kurzen Unterbrechungen es von jeher kaum einem Volke hinderlicher ergangen iſt, als dem erwählten Judenvolke. Das ſtellten denn freilich die Prieſter und Propheten des Einen Gottes als Strafe für den Ungehorſam des Volkes dar; während dieſes ſeine geringe Bereitwilligkeit zum Dienſt eines ſolchen Gottes mit dem Ausbleiben des beſondern Schutzes entſchuldigen konnte, der ihm von demſelben in Ausſicht geſtellt war.

Daß die Begründer des jüdiſchen Religionsweſens aus dem allgemeinen Brauche der Nationen um ſie her den Opferdienſt beibehielten, war einerſeits natürlich, und kam überdieß dem Volke zu Gute, das, da es ſich ſchon ſo ſchwer in den bildloſen Gott fand, in einen opferloſen Gottesdienſt ſich gar nicht gefunden haben würde. Dennoch war die Verehrung eines unſichtbaren Weſens durch blutige Thieropfer ein Widerſpruch, der ſinnliche Dienſt paßte nicht zu dem überſinnlichen Gott und konnte das Volk leicht wieder zu den ſinnlichen Göttern zurücklocken, deren Weſen er beſſer entſprach. Je mehr von den edleren Geiſtern der Nation der Eine Gott zwar als Schöpfer der Natur, aber als geiſtiges Weſen und ſittliche Macht begriffen wurde, deſto mehr mußte ihnen auch darüber ein Licht aufgehen, daß der wahre Dienſt

dieſes Gottes nicht in Opfern oder ſonſtigem äußern Thun, ſondern in der Reinigung des Herzens und des Lebens beſtehen müſſe.

Bekanntlich war dieß die Einſicht, welche die ſogenannten Propheten und beſonders diejenigen unter denſelben, welche ſeit dem Wanken des Zehnſtämmereichs bis zur Rückkehr aus dem babyloniſchen Exil nacheinander auftraten, ſich errungen hatten und dem Volk ans Herz legten. „Ich haſſe eure Feſte, läßt Amos Jehova ſprechen; wenn ihr mir Opfer bringet, genehmige ich ſie nicht, das Spiel eurer Harfen mag ich nicht hören. Es ſtröme aber wie Waſſer Recht, und Gerechtigkeit wie unverſiegbare Bäche" (5, 21 fg.). „Denn, ſpricht derſelbe bei Hoſea (6, 6), Frömmigkeit lieb' ich und nicht Opfer, und Gotteserkenntniß mehr als Brandopfer." Daſſelbe predigt Jeſaia allerorten, und Micha fragt (6, 6 fg.): „Womit ſoll ich treten vor Jehova, mich beugen vor dem Gott der Höhe? Soll ich vor ihn treten mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern? Wird Jehova Gefallen finden an Tauſenden von Widdern, an Myriaden Strömen Oels? Er hat dir kund gethan, o Menſch, was gut iſt, und was anders fordert er von dir, als Recht zu üben und Frömmigkeit zu lieben und demüthig zu ſein vor deinem Gott?" Endlich geht Jeremia ſogar ſo weit, daß er Jehova geradezu zum Volke ſprechen läßt (7, 22 fg.): „Nicht habe ich euren Vätern, als ich ſie aus Aegypten führte, wegen Brand- und Schlachtopfern Gebote gegeben, ſondern dieß gebot ich ihnen: gehorchet meiner Stimme, ſo will ich euer Gott ſein."

Dieß war jedoch noch lange nicht ſo gemeint, als ſollte die Vergeiſtigung der Religion bis zum Fallenlaſſen des Opferweſens getrieben, neben dem moraliſchen Gottesdienſte der ceremonielle aufgegeben werden. Selbſt der hochſinnige Verfaſſer des ſpätern Theils der jeſaianiſchen Weiſſagungen, der als die rechte Zubehör zum Faſten nicht Kopfhängen und Bußgeberden, ſondern Werke der Wohlthätigkeit und Menſchenliebe verlangt, will dabei doch die Faſttage beobachtet wiſſen (58, 3 fg.), und legt beſonders auch auf die Heiligung des Sabbats großes Gewicht (56, 1 fg. 58, 13 fg.). Zu dieſem Feſthalten an den altväterlichen Religionsgebräuchen fand ſich das jüdiſche Volk ſeit dem Exil beſonders dadurch veranlaßt, daß es keinen andern Weg ſah, dem Andrang der mächtigen Weltreiche gegenüber, die ſich nacheinander in ſeiner Nähe ausbildeten, ſeine Eigenthümlichkeit und Selbſtſtändigkeit zu behaupten. Daher ſehen wir ſeit jenem Zeitpunkte die Luſt des Rückfalls in heidniſche Götzendienſte mit einemmale verſchwunden, damit jedoch im Ganzen keine Vergeiſtigung der Religion, vielmehr eine ſteigende Aengſtlichkeit, den äußern Cultusvorſchriften gerecht zu werden, Hand in Hand gehen. Einmal unter der Herrſchaft der Seleuciden in Folge des Zugangs zum Orient, den Alexander der griechiſchen Cultur eröffnet hatte, ſcheint griechiſche Denkart und Sitte auch unter den Juden in Paläſtina viel Anklang gefunden zu haben; doch die religiöſe und nationale Eigenthümlichkeit

des Volks hatte noch Kraft genug, um mittelſt des maccabäiſchen Aufſtandes die fremdartigen Stoffe auszuſtoßen, worauf es ſich von da an nur noch ſtarrer und ſchroffer in ſeinen ſelbſtgerechten Ceremoniendienſt einſchloß. So war in dem ſpätern Judenthum, wenn wir es mit dem Standpunkte der Propheten vor und unter dem Exil vergleichen, ein Rückſchritt nicht zu verkennen; mit ſeiner Richtung auf äußerlichen Dienſt, auf Vermehrung und ſpitzfindige Ausſpinnung des Ceremonienweſens war es dem Gott, den es ſuchte, wieder ungleich ferner gerückt, als die Propheten, die ſeine Gegenwart im Geiſte des Menſchen geahnt, in Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe ſeinen wahren Dienſt erkannt hatten.

Doch dieſer Richtung auf Vergeiſtigung der Religion war in den Propheten noch eine andere zur Seite gegangen. Die Erhebung Iſrael's zu ächter Frömmigkeit machten ſie zwar zur unerläßlichen Bedingung der Wiederkehr beſſerer Zeiten: Jehova wollte ſein Volk erſt durch Strafgerichte läutern und ſichten, die Schlacken ausſchmelzen und das Unreine auswaſchen (Jeſ. 1, 25 fg. 4, 3 fg. Mal. 3, 2 fg.), auf die Bekehrten und Entſündigten ſodann ſeinen Geiſt ausgießen, einen neuen Bund mit ihnen errichten und ſein Geſetz in ihr Herz ſchreiben (Jerem. 31, 31 fg. Heſek. 11, 19 fg. 36, 26 fg. Joel 3, 1 fg.), ehe die neue glücklichere Zeit ihren Anfang nehmen ſollte. Aber indem man ſich die beſſere Zukunft nach dem Vorbilde der guten alten Zeit ausmalte, die das Volk unter ſeinem König David genoſſen hatte, verband ſich mit der Hoffnung auf dieſelbe die Erwartung eines Herrſchers von David's Art, aus David's Geſchlecht, der ſein Volk aus der Tiefe ſeines jetzigen Verfalls auf eine Höhe der Macht und Wohlfahrt noch über die Zeiten des alten David hinaus führen ſollte. Als nach der Vernichtung des Zehnſtämmereichs durch die Aſſyrer auch das Königreich Juda ſich von denſelben bedroht ſah, verhieß der Prophet Jeſaia (11, 1 fg.), dieſer jetzt ſo übermächtige Feind werde in Kurzem unſchädlich gemacht ſein. Dann werde ein Reis vom Stamme Iſai's, ein Sproß von ſeiner Wurzel aufſchießen, ein Herrſcher, auf dem der Geiſt Jehova's ruhen, der im Innern mit Gerechtigkeit und Kraft walten, ein goldenes Zeitalter heraufführen, das Reich Iſrael wiederherſtellen und ſeinem alten Hader mit Juda ein Ende machen, dann mit ſo vereinten Kräften die umwohnenden Völker unterwerfen werde; womit wohl auch Bekehrung dieſer Völker zur Jehovareligion verbunden gedacht wurde (Micha 4, 1 fg. Jeſ. 18, 7. 19, 17 fg. 60, 1 fg.). Und als ſpäter auch das Strafgericht über Juda ſich zu vollziehen im Begriffe war, am Anfang des babyloniſchen Exils, weiſſagte Jeremia (33, 1 fg. 14 fg.) dereinſtige Herſtellung des verödeten Landes unter einem Sprößling David's, deſſen Walten er ebenſo wie einſt Jeſaia beſchrieb. Dieß wendet der in Babel weiſſagende Heſekiel (34, 23. 37, 24) ſo, daß David ſelbſt es ſein werde, der das wiederhergeſtellte und gereinigte Volk als guter Hirte weiden ſolle.

Wie aber durch die ganze Geſchichte des Volks Iſrael ein Widerſtreit zwiſchen dem Prieſter- und Prophetenthum einerſeits und dem Königthum andererſeits hindurchgeht, ſo nahm die meſſianiſche Erwartung ſtatt von David, wohl auch von Moſe ihren Ausgangspunkt. Der zu Joſia's Zeiten lebende Verfaſſer des Deuteronomium legt dem ſcheidenden Geſetzgeber die Verheißung in den Mund (5 Moſ. 15, 15), einen Propheten wie er werde Jehova dem Volke aus ſeiner Mitte erwecken, dem ſollen ſie Folge leiſten; eine Weiſſagung, die, wenn auch von der Fortdauer des Prophetenthums überhaupt gemeint, doch, wie wir aus dem erſten Maccabäerbuch (4, 46) und dem Neuen Teſtament (z. B. Joh. 6, 14; vgl. 4, 19 fg.; Apoſtelgeſchichte 3, 22) ſehen, in der Folge von einem einzelnen meſſiasartigen Propheten verſtanden worden iſt. Welche Einwirkung dieſes moſaiſche Vorbild des Meſſias auf die Geſtaltung der Geſchichte Jeſu in den Evangelien gehabt hat, werden wir in der Folge finden. Statt an den Geſetzgeber knüpft der nacherilische Prophet Maleachi die Zukunftshoffnung an den zum Himmel erhobenen Propheten Elia an, den Jehova vor ſeinem furchtbaren Gerichtstage zur Bekehrung des Volks noch ſenden werde (3, 23 fg.; vgl. Sirach 48, 10 fg.); eine Hoffnung, die wir im Neuen Teſtament mit der Erwartung des Davidiſchen Meſſias ſo vereinigt finden, daß Elia als Vorläufer des Meſſias erwartet wurde.

War hiemit, wie im Grunde ſchon wenn man in der Stelle des Heſekiel den David wörtlich von dem wiedererweckten verſtorbenen Könige verſtand, die Perſon des Erwarteten in's Uebernatürliche gerückt, wohin auch ſo manche überſchwengliche Ausdrücke früherer Propheten (wie Jeſ. 11, 5 fg.) gedeutet werden konnten, ſo bot das Buch Daniel, um die Zeit der maccabäiſchen Volkserhebung geſchrieben, eine Schilderung dar (7, 13 fg.), die für dieſe Wendung der Meſſiasidee entſcheidend wurde. Wenn nämlich hier in der prophetiſchen Viſion, nach dem Gericht über die vier Thiere, welche die bisherigen vier großen Weltreiche in ſich darſtellten, einer „wie eines Menſchen Sohn“ in den Wolken des Himmels erſcheint, vor den Thron Gottes gebracht, und von dieſem mit endloſer Herrſchaft über alle Völker belehnt wird, ſo mochte immer (nach V. 27) dieſe Menſchengeſtalt von dem Verfaſſer ebenſo nur als Sinnbild des Volks Iſrael gemeint ſein, wie die Thiergeſtalten Sinnbilder der barbariſchen Völker waren, die bisher die Weltherrſchaft geführt hatten: die Beziehung auf den Meſſias lag doch allzunahe, als daß ſie hätte ausbleiben können; wenn auch die Zeit ihres Aufkommens neuerlich mit dem Alter des vierten Buchs Eſra und des Buchs Henoch ſtreitig geworden iſt. [1])

1) In beiden Apokryphen iſt die Beziehung der Danieliſchen Stelle auf den Meſſias und die Auffaſſung des letztern als eines in der überirdiſchen Welt präexiſtirenden Weſens unverkennbar. Bei Eſra ſteigt er im Traumgeſicht des Propheten menſchengeſtal-

Auch wann der Name Meſſias (griechiſch Chriſtus) oder Geſalbter für den erwarteten Retter aufgekommen ſei, iſt ungewiß. Im Alten Teſtamente finden wir ihn immer nur von Königen oder Propheten und Prieſtern gebraucht (3 Moſ. 4, 3. 1 Sam. 24, 7. 11. Pſ. 105, 15. Dan. 9, 25 fg. vgl. 2 Moſ. 28, 41. 1 Sam. 10, 1. 1 Kön. 19, 16); aber für den Propheten und König im höchſten Sinne, der von Gott mit ſeinen Geiſtesgaben wie kein Anderer ausgeſtattet ſein ſollte (Jeſ. 11, 2) bot ſich die Benennung ganz beſonders dar, wie ſie denn außer dem Neuen Teſtamente auch im vierten Buch Esra und im Buch Henoch auf ihn angewendet wird. [1])

Welche verſchiedenartigen Elemente in dieſem ſo wunderlich zuſammengetragenen Meſſiasbilde vereinigt waren, erhellt von ſelbſt. Zwar war das ſittlich-religiöſe Moment, ſofern eine Läuterung des Volks theils als Be-

---

tig aus dem Meer auf und fliegt hernach mit den Wolken des Himmels (13, 1 fg. der Ausgabe von Volkmar); bei Henoch erſcheint er neben dem Alten der Tage mit einem Angeſicht wie eines Menſchen Angeſicht, und wird wiederholt Menſchen-, auch Mannes- oder Weibesſohn genannt (46, 1. 48, 2 fg. 62, 5. 7. 69, 27. 29 der Ausgabe von Dillmann). Dort iſt er von Gott ſeit langer Zeit mit den ohne Sterben Entrückten (Henoch, Moſes, Elias, im obern Paradieſe) aufbewahrt, um am Ende zur Befreiung der Creatur und zur Herrſchaft über die Auserwählten hervorzutreten (13, 2 fg. 25 fg. vgl. 5, 28. 12, 32); hier iſt ſein Name ſchon vor der Schöpfung angerufen, ihn ſelbſt hat Gott bei ſich verborgen und nur den Auserwählten geoffenbart, bis er ihn einſt auf dem Throne ſeiner Herrlichkeit ſitzen und Gericht halten laſſen wird (48, 2 fg. 62 fg.). In dem Streit über vor- oder nachchriſtlichen Urſprung der beiden Bücher, der jetzt auf beiden Seiten (auf der einen hauptſächlich von Hilgenfeld, die jüdiſche Apokalyptik, S. 91 fg. 185 fg., die Propheten Esra und Daniel [1863], und in verſchiedenen Abhandlungen der Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie; auf der andern von Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, [1863], II, Beiträge zur Erklärung des Buchs Henoch, Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, 1860, S. 87 fg.) mit Gelehrſamkeit und Scharfſinn geführt wird, entſcheiden zu wollen, maße ich mir nicht an; doch ſcheint mir in Bezug auf 4 Esra die Abfaſſung um 97 n. Chr. durch das Adlergeſicht feſtgeſtellt, und was Henoch betrifft, ſo ſind über die nachchriſtliche, ja geradezu chriſtliche Herkunft eben desjenigen Abſchnitts, der die oben angeführten und ähnliche Stellen enthält, die beiden Hauptſtreiter einverſtanden (Hilgenfeld, Jüdiſche Apokalyptik, S. 157 fg. 181 fg.; Volkmar in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, S. 133). In den ſogenannten ſibylliniſchen Weiſſagungen gehören gleichfalls alle diejenigen Stellen, die unzweifelhaft von einer Präexiſtenz und höhern Natur des Meſſias ſprechen, den ſpätern Beſtandtheilen der Sammlung an; was in den vorchriſtlichen von dieſer Art vorkommt, wie der vom Himmel her zu ſendende König (III, 286 fg. der Ausgabe von Friedlieb), der unſterbliche (III, 48), der von der Sonne her kommende König (III, 652 fg.), iſt theils in ſeiner Beziehung zweifelhaft, theils, wenn es ſich auf den Meſſias bezieht, geht es über die Ueberſchwenglichkeit jüdiſcher Phraſeologie nicht hinaus.

1) 4 Esra 5, 28. 12, 31 fg. Henoch 48, 10. 52, 4.

dingung des Erscheinens, theils auch wieder als Aufgabe des erwarteten Herrschers betrachtet wurde, nicht vergessen; aber nicht nur waltete das politische doch vor und wurde von der Masse begreiflich in der härtesten Form einer Ausrottung oder doch Knechtung aller Heiden durch das erwählte Volk verstanden, sondern es mischte sich auch, je übernatürlicher das Wesen des künftigen Retters gefaßt wurde, um so mehr Schwärmerei und wilder Fanatismus ein. Die messianische Erwartung war auf der einen Seite zwar immer mehr zur eigentlichen Nationalidee, zum letzten Hort eines tiefgesunkenen unglücklichen Volks geworden; auf der andern Seite aber war diese Idee so zweideutiger Natur, daß schwer zu entscheiden war, ob sie dem Volke als Handhabe einer möglichen Erhebung verliehen, oder bestimmt sei, es vollends in den Abgrund zu reißen. Von dem Unternehmen Jesu abgesehen, das aber der Nation als solcher auch nicht zu Gute kam, hat die Messiasidee in diesen letzten Zeiten des jüdischen Staates nur verderbliche Unternehmungen, sinnlose und zum Unheil ausschlagende Auflehnungen gegen die römische Uebermacht zur Folge gehabt.

Das Ergebniß der langen religiösen Entwicklung des jüdischen Volkes legt sich uns vor ihrem Abschlusse noch in den drei Sekten [1]) dar, die wir um die Zeit Jesu so einflußreich finden, und deren Entstehung oder doch bestimmtere Ausbildung in die Zeit nach der maccabäischen Volkserhebung fällt. So wenig wir zweifeln dürfen, daß es die besten im israelitischen Volk lebenden Kräfte waren, die sich zur Empörung gegen das von Antiochus ihm aufgedrungene Griechenthum zusammenfaßten, so wenig ist dadurch ausgeschlossen, daß nach der glücklichen Beendigung des Kampfes eben diese Kräfte nach und nach zu einer so unerfreulichen Richtung, als der Pharisäismus war, erstarren konnten. Haben doch wir selbst nach der gewiß gesunden Erhebung, der wir die Abwerfung der Franzosenherrschaft verdanken, in der romantischen Deutschthümelei eine Richtung erlebt, die sich zum deutschen Wesen ähnlich verhielt, wie der Pharisäismus zum jüdischen. Indem ein Volk das ihm aufgedrungene Fremde in Staat, Sitte, und im Falle der Juden auch in der Religion, ausstößt und seine Eigenthümlichkeit wieder zur ausschließlichen Geltung bringt, weist es leicht auch dasjenige von sich, was in der fremden Volksthümlichkeit Gutes ist, versetzt sich in seiner Einseitigkeit, und insofern es nun alles dasjenige hervorzukehren sich befleißigt, wodurch es in den Erscheinungsformen des Lebens von andern Völkern sich unterscheidet, fällt es, oder fallen vielmehr diejenigen, welche diese Richtung, auch nachdem sie ihre geschichtlichen Dienste gethan hat, noch festhalten, leicht einem Aeußerlichkeitsgeist anheim, der über der Form das

1) Von diesen handelt Josephus im jüdischen Krieg 2, 8, 2—14, in den Alterthümern 13, 5, 9. 18, 1, 2—5.

Wesen vergißt. Damit verbindet sich dann in einer solchen Partei der starre Trotz, der von den nationalen Ansprüchen nichts nachlassen, den veränderten Zeitverhältnissen kein Opfer bringen will, daher gegen die Herrscher, soweit sie durch diese Zeitverhältnisse eingesetzt sind, immer zu Aufstand und Meuterei geneigt ist. Jene nationalen Ansprüche durchzuführen, wäre der pharisäischen Sekte nur dann etwa möglich gewesen, wenn sie sich fähig gezeigt hätte, dem Volke einen neuen Geist einzuhauchen, es von Innen heraus sittlich und religiös zu heben; aber gerade hiezu nahm ja die Partei nicht einmal einen Anlauf, indem sie durch ihr ganzes Treiben das Volk vielmehr zu dem Wahn verführte, als ob es mit dem Aeußern gethan wäre, als ob, wenn sie ihm nur erst durch recht pünktlichen Ceremoniendienst genug gethan hätten, ihr Gott gewiß ein Einsehen haben und ihnen mittelst des Messias zur höchsten sinnlichen Wohlfahrt, zu einer Stellung über allen andern Völkern verhelfen würde.

Dieser Partei starrer und beschränkter Judenthümler standen die Sadducäer als aufgeklärte Weltleute gegenüber. Daß sie, im Gegensatz gegen das pharisäische Satzungswesen, wie es sich auf der Grundlage des mosaischen Gesetzes in der mündlichen Ueberlieferung ausgebildet hatte, lediglich das geschriebene Gesetzeswort als Quelle der Religion und Religionsübung anerkannten, dieß gibt ihnen einen gewissermaßen protestantischen Schein; die Verwerfung der pharisäischen Lohnsucht und die Forderung, das Gute um seiner selbst willen zu üben, einen stoischen; der aber durch die damit verbundene Läugnung von Auferstehung, Engeln und Geistern in's epikureisch-materialistische hinüberspielt. Möglich, daß aus der Zeit des Eindrangs griechischer Bildung und Mode unter den früheren Seleuciden etwas von derartigen Philosophemen unter gebildeten Juden hängen geblieben war; obgleich ähnliche Grundsätze auch schon im Prediger Salomo vorgetragen sind. Jedenfalls konnte eine solche Denkweise im jüdischen Volke keinen breiteren Boden gewinnen; daher finden wir dieselbe zwar in den höheren Klassen verbreitet, wie denn nicht blos im hohen Rathe, sondern wiederholt auch auf dem hohenpriesterlichen Stuhle Sadducäer saßen: aber an Einfluß auf das Volk konnte sich die Partei mit der pharisäischen nicht messen, auch wäre sie mit ihrer kalten, vornehmen Sittenstrenge so wenig als jene mit ihrer gleißnerischen lohnsüchtigen Frömmigkeit im Stande gewesen, eine Wiedergeburt des israelitischen Volks herbeizuführen.

Alle tieferen religiösen und sittlichen Kräfte, so viele derselben in dem alten Volke Gottes noch übrig waren, scheinen sich in jener Zeit vielmehr in den Verein der Essener [1]) geflüchtet zu haben, dessen Erwähnung neben

1) Von den Essenern im Besondern handelt Josephus, Jüdischer Krieg, 2, 8, 2—13, Alterth. 18, 1, 5; Philo in der Schrift Quod omnis probus liber, und von den Therapeuten in der De vita contemplativa. Außerdem vgl. Ströer, Das

der jener beiden andern jüdischen Sekten wir in den ältesten Urkunden des Christenthums vielleicht nur deßwegen vermissen, weil er diesem zu nahe stand. Denn wenn es auch eine seltsame Verwechslung von Seiten des Vaters der Kirchengeschichte war, daß er den ägyptischen Zweig (oder Stamm) der Essener, die sogenannten Therapeuten, geradezu für Christen nahm [1]), so ist doch die Verwandtschaft zwischen dieser Sekte und der ältesten Christenheit in Lehren und Gebräuchen so groß, daß sie von jeher zu denken gegeben hat. Eine ähnliche Gesellschaftsverfassung mit Gütergemeinschaft und gewählten Verwaltern, Verwerfung des Eides, Hochhaltung der Armuth und der Ehelosigkeit, heilige Waschungen und Mahlzeiten finden sich auf beiden Seiten, freilich bei den Essenern mit starker ascetischer Färbung, statt des Weins z. B. bei ihren gemeinschaftlichen Mahlen nur Wasser, wie sie sich außer dem Wein auch des Fleisches enthielten und sich mit Pflanzenkost begnügten. Mehrere dieser Züge erinnern uns einerseits an den Täufer Johannes, der sich zu den Essenern nur wie im Mittelalter ein Einsiedler zu den Ordensleuten verhalten zu haben scheint; andererseits an Jakobus, den sogenannten Gerechten, den uns die ältesten christlichen Geschichtschreiber ganz wie einen essenischen Heiligen schildern [2]), und mit dem dann wieder die alte judenchristliche Sekte der Ebioniten, deren Verwandtschaft mit dem Essenismus unverkennbar ist, zusammenhängt.

In den Essenern und Therapeuten sehen wir einen Kreis von Israeliten, die sich von der hergebrachten öffentlichen Religionsübung ihres Volks unbefriedigt fanden, sich daher von dem nationalen Tempel- und Opferdienst ferne hielten, aber auch von dem verunreinigenden Verkehr mit den Menschen überhaupt sich möglichst zurückgezogen hatten. Der Zweck ihres Vereins war, die Seele von den Banden des Körpers zu lösen; dazu sollte Enthaltung von sinnlichem Genuß, strenge Ordenszucht, die nur Werke der Menschenliebe und Wohlthätigkeit dem freien Ermessen des Einzelnen überließ, Arbeit und gemeinsame Erbauung helfen. Uebrigens hatte die Gesellschaft verschiedene Zweige: neben den vier Stufen, die sich nach der Zeit des Eintritts bestimmten, unterscheidet Josephus von den Essenern der strengen Observanz, die sich der Ehe enthielten, solche, die in der Ehe lebten, und Philo von den ägyptischen Therapeuten, die ein rein contemplatives, dem Studium

---

Heiligthum und die Wahrheit, S. 355 fg.; Zeller, Die Philosophie der Griechen, III, 2, S. 583 fg., und die Abhandlung über den Zusammenhang des Essenismus mit dem Griechenthum, Theologische Jahrbücher, 1856, S. 401 fg.; Hilgenfeld, Die jüdische Apokalyptik, S. 245 fg., und die Evangelienfrage, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, S. 40 fg.; Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 19 fg.

1) Eusebius, Kirchengeschichte, II, 17.

2) Hegesippus bei Eusebius, Kirchengeschichte, II, 23, 4 fg.

und der frommen Betrachtung gewidmetes Leben führten, die paläſtiniſchen Eſſener, die ſich, ihres ordensmäßigen Zuſammenlebens unbeſchadet, mit Ackerbau und Friedensgewerben beſchäftigten, mithin bei mehrerer Berührung mit dem gemeinen bürgerlichen Leben beſonders geeignet waren, die religiöſen Grundſätze der Geſellſchaft auch über den abgeſchloſſenen Kreis des Ordens hinaus zu verbreiten.

Fragen wir, woher dem Judenthum eine ſolche, ſeiner ganzen ſonſtigen Art fremde Richtung gekommen ſein möge, ſo bietet zwar für die Flucht des Eſſeners aus der Welt die Noth der Zeit einen Erklärungsgrund, zu der eſſeniſchen Asceſe das jüdiſche Naſiräerweſen und die Enthaltungen ſpäterer Propheten einigermaßen ein Seitenſtück; aber eine Reihe anderer Züge ihrer Denk- und Lebensweiſe, wie vor Allem die auf jüdiſchem Standpunkte ſogar bedenkliche Verehrung der Sonne als des Abbildes vom höchſten Lichte, der Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie, worin ihre Asceſe wurzelte, die Betrachtung des Körpers als eines Kerkers der Seele, im Zuſammenhang mit dem Glauben an eine Präexiſtenz der letztern, dieſe und andere Züge weiſen augenſcheinlich über das Gebiet des Judenthums hinaus. Und hier leitet uns dann das Ordensartige in der Verfaſſung des Vereins, die Probejahre, die der Aufzunehmende durchzumachen hatte, die Ehrfurcht vor den Obern, die Verpflichtung zum Stillſchweigen über die Geheimniſſe des Ordens, die er über ſich nahm, die Verwerfung blutiger Opfer, die Enthaltung von Fleiſch und Wein, Alles dieſes leitet uns auf die Neupythagoreer jener Zeit, eine aus der Vermiſchung orphiſch-pythagoriſcher Ueberlieferungen mit platoniſcher und ſtoiſcher Speculation entſtandene Schule, bei der wir alle dieſe Züge, theils als Sagen von ihrem Stifter und dem von ihm begründeten Bunde, theils als wirkliche Eigenthümlichkeiten der ſogenannten pythagoriſchen Lebensweiſe finden, mit welcher Joſephus die der Eſſener ausdrücklich gleichſtellt. Wie dieſe unter Griechen erwachſene Geiſtesrichtung zu den Juden gekommen, hilft uns der ſchon erwähnte Umſtand erklären, daß ſich offenbar dieſelbe Sekte bei den ägyptiſchen Juden unter dem Namen der Therapeuten wiederfindet. Denn hier, beſonders wenn wir erfahren, daß die Therapeuten hauptſächlich in der Umgegend von Alexandrien ihre Wohnſitze hatten, erklärt ſich die Berührung und Verſchmelzung des Jüdiſchen mit dem Griechiſchen von ſelbſt, und bei dem vielfachen Verkehr, der zwiſchen der Judenſchaft in Aegypten und der des Mutterlandes ſtattfand, konnte ſich die Sekte leicht auch in das letztere verpflanzen; wenn wir nicht lieber annehmen wollen, ſchon in der Zeit der Bildungsmiſchung unter den Seleuciden habe auch das orphiſch-pythagoriſche Weſen in Paläſtina Anklang gefunden, und dieſe Richtung durch die ſpätere Berührung mit den ägyptiſchen Therapeuten ſich nur verſtärkt und weiter entwickelt.

Eine verwandte Denkart hatte ſich in den zwei letzten Jahrhunderten vor Chriſti Geburt auch außerhalb des Ordens unter den alexandriniſchen

Juden ausgebildet; wie denn gerade der Mann, der den Gipfel dieser Richtung bezeichnet, der Jude Philo, einer unserer Hauptgewährsmänner für die Kenntniß jenes Ordens ist. Von dem mosaischen Gottesdienst hatten sich diese philosophirenden Juden in Alexandrien zwar nicht losgesagt, und die heiligen Schriften ihrer Volksgenossen, namentlich die Bücher Mosis, standen bei ihnen in hohen Ehren; aber wie die Essener wußten sie dieselben mittelst einer allegorischen Auslegung auf die Seite ihrer vielfach abweichenden Meinungen hinüberzuziehen. Diese Abweichungen betreffen vorzugsweise den Gottesbegriff, insofern an dem Menschenartigen in der Art, wie das Alte Testament von Gott redet, der Hand, dem Sprechen, dem Zorne, der Reue, dem Ruhen und Niedersteigen Gottes Anstoß genommen, das göttliche Wesen über alle endliche Bestimmtheit hinausgehoben und in ein Jenseits versetzt wurde, aus welchem es nur durch niedersteigende Kräfte, durch dienende Mittelwesen, auf die Welt einwirken konnte. Wie in dieser Vorstellung die jüdische Engel- und die platonische Ideenlehre zusammenfließen, so in der vom Logos, als der wirksamen göttlichen Vernunft, in welcher sich alle jene vermittelnden Kräfte vereinigen, die jüdische Lehre vom göttlichen Geist und der göttlichen Weisheit auf der einen, und die stoische von der die Welt durchdringenden göttlichen Vernunft auf der andern Seite. Dazu kam dann die orphisch-platonische Ansicht von dem Leib als einem Kerker der Seele, womit eine abtödtende, in einer ekstatischen Anschauung Gottes gipfelnde Moral gegeben war, in deren Verwandtschaft mit der essenischen auch die Bewunderung ihren Grund hat, welche Philo den von ihm geschilderten Essenern und Therapeuten zollte.

Sehen wir nun nach, was jede dieser Richtungen, insbesondere die drei herrschenden Sekten, in Bezug auf die oben bezeichnete Aufgabe des jüdischen Volkes gefunden hatten, so war an der pharisäischen nur das Negative deutlich geworden, daß auf dem von ihr eingeschlagenen Wege Gott nicht zu finden, ein befriedigendes Verhältniß des Menschen zu ihm nicht zu erreichen war. Sofern es aber eine Seite der ursprünglichen hebräischen Religion selbst war, nämlich der äußerliche Dienst, das rituelle und ceremonielle Wesen, das der Pharisäismus, nur einseitig und abgetrennt von demjenigen, wodurch es in der althebräischen Religion ergänzt war, zu seinem Princip gemacht hatte, so konnte die religiöse Erstarrung, in welche diese Richtung das Volk hineingeführt hatte, als Beweis gelten, daß diese Seite der Religion nicht diejenige sei, in welcher das Belebende derselben liege, vielmehr diejenige, deren Ueberwuchern ihr leicht tödtlich werden könne. Auch die messianische Hoffnung, in der politischen und jüdisch particularistischen Form, wie sie von den Pharisäern aufgefaßt wurde, zeigte sich schon jetzt und mehr noch später durch die Anschürung des Fanatismus im Volke und die unseligen Aufstände, die sie immer wieder veranlaßte, der wahren Religiosität und dem Volke selbst vielmehr verderblich; wie die

Idee von Gott und Gottesdienſt, ſo mußte auch die vom Meſſias ganz anders gefaßt werden, wenn ſie der Nation und der Menſchheit zu Gute kommen ſollte.

Ueber den Sadducäismus ſind die uns aufbehaltenen Nachrichten zu dürftig, als daß wir ſeinen Beitrag zur Löſung der oben bezeichneten Aufgabe ſo beſtimmt formuliren könnten; das Negative, daß und warum der von der phariſäiſchen Partei eingeſchlagene Weg nicht der rechte ſei, ſcheint den Männern dieſer Richtung klar geweſen zu ſein; aber etwas Poſitives, das ſie an die Stelle geſetzt hätten, tritt nicht hervor, und der Nachdruck, womit ſie die menſchliche Freiheit im Gegenſatz gegen die göttliche Vorherbeſtimmung, die Selbſtgenugſamkeit der menſchlichen Tugend gegenüber von den Belohnungen eines künftigen Lebens hervorhoben, ſcheint auf ein Zurücktreten des religiöſen Intereſſes gegen das ſittliche, und damit auf einen Standpunkt hinzudeuten, der die auf demſelben Stehenden innerhalb des Judenthums nothwendig iſoliren mußte.

Wenn Philo von den Eſſenern ſagt, ſie verehren Gott nicht dadurch, daß ſie Thiere ſchlachten, ſondern dadurch, daß ſie ihre Geſinnung zu einem Gott wohlgefälligen Opfer zu machen ſtreben, ſo ſehen wir, daß ſie dem falſchen Wege des Phariſäismus gegenüber noch auf dem Boden der Religion ſelbſt einen andern einſchlugen. Freilich, wenn Joſephus ſich ſo ausdrückt, die Eſſener bringen keine Opfer, weil ſie ihre Reinigungen für vorzüglicher halten, ſo werden wir erinnert, daß es nicht die Geſinnung rein als ſolche war, die bei dieſer Sekte an die Stelle der im moſaiſchen Geſetze vorgeſchriebenen Gebräuche trat, ſondern zunächſt gleichfalls wieder äußerliche Uebungen, wie Gebet, Waſchung und Kaſteiung, religiöſe Mahle und Feſte; aber dieſe Gebräuche waren doch vor Allem auf Entſagung und Bändigung der ſinnlichen Triebe gerichtet, oder war, wie bei ihrem Sonnen- und Lichtdienſt, die Hülle des Symboliſchen ſo dünn, daß die geiſtige und ſittliche Bedeutung weit mehr als bei den materielleren moſaiſchen Cultusvorſchriften hindurchſchien. Nach dieſer Seite war alſo bei den Eſſenern dasjenige, worauf ſchon die Propheten gedrungen hatten, der Gottesdienſt durch Reinigung des Herzens und Wandels, durch Rechtſchaffenheit und Menſchenliebe, einerſeits zwar verwirklicht, andererſeits aber in zweifacher Hinſicht noch in eine unangemeſſene Form gebannt. Für's Erſte nämlich mit einer Aſceſe und einem Ceremoniell verbunden, worin ſich die Unfreiheit des ganzen Standpunktes, die Einmiſchung von Schwärmerei unter richtige Einſicht, verrieth; für's Andere in einen Geheimbund eingeſchloſſen, deſſen Grundſtock wenigſtens ſich von der Welt abſperren zu müſſen meinte, um ſeine Reinheit zu bewahren, da doch die ächte Frömmigkeit und Sittlichkeit ihre Kraft vielmehr dadurch bewähren muß, daß ſie in die Welt eingeht und deren Verhältniſſe mit ihrem Geiſte durchdringt und heiligt. Und doch war durch dieſe Haltung gleichſam nebenbei etwas Wichtiges erreicht. Indem zu den

Unreinen, von deren Berührung man sich zurückzog, alle nicht zum Bunde Gehörigen, mithin auch die gewöhnlichen Juden, gerechnet wurden, so waren also diese dafür erklärt, nicht für sich schon das wahre Volk Gottes zu sein, sondern erst, wenn sie noch einen weitern Schritt zu ihrer Reinigung machten; der Kreis war zunächst zwar enger gezogen als vorher, denn von Zulassung nichtjüdischer Mitglieder in den Essenerbund hat man keine Spur, aber doch zugleich dem jüdischen Nationalstolz einen Schlag versetzt, der die Ueberwindung des Particularismus von ferne vorbereiten half.

29.

Der Entwicklungsgang der griechisch-römischen Bildung.

Daß der religiösen Bestimmung des jüdischen Volks gegenüber die ganze Eigenthümlichkeit des griechischen [1]) auf die Herausbildung des wahrhaft Menschlichen angelegt war, bedarf im Allgemeinen nicht erst eines Nachweises, da es in Staat und Sitte, in Poesie und bildender Kunst dieses Volkes als anerkannte Thatsache vor Augen liegt. An seiner Religion aber zeigt es sich in der Menschenähnlichkeit der griechischen Götter. Daß der Inder, der Assyrer, der Aegypter, seine Götterwesen nicht in reiner Menschengestalt bildete, hatte nicht blos in Mangel an Kunstfertigkeit und Geschmack, sondern vor Allem darin seinen Grund, daß diese Völker ihre Götter auch nicht rein menschlich dachten. Ob der Hellene seine Gottheiten zum Theil von auswärts, oder von inländischen Vorfahren erhalten habe: die eigenthümliche Veränderung, die er als Hellene mit denselben vornahm, ist allemal die, daß er ihre ursprüngliche Naturbedeutung in eine Beziehung auf das menschliche Leben umwandelte, sie aus Symbolen kosmischer Mächte zu Urbildern menschlicher Gemüthskräfte und Lebenseinrichtungen machte, und im Verhältniß damit auch ihre äußere Gestalt immer vollkommener dem Menschlichen aneignete.

Nun steht zwar eine Frömmigkeit, welche die menschlichen Götterideale eines Apollon, einer Athene, eines Zeus producirte, unstreitig höher als diejenige, welche ihre Götterwesen äußerlich noch nicht von der Thiergestalt, innerlich nicht von der wilden, zeugenden oder zerstörenden Naturgewalt losgemacht hatte; aber das Menschliche der griechischen Götter hatte, entsprechend ihrer ursprünglichen Naturbedeutung wie dem Stande der Volksbildung um die Zeit, in welche die Gestaltung dieser Vorstellungen fiel, neben seiner sittlichen auch noch eine so stark ausgeprägte sinnliche Seite,

1) Zum Folgenden vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen (zweite Auflage, 1856 fg.). Derselbe, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen (1862).

daß, ſobald die ſittlichen Begriffe ſich läuterten, ein Anſtoß an den Gräueln eines Kronos, den Ehebrüchen eines Zeus, den Diebſtählen eines Hermes u. ſ. f. nicht ausbleiben konnte. Daher ſuchten Dichter dieſer ſpäteren Zeit, wie Pindar, ihnen anſtößige Mythen in's Sittliche umzubilden; noch entſchiedener aber wieſen ſchon frühzeitig einzelne Philoſophen, vor Allen der Stifter der eleatiſchen Schule, Xenophanes, die unwürdigen und überhaupt die menſchenartigen Vorſtellungen von den Göttern, wie Homer und Heſiod ſie an die Hand gaben, zurück, und Plato hat bekanntlich von dieſem Geſichtspunkt aus den Homer geradezu aus ſeinem idealen Staate verbannt. Doch auch abgeſehen von dieſem ſittlichen Anſtoß wurde bald ſchon die Vielheit der Götter als unverträglich mit dem Begriffe des göttlichen Weſens erkannt, das als das Vollkommenſte und als die oberſte Urſache von Allem nur Eines ſein könne; und ſo ſehen wir unter gebildeten Griechen den Polytheismus immer mehr von der monotheiſtiſchen Vorſtellung verdrängt, oder doch mit derſelben durch ſtrengere Unterordnung der einzelnen Götterweſen unter den Einen oberſten Gott ausgeglichen. So erhob ſich in dieſem Stücke der Grieche allmählig zu dem Standpunkte, auf welchem der Hebräer von Hauſe aus ſtand, und inſofern der erſtere ſeine Vorſtellung von dem Einen Gott auf philoſophiſchem Wege gefunden hatte, konnte dieſelbe bei ihrer ſpäteren Berührung mit dem jüdiſchen Monotheismus dieſem nun überdieß zur Läuterung von manchem allzu menſchenähnlichen Zuge dienen, der demſelben in den Schriften des Alten Teſtaments noch anklebte.

Daneben aber bildete der Grieche ſeine Vorſtellungen von dem Menſchen, ſeinem Weſen und ſeinen Pflichten, weit über jene homeriſchen Götterideale hinaus in einer Weiſe fort, wie dieß auf jüdiſchem Boden nie möglich geweſen wäre. „Von dem hebräiſchen Supranaturalismus", ſagt Welcker [1]), „hätte die Humanität nie ausgehen können; denn je ernſter und erhabener jener gefaßt wird, um ſo mehr muß die Auctorität und das Geſetz des Einen Gottes und Herrn die menſchliche gottbewußte Freiheit niederhalten, aus welcher alle Kraft und Freudigkeit zum Beſten und Edelſten fließt." Gerade weil das Göttliche dem Griechen nicht in der Geſtalt eines gebietenden Geſetzes gegenübertrat, mußte er ſich ſelbſt Geſetz werden; weil er nicht, wie der Jude, ſein Leben Schritt für Schritt durch religiöſe Satzung geordnet ſah, mußte er nach einer ſittlichen Norm im eigenen Innern ſuchen. Daß dieß eine ſchwierige Aufgabe war, der Weg zu ihrer Löſung über gefährliche Stellen hinführte, ſehen wir an der Sittenverderbniß, die bald nach der ſchönſten Blüthezeit über das griechiſche Volk hereinbrach, an der Willkür, mit welcher die gleichzeitigen Sophiſten alle ſittlichen Begriffe durcheinander warfen. Ihnen galt nach dem Ausſpruch des Prota-

1) Griechiſche Götterlehre, I, 249.

gerade der Mensch als das Maß aller Dinge; nichts sei etwas, also auch nichts gut oder schlecht von Natur, sondern nur durch willkürliche menschliche Satzung, an die sich der Einzelne nicht zu binden habe, sondern, wie schon die Urheber jener Satzungen sie zu ihrem eigenen Vortheil festgestellt haben, so stehe nun auch dem Einzelnen frei, gut zu heißen und als solches in Ausübung zu bringen, was ihm angenehm oder nützlich sei. Die Kunst, solches Handeln dialektisch zu rechtfertigen, an allem Bestehenden in Religion und Sitte zu rütteln, „die schwächere Sache zur stärkern", d. h. aus Unrecht Recht zu machen, wurde von den Sophisten gelehrt und verbreitet, damit aber freilich nur in eine methodische Form gebracht, was alle Welt um sie her praktisch ausübte.

Wie sich dieser sittlichen Auflösung im Hellenenvolke und der sophistischen Beschönigung derselben Sokrates entgegenstellte, ist bekannt. Er konnte nicht, wie ein hebräischer Prophet, auf ein geschriebenes göttliches Gesetz verweisen, was auch bei seinen zum religiösen Zweifel längst angeregten Volksgenossen nichts geholfen haben würde; er blieb also, gleich den Gegnern, die er bekämpfen wollte, bei dem Menschen stehen, auch ihm war in gewissem Sinne der Mensch das Maß aller Dinge; aber nicht der Mensch, sofern er seinem Belieben folgt oder der Lust nachgeht, sondern sofern er sich selbst mit Ernst zu erkennen sucht und sich über das, was zu seiner wahren Glückseligkeit dient, durch regelrechtes Denken zu verständigen strebt. Wer aus solchem wahren Wissen heraus handelt, wird allemal gut handeln, und dieses Guthandeln wird den Menschen allemal glücklich machen: das war der kurze Inbegriff der Moral des Sokrates, zu deren Begründung er keiner göttlichen Gebote bedurfte; obgleich er auch von dem Wesen Gottes im Sinne der angedeuteten Vermittlung des nationalen Polytheismus mit einem vernünftigen Monotheismus sehr reine Begriffe vorgetragen hat. Daß Sokrates diese Lehren nicht schulmäßig in abgeschlossenem Kreise, sondern volksthümlich und gleichsam gesellig vortrug; daß er ferner, was er lehrte, zugleich im eigenen Leben als hohes Muster darstellte; daß er endlich der Märtyrer seiner Ueberzeugungen, seiner von der Masse seiner Mitbürger mißverstandenen Bemühungen um ihre geistige und sittliche Hebung wurde, gibt ihm eine Aehnlichkeit mit Christus, die von jeher aufgefallen ist: in der That ist bei aller tiefen Verschiedenheit, welche der Gegensatz der beiderseitigen Volks- und Religionsarten begründet, im ganzen vorchristlichen Alterthum, das hebräische nicht ausgenommen, keine Gestalt zu finden, die mehr Verwandtschaft mit Christus hätte, als die des Sokrates.

Nach ihm hat kein Grieche für die Heranhebung der hellenischen Bildung auf eine Stufe, wo sie sich mit der hebräischen Religion berühren konnte, mithin für die Vorbereitung des Christenthums, mehr gethan als sein Schüler Plato. Das Wahre an den Dingen waren ihm nur die Ideen, d. h. ihre allgemeinen Begriffe, die er aber nicht als bloße Vorstellungen im menschlichen

Geiſte, ſondern als wirkliche überſinnliche Exiſtenzen betrachtete. Die höchſte Idee iſt die des Guten, dieſe aber von Gott ſelbſt nicht verſchieden; und wenn nun Plato die Ideen auch Götter nennt, ſo ſieht man, wie hierin die Möglichkeit einer Ausgleichung ſeiner Philoſophie einerſeits mit dem Polytheismus ſeines Volks, andererſeits mit dem jüdiſchen Monotheismus lag, ſofern die Ideen, wie dort als Untergötter oder Dämonen, ſo hier als Engel genommen und der oberſten Idee als dem Einen Gott untergeordnet werden konnten. Wenn Plato die Entſtehung der Erſcheinungswelt aus einer Miſchung der Vernunft mit dem Vernunftloſen, aus dem Eingehen der Ideen in ihr Gegentheil (das man hernach Materie genannt, er ſelbſt jedoch mehr nur negativ als das Nichtſeiende, Form- und Beſtimmungsloſe bezeichnet hat) erklärt; wenn er im Zuſammenhang damit in der Sprache der Myſterien den menſchlichen Leib als Feſſel und Kerker der Seele, worein ſie aus einem frühern körperloſen Zuſtande des reinen Anſchauens der Ideen herabgeſunken, und als die Aufgabe der Philoſophie die möglichſte Löſung der Seele vom Körper faßt, ſo erkennt man hierin zwar zunächſt die Anknüpfungspunkte für die Anſichten der Eſſener und für jene gnoſtiſchen Speculationen, wie ſie frühzeitig in der chriſtlichen Kirche hervorgetreten ſind; aber der ganze Standpunkt, nicht das Sichtbare, ſondern das Unſichtbare als das wahrhaft Seiende, nicht dieſes, ſondern das künftige Leben als das wahre Leben zu betrachten, hat mit dem des Chriſtenthums ſelbſt ſo viel Verwandtſchaft, daß wir auch hierin eine Vorbereitung deſſelben, oder der Menſchheit für daſſelbe von griechiſcher Seite her erkennen müſſen. Wenn endlich Plato nicht blos wie Sokrates die Tugend als das einzig richtige Mittel zur Glückſeligkeit betrachtet, ſondern die Glückſeligkeit eben in die Tugend ſelbſt, als die rechte Beſchaffenheit, Harmonie und Geſundheit der Seele ſetzt, und damit die Tugend, ſofern ſie ihren Lohn in ſich ſelber trägt, von allen unreinen Beweggründen, auch von der Rückſicht auf jenſeitige Vergeltung, die er übrigens gleichwohl mit Nachdruck lehrt, unabhängig macht, ſo hat er damit den Tugendbegriff um ſo viel über die Höhe des chriſtlichen hinausgehoben, als dieß der ächte Philoſoph dem volksthümlichen religiöſen Standpunkte gegenüber ſoll, und nur die edelſten der chriſtlichen Kirchenlehrer ſind ihm hierin nahe gekommen.

Während hierauf Ariſtoteles im Weſentlichen zwar dem hohen Begriffe Plato's von dem ſittlichen Strebziele des Menſchen getreu blieb, nur daß er, ſeiner Richtung auf die Erfahrung gemäß, auch auf die äußern Güter und Uebel als mögliche Förderniſſe oder Hemmniſſe der ſittlichen Thätigkeit mehr Rückſicht nahm, hat die ſtoiſche Schule zum Theil eben im Gegenſatz zu der läßlichern Denkart der von Ariſtoteles begründeten peripatetiſchen die Selbſtgenugſamkeit der Tugend, ihre Fähigkeit, den Menſchen für ſich ſchon zu beglücken, die Werthloſigkeit alles Andern außer ihr, zum Grundthema ihrer Sittenlehre gemacht. Als ein Gut iſt nach ſtoiſcher Lehre einzig die

Tugend, als ein Uebel einzig die Schlechtigkeit zu betrachten; alle andern Dinge, wie eingreifend ihr Einfluß auf die menschlichen Zustände auch sein mag, fallen doch unter die Rubrik des Gleichgültigen; Gesundheit und Krankheit, Reichthum und Armuth, ja Leben und Tod selbst sind für sich weder Güter noch Uebel, sondern lediglich indifferente Stoffe, die der Mensch ebenso zum Guten wie zum Schlechten verwenden kann. Die Verwandtschaft mit dem spätern christlichen Standpunkt und seiner Gleichgültigkeit gegen äußere Zustände ist hier nicht zu verkennen; und wenn die stoische Philosophie ihren Weisen als den vollkommenen, schlechthin bedürfnißlosen und göttergleichen, auf eine Höhe stellt, die mit der christlichen Demuth unverträglich scheint, so wird diese Ueberhebung doch wieder ausgeglichen, wenn der Vorzug des Weisen eben nur darein gelegt wird, daß er sich dem Gesetze des Weltganzen gemäß macht, der allgemeinen Weltvernunft sich anbequemt; und die Ergebung in das Schicksal als die göttliche Führung, die Unterordnung des eigenen Willens unter den Willen der Gottheit, wird von den Stoikern in einer Weise gepredigt, die sogar an Aussprüche Christi erinnert.

Noch in einer andern Hinsicht hat der Stoicismus dem Christenthum vorgearbeitet. Particularistisch, auf das eigene Volk beschränkt, war im Alterthum, der Vereinzelung der Nationen vor dem Aufkommen der großen Weltreiche gemäß, nicht bloß die Denkart der Juden, sondern ebenso die der Griechen und Römer. Wie dem Juden nur die Nachkommen Abraham's als das Volk Gottes, so erschien dem Griechen nur der Hellene als der wahre, vollberechtigte Mensch, und er gab sich zum Barbaren dieselbe ausschließende Stellung, wie der Jude zu den Heidenvölkern. Selbst Philosophen wie Plato und Aristoteles hatten sich von diesem nationalen Vorurtheil noch nicht ganz losgemacht; erst die Stoiker zogen aus der Gemeinsamkeit der vernünftigen Anlage in allen Menschen die Folgerung der wesentlichen Gleichheit und Zusammengehörigkeit aller. Die Stoiker zuerst betrachteten alle Menschen als Bürger eines großen Staates, zu dem sich alle einzelnen Staaten nur wie die Häuser zu dem Ganzen der Stadt verhalten, als eine Heerde unter dem gemeinsamen Gesetze der Vernunft; die Idee des Kosmopolitismus ist, als eine der schönsten Früchte der Wirksamkeit des großen Alexander, zuerst in der Stoa aufgegangen; ja ein Stoiker hat zuerst das Wort gesprochen, daß alle Menschen Brüder sind, sofern sie alle Gott zum Vater haben. Was den Gottesbegriff anlangt, so haben die Stoiker die Vermittlung der volksthümlichen Vielgötterei mit dem philosophischen Monotheismus auf dem Boden pantheistischer Weltanschauung in der Art weiter geführt, daß sie Zeus als den allgemeinen Weltgeist, das Eine Urwesen, die übrigen Götter als Theile und Erscheinungsformen desselben faßten; wobei sie in dem Begriff des Logos, wie sie die allgemeine Vernunft als bildende Naturkraft bezeichneten, eine Vorstellung zubereiteten, die später für die dog-

matiſche Begründung des Chriſtenthums die höchſte Wichtigkeit gewinnen ſollte. Zugleich haben die Stoiker durch die allegoriſche Auslegung, welche ſie, um aus den Göttern und Göttergeſchichten der griechiſchen Mythologie naturphiloſophiſche Ideen herauszudeuten, auf Homer und Heſiod in Anwendung brachten, den alexandriniſchen Juden und weiterhin den Chriſten den Weg gezeigt, dem alten und bald auch dem Neuen Teſtament, wo der Wortſinn nicht mehr behagte, beliebig einen andern unterzuſchieben.

Soweit eine Lehre, welche das höchſte Gut in die Luſt ſetzt und den Göttern jede Einwirkung auf die Welt und die Menſchen entzieht, von der Linie geiſtiger Entwicklungen abzuliegen ſcheint, die das Chriſtenthum vorbereiten halfen, ſo fehlen doch auch dem Epikureismus dahin einſchlagende Züge nicht ganz. Für's Erſte, wie es namentlich in der Philoſophie wahr iſt, daß entgegengeſetzte Richtungen bei folgerechter Durchbildung ſich berühren, ſo liegt das höchſte Gut des Epikureers von dem des Stoikers nicht ſo weit ab, als es auf den erſten Anblick ſcheinen mag. Denn unter der Luſt, in welche er das höchſte Gut ſetzt, verſteht er ja nicht den einzelnen ſinnlichen Genuß, ſondern eine bleibende ruhige Faſſung des Gemüths, welche die Verzichtleiſtung auf manchen flüchtigen Genuß, die Uebernahme manches vorübergehenden Schmerzes verlangt; und dieſe epikureiſche Gemüthsruhe iſt mit der ſtoiſchen Unerſchütterlichkeit nahe verwandt. Zwar iſt dem Epikureer die Tugend nie an und für ſich Zweck, ſondern immer nur Mittel für den Zweck der von ihr verſchiedenen Glückſeligkeit; aber als Mittel dazu iſt ſie ihm ſo unentbehrlich und ſo ausreichend, daß er ſich weder Tugend ohne Glückſeligkeit, noch dieſe ohne jene zu denken weiß. Und wenn ſich die Epikureer zu den äußern Lebensgütern auch nicht ſo ſpröde wie die Stoiker verhielten, ſo wieſen ſie doch darauf hin, wie einfach des Menſchen wahre Bedürfniſſe, und wie wohlgethan es ſei, ſich auf dieſe zu beſchränken; wie umgekehrt auch Schmerz und Unglück durch Einſicht und Faſſung ſich überwinden laſſen. Kamen hierin die Epikureer durch ihr leidentliches Verhalten nahezu auf denſelben Punkt wie die Stoiker durch ihr thätiges, ſo verhielten ſie ſich zu dieſen geradezu ergänzend in denjenigen Stücken, wo die ſtoiſche Strenge zur Härte und Unempfindlichkeit wurde. Während die Stoa von Mitleid und Nachſicht nichts wiſſen wollte, wurde von Epikur Erbarmen und Verſöhnlichkeit empfohlen, und der epikureiſche Grundſatz, Gutes thun ſei angenehmer als ſich Gutes thun laſſen, klingt geradezu an den Ausſpruch Jeſu: Geben iſt ſeliger als Nehmen, an.

Wenn aus dem Gegenſatz und Kampf dieſer griechiſchen Philoſophenſchulen, von denen die eine in der Regel verneinte, was die andere behauptete, die eine widerlegen, was die andere beweiſen zu können glaubte, ſich zuletzt ein Zweifel an aller erkennbaren und erweislichen Wahrheit, der philoſophiſche und wohl auch praktiſche Scepticismus entwickelte, ſo ſcheint hierin zunächſt eine noch weitere Entfernung von dem religiöſen Volksglauben

zu liegen, als überhaupt schon in der Hinwendung zur Philosophie lag; und dennoch konnte dieses Brechen der letzten Stütze, die das menschliche Bewußtsein in der Philosophie suchte, dasselbe auch wieder empfänglicher für eine neue vermeintliche Offenbarung des Göttlichen machen. Das Ueberhandnehmen des Aberglaubens, das Flüchten zu geheimen Weihen und neuen Culten, die den Menschen in unmittelbare Berührung mit der Gottheit setzen sollten, wie es um die Zeit der Entstehung des Christenthums selbst unter den gebildetern Klassen der griechisch-römischen Welt zu bemerken ist, war nicht blos das Ergebniß davon, daß die alten Religionen, sondern auch davon, daß die vorhandenen philosophischen Systeme dem Menschen die gesuchte Befriedigung nicht mehr gewährten. Es ist bekannt wie aus diesem unbefriedigten Bedürfniß im dritten Jahrhundert n. Chr. die sogenannte neuplatonische Philosophie hervorging; aber schon im letzten Jahrhundert v. Chr. bemerken wir einen Vorläufer dieser Richtung in demselben Neupythagoreismus, dem wir oben einen Einfluß auf die Ausbildung der therapeutisch-essenischen Sekte unter den Juden zugeschrieben haben. Lag nun aber ein solches Bedürfniß nach einer neuen Berührung mit dem Göttlichen, einer neuen Verbindung zwischen Himmel und Erde, im Geiste jener Zeit, und wurde es unter Juden wie unter Heiden empfunden: so stellt sich auch das Christenthum in die Reihe der Versuche, demselben abzuhelfen, und erklärt sich der Anklang, den es fand, daraus, daß es demselben auf ursprünglichere und volksthümlichere Weise abzuhelfen wußte, als die künstlich ersonnenen Systeme des Neupythagoreismus und Neuplatonismus, oder die Geheimbünde der Therapeuten und Essener.

Wollen wir Demjenigen gegenüber, was die Griechen zur Vorbereitung des Christenthums geleistet haben, nun auch den Beitrag bezeichnen, den das römische Volk dazu geliefert hat, so können wir diesen auf zwei Punkte zurückführen. Der erste ist die Einheit eines großen Weltreichs, in welche sie eben in dem Jahrhundert vor Christi Geburt alle namhaften Völker der alten Welt zusammengefaßt hatten. Alexander war ihnen hierin vorangegangen; aber sein Reich, dem überdieß das eigentliche Abendland fehlte, war nicht als Einheit beisammen geblieben, sondern in mehrere Stücke, zwischen denen der blutige Streit nie ganz ruhte, auseinander gefallen. Die Idee des Weltbürgerthums, die Betrachtung des Menschen als Menschen, nicht mehr blos als Griechen, Juden u. s. f. konnte erst im römischen Weltreich tiefere Wurzeln schlagen; ebenso mußten sich in dieser großen Völkergemeinschaft die vielen einzelnen Stamm- und Völkergottheiten erst sammeln und mischen, ehe sie sich in die Vorstellung eines höchsten und bald einzigen Gottes, die Volksreligionen in eine Weltreligion, auflösen konnten. Mit dieser Veränderung hing aber die Vergeistigung der Religion unmittelbar zusammen. Der Eine Gott konnte kein sinnlicher mehr sein, und für den Gott aller Völker waren die Gebräuche nicht mehr passend, durch welche dieses oder jenes Volk seinen Gott zu ehren

gewohnt geweſen war. Daß, einmal entſtanden, das Chriſtenthum vermöge der engeren Verbindung, welche die römiſche Herrſchaft durch Ausgleichung der Bildung und der Einrichtungen, wie durch Erleichterung des Verkehrs zwiſchen den einzelnen Völkern und Ländern hergeſtellt hatte, ſich ſchnell und ungehemmt verbreiten konnte, iſt nur eine äußere Zugabe zu dem Vorigen. Die Kehrſeite dieſer Einheit aber iſt die Vernichtung des Glücks und Behagens, das jedes einzelne dieſer Völker früher in ſeiner Selbſtſtändigkeit, im Leben nach eigenen Geſetzen und altem Herkommen genoſſen hatte, der Druck, womit das fremde Joch auf ihnen laſtete, die vielfachen Mißhandlungen, die ſie in der ſpäteren Zeit der römiſchen Republik, insbeſondere während der Bürgerkriege, hatten über ſich ergehen laſſen müſſen. Indem hiedurch den Menſchen das dieſſeitige Leben verbittert wurde, und der römiſchen Uebermacht gegenüber zuletzt an aller natürlichen Abhülfe verzweifelt werden mußte, wurden die Gemüther auf das Jenſeits, die Erwartungen auf eine Wunderhülfe hingerichtet, wie die jüdiſche Meſſiashoffen ſie hoffen ließ, das Chriſtenthum in vergeiſtigter Weiſe ſie gewährte.

Der andere Punkt, den wir als römiſchen Beitrag zur Anbahnung des Chriſtenthums betrachten dürfen, iſt der praktiſche Sinn des römiſchen Volks. Hatten ſchon die ſpätern griechiſchen Philoſophenſchulen, wie die ſtoiſche und epikureiſche, ſich mit Vorliebe der Sittenlehre zugewendet, ſo wurde unter den Händen der Römer, die für bloße Speculation, überhaupt für ſchulmäßiges Philoſophiren, wenig Sinn hatten, die Philoſophie vollends praktiſch und populär. Und indem ſich bei der populären Faſſung die Gegenſätze der verſchiedenen Syſteme und Schulen abſtumpften, ſo bildete ſich unter den Römern hauptſächlich jener Eklekticismus aus, als deſſen namhafteſter Vertreter Cicero aller Welt ebenſo bekannt, als in ſeinem Verdienſt und ſeiner culturgeſchichtlichen Bedeutung neuerlich verkannt iſt. Auch Seneca iſt, obwohl auf ſtoiſchem Boden, von dieſem Eklekticismus nicht unberührt, und bei beiden finden ſich über den Einen Gott und das dem Menſchen eingepflanzte Bewußtſein von ihm, wie über den Menſchen, ſeine gottverwandte Natur, deren Verderbniß und Wiederherſtellung, Gedanken und Ausſprüche, deren Reinheit uns überraſcht, und deren Aehnlichkeit mit den Lehren des Chriſtenthums, namentlich bei Seneca, zu der Sage einer Verbindung deſſelben mit dem Apoſtel Paulus Veranlaſſung gegeben hat; während ſie doch nur beweiſt, wie Alles von allen Seiten in jener Zeit nach dem Punkte hindrängte, auf dem wir ſofort das Chriſtenthum hervortreten ſehen.

30.

Der Täufer.

Wenn wir nach dieſen vorbereitenden Betrachtungen der Perſon Desjenigen näher zu treten ſuchen, dem es vorbehalten war, das Wort auszuſprechen, das die Räthſel der ringenden Zeit löſen ſollte, ſo kommen wir auf halbem Wege an dem Täufer Johannes vorüber, den das Neue Teſtament einerſeits als den Vorläufer Jeſu, andererſeits als mehr denn einen Propheten (Matth. 11, 9), d. h. als diejenige Perſönlichkeit darſtellt, in der ſich das Beſte, was das Judenthum in ſeiner bisherigen Entfaltung errungen hatte, zuſammenfaßte. Und wenn wir oben ſagten, alle tiefern religiöſen und ſittlichen Kräfte, die in dem alten Volke Gottes noch übrig waren, ſcheinen ſich in der letzten Zeit vor Chriſto in den Eſſenerorden geflüchtet zu haben, ſo zeigt der Täufer Johannes ſo viele Verwandtſchaft mit dem, was wir von der Eigenthümlichkeit dieſes Ordens wiſſen, daß man ſich immer wieder verſucht finden muß, Beide zuſammen zu nehmen, und den Eſſenismus und weiterhin den Täufer als die Mittelglieder zu betrachten, mittelſt deren ſich das Chriſtenthum aus dem Judenthum entwickelt hat.

Der Täufer Johannes tritt in der Wüſte Juda auf (Matth. 3, 1), derſelben Gegend weſtwärts vom todten Meere, wo die Eſſener zahlreiche Niederlaſſungen hatten; er lebt von Heuſchrecken und wildem Honig (Matth. 3, 4), wie ſich die Eſſener mit der einfachſten Koſt begnügten; und die Waſſertaufe, die er übte, erinnert gleichfalls an die heiligen Waſchungen, auf welche die Eſſener ſo großen Werth legten. Bei dem Kleid aus Kamelhaaren und dem ledernen Gurt um ſeine Lenden (Matth. 3, 4) ſind wir zwar nicht ganz ſicher, ob nicht, nachdem es einmal unter den Chriſten üblich geworden, ihn als einen zweiten Elia zu betrachten, auch ſein Coſtüm dem dieſes alten Propheten, wie es 2 Kön. 1, 8 beſchrieben iſt, nachgebildet wurde; indeß begegnet uns auch noch ein Menſchenalter ſpäter, in der Jugendzeit des jüdiſchen Geſchichtſchreibers Joſephus, in dem Wüſteneinſiedler Bannus, der ſich gar in Baumrinde kleidete, von rohen Naturerzeugniſſen lebte und Tag und Nacht in kaltem Waſſer badete, eine ganz ähnliche und wie Johannes mit dem Eſſenismus verwandte Erſcheinung. [1]) Zwar die Erzählung von der Geburt und erſten Jugend des Täufers, wie wir ſie im Eingang des Lucas-Evangeliums finden, ſtellt ſeine aſcetiſche Lebensweiſe, ſeine Enthaltung von Wein und geiſtigen Getränken, nur in der Art gewöhnlicher jüdiſcher Naſiräergelübde dar; aber wenn ſchon ſeine

1) Joseph. Vita 2.

Taufe zur Sinnesänderung als eine von jenen Reinigungen erſcheint, von welchen Joſephus meldet, daß die Eſſener ſie für vorzüglicher gehalten haben als die geſetzlichen Opfer, ſo iſt auch ſein Spruch von den Steinen, woraus im Nothfall Gott dem Abraham Kinder erwecken könnte (Matth. 3, 9) ganz im Sinne der Eſſener, die ebenſo den Israeliten an und für ſich, ſofern er nicht die heiligenden Uebungen des Ordens auf ſich nahm, immer noch als unrein betrachteten.

Den Inhalt deſſen, was Johannes den Volkshaufen, die ſich um ihn ſammelten, an's Herz legte, faßt Matthäus (3, 2) in Einſtimmung mit den beiden andern Synoptikern in die Formel zuſammen: „Aendert euern Sinn, denn nahe iſt das Himmelreich.“ Die erſte Hälfte dieſer Mahnung iſt bei Lucas (3, 10—15) auf die verſchiedenen Stände des Volks in einer Reihe beſonderer Ermahnungen angewendet, die auf Redlichkeit und Menſchlichkeit, Milde und Mittheilſamkeit hinauslaufen; als der Hauptgegenſatz aber, gegen den ſich die Predigt des Täufers wie ſpäter die Thätigkeit Jeſu richtete, erſcheinen bei Matthäus (3, 7 fg.) die beiden herrſchenden Sekten der Phariſäer und Sadducäer. Ihr Herankommen zu ſeiner Taufe betrachtet der ſtrenge Bußprediger gleichſam als eine Liſt, durch eine blos äußere Uebung dem drohenden göttlichen Strafgericht entrinnen zu wollen; das werde aber ohne eine durch ſittliche Früchte beurkundete Aenderung der inneren Geſinnung nicht gelingen, und insbeſondere auch ihre Abkunft von Abraham, worauf ſie pochen, ſie nicht das Mindeſte helfen. Daher verlangte Johannes von denen, die er taufte, ein Bekenntniß ihrer Sünden; worauf dann die Untertauchung im Fluſſe ein Sinnbild davon war, daß dieſe jetzt von Seiten Gottes vergeben, aber auch von Seiten des Menſchen abgethan ſein und nicht wiederholt werden ſollten. Hiemit iſt freilich der Standpunkt des Täufers wahrſcheinlich zu abendländiſch-rationell gefaßt, da er ohne Zweifel im Geiſte des Eſſenerordens dem Waſſer zugleich eine geheimnißvoll reinigende und entſündigende Kraft zuſchrieb.

Mit dieſen evangeliſchen Angaben ſtimmt die Beſchreibung, welche Joſephus von der Wirkſamkeit des Johannes macht, wenn ſie auch, weil auf griechiſche und römiſche Leſer berechnet, ſehr verſchieden lautet, doch im Weſentlichen überein.[1]) Johannes ſei ein wackerer Mann geweſen, ſagt der jüdiſche Geſchichtſchreiber, und habe die Juden angewieſen, in Tugendübung, Gerechtigkeit gegen einander und Frömmigkeit gegen Gott ſich durch eine Taufe zu vereinigen; denn ſo werde die Abwaſchung ihm genehm erſcheinen, wenn ſie ſich derſelben nicht zur Abbitte einzelner Verfehlungen (d. h. levitiſcher Verunreinigungen) bedienten, ſondern zur Heiligung des Leibes, ſofern auch die Seele vorher ſchon durch Gerechtigkeit gereinigt ſei. Auch in dieſer Schilderung iſt deutlich, wie Johannes, während er einerſeits

1) Alterthümer 18, 5, 2.

im Einklang mit dem Eſſenismus den leviti̇ſchen Waſchungen ſeine Taufe entgegenſtellte, andererſeits ganz wie nachher Jeſus vom Aeußern auf das Innere, von der leiblichen Reinigung auf die Läuterung der Geſinnung zurückging, und vielleicht eben deßwegen an die Stelle oftmaliger, den einzelnen äußeren Beſleckungen entſprechender Abwaſchungen die einmalige Taufe als Bild der Nothwendigkeit, ein- für allemal die Geſinnung zu ändern, ſetzte.

Der Grund, warum es hohe Zeit ſei, dieſer Mahnung zur Sinnesänderung nachzukommen, iſt in der zweiten Hälfte der Formel enthalten, in welche Matthäus den Inhalt der Predigt des Johannes faßt: man ſolle den Sinn ändern, denn das Himmelreich ſei nahe gerückt. Für diejenigen nämlich, welche dieſer Mahnung entweder gar nicht, oder nur zum Schein, wie die Phariſäer, nachkamen, brachte dieſes Reich ein furchtbares Strafgericht (Matth. 3, 7. Luc. 3, 7); ſie waren ja die Spreu, welche der mit der Wurfſchaufel erſcheinende Meſſias von dem Weizen ſondern und verbrennen, der unfruchtbare Baum, den er abhauen und in's Feuer werfen ſollte (Matth. 3, 10. 12. Luc. 3, 9. 17). Schon unter den Propheten hatten einige, wie wir oben ſahen, von einer Läuterung des Volks wie im Schmelzofen, die Jehova ſelbſt oder der ihm vorangehende Bote vornehmen würde, geſprochen (Zach. 13, 9. Mal. 3, 1 fg.): da an der Glückſeligkeit der beſſern meſſianiſchen Zukunft nur Würdige Antheil haben ſollten, ſo mußten die beharrlich Unwürdigen vorher durch ein göttliches Strafgericht weggerafft werden. Die Beſſern, die ſich jetzt von Johannes mit Waſſer taufen ließen und ihre Sinnesänderung im Leben bewährten, ſollten hernach von dem Meſſias bei deſſen Erſcheinung mit dem heiligen Geiſte getauft werden (Matth. 3, 11. Marc. 1, 8. Luc. 3, 16); wie eine Ausgießung des göttlichen Geiſtes zur meſſianiſchen Zeit gleichfalls ſchon von den Propheten vorherverkündigt war (Joel 3, 1 fg.).

Von dieſer meſſianiſchen Wendung, dem zweiten Theile der Predigt des Johannes, thut Joſephus keine ausdrückliche Erwähnung; doch wenn man ſeine Art kennt, dieſe ganze, den Römern verdächtige Seite der Vorſtellungen und Beſtrebungen ſeines Volks in's Dunkel zu rücken, ſo wird man ſie zwiſchen ſeinen Zeilen dennoch wahrnehmen können. Wenn der Ausdruck, Johannes habe die Juden aufgefordert, ſich mittelſt einer Taufe zuſammenzuthun, nur unbeſtimmt auf einen Bund, eine Genoſſenſchaft hinweiſt, ſo deutet die Zuſammenrottung der Leute, von welcher Joſephus als einer Wirkung der Predigt des Johannes ſpricht, und die Furcht vor Neuerung und Abfall, die ihm zufolge den Herodes zur Hinrichtung des Täufers bewog, unverkennbar darauf, daß die Meſſiasidee, dieſe unerſchöpfliche Quelle jüdiſcher Empörungen, ſeinen Vorträgen nicht fremd war. Daß er ſelbſt ſie politiſch gefaßt hätte, liegt hierin nicht nothwendig; er konnte mißverſtanden worden ſein, wie ſpäter Jeſus mißverſtanden worden iſt; doch

ſchließt die Forderung ſittlicher Umkehr als Bedingung die Erwartung einer auch politiſchen Wiederherſtellung des Volks durch Jehova für den Fall, daß jene Bedingung erfüllt wäre, auch nicht aus.

Daß es mit der Ankunft des erwarteten Retters, aber auch Richters, nicht mehr lange anſtehen könne, dieß mochte Johannes aus den Zeichen der Zeit abzunehmen glauben; es konnte ſich ihm auch in der Weiſe der alten Propheten als göttlicher Ruf darſtellen, obwohl dieſe Wendung, welche Lucas der Sache gibt, ſammt der Regententafel, die er dabei anbringt (3, 1 fg.) dem Eingang der Weiſſagungen des Jeremia nachgebildet zu ſein ſcheint. Daß aber unter dem Meſſias, deſſen nahe Ankunft er verkündigte, der Täufer beſtimmt ſchon die Perſon Jeſu verſtanden habe, wie die Evangelien es darſtellen, iſt eine Vorausſetzung, die ſich zwar vom chriſtlichen Standpunkte aus von ſelbſt ergab, aber hiſtoriſch durch nichts begründet, vielmehr mit beſtimmten geſchichtlichen Thatſachen im Widerſpruch iſt. Erkannte er in Jeſus den Meſſias, ſo erwuchs für ihn daraus die Pflicht, ich will nicht ſagen, ſein Predigt- und Taufgeſchäft ſofort einzuſtellen, das er zur Vorbereitung der Maſſen auch fernerhin erforderlich glauben konnte, wohl aber, die von ihm Getauften auf Jeſus als den, von dem ſie weitere Belehrung anzunehmen hätten, zu verweiſen. Statt deſſen ſchickt er den ſynoptiſchen Evangelien zufolge noch aus dem Gefängniß zwei Jünger zu Jeſus, keineswegs mit der Weiſung, ſich an ihn anzuſchließen, ſondern mit einer Frage, die beweiſt, daß er über ſeine Meſſianität nichts weniger als im Reinen war (Matth. 11, 2 fg. Luc. 7, 18 fg.); und im vierten Evangelium, wo er zwar durch ſeine Reden über Jeſum einige ſeiner Jünger zum Anſchluß an dieſen veranlaßt, thut er dieß doch keineswegs mit allen, ſondern wirkt neben Jeſus als Haupt einer Schule fort (3, 23 fg.), deren Spuren wir in der That auch in den ſynoptiſchen Evangelien wie in der Apoſtelgeſchichte finden (Matth. 9, 14. Marc. 2, 18. Luc. 5, 33. Apoſtelgeſch. 18, 24 fg. 19, 1 fg.). Und dieſe Schule lebte, ſeinem Vorgang und ſeiner Anordnung gemäß, in Formen, die von denen, welche Jeſus unter ſeinen Anhängern einführte, ſehr verſchieden waren. Die Johannesjünger hatten mit den Phariſäern die Sitte häufiger Faſten gemein (Matth. 9, 14), gegen welche Jeſus, eben um des phariſäiſchen Abwegs willen, der dabei nahe lag (Matth. 6, 16), ein Bedenken hatte, und die er überdieß zu den Formen eines äußerlichen Religionsweſens rechnete, dem er ein Ende zu machen ſich berufen wußte. Dem entſprechend hatten ſich die beiden Männer ſelbſt ſchon in ihrer Lebensweiſe zu einander verhalten: Johannes hatte ebenſo durch ſein Nichteſſen und Nichttrinken, d. h. durch die aſcetiſche Strenge ſeines Wandels, wie Jeſus durch das Gegentheil, jener ebenſo durch ſeine finſtere Abſonderung, wie dieſer durch ſeinen heitern Verkehr mit Menſchen jeder Art, Anſtoß und Nachrede erregt (Matth. 11, 18 fg. Luc. 7, 33 fg.). Daß nun hier der Mann, deſſen Geſichtskreis ein um ſo viel

engerer war, der noch so tief in ascetischen Vorurtheilen steckte, denjenigen, der alle diese Vorurtheile abgeworfen hatte, als den Höhern, als den, zu dessen Ankündigung er selbst gekommen sei, anerkannt haben sollte, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit. Der Täufer erscheint, obwohl uns von einem äußern Zusammenhang mit dem Orden die Spuren fehlen, doch in seinem Thun und Lassen als ein ächter Essener; während Jesus, nachdem er das Wahre und Gute in den Vorstellungen und Bestrebungen des Essenerordens sich angeeignet hatte, alles Beengende und Beschränkende daran fallen ließ, und so dem Johannes eher wie ein aus der Art geschlagener Schüler, als wie der höhere Meister erscheinen mochte.

31.

Jesus. Seine Herkunft.

Zu diesem Johannes, wie er am untern Jordan taufte, lassen nun sämmtliche Evangelisten Jesum kommen und sich seiner Taufe unterwerfen. An dieser Stelle erst kann die Geschichte den Faden des Lebens Jesu aufgreifen, indem sie aus dem Sagengewebe seiner Kindheits- und Jugendgeschichte, dessen Fäden zu entwirren einer spätern Untersuchung vorbehalten bleibt, sich nur zwei oder drei Punkte als historisch aneignen kann.

Der erste ist, daß Jesus aus Galiläa, und zwar aus dem Städtchen Nazaret stammte. Ein Galiläer, ein Nazaretaner, heißt er sein Lebenlang (Matth. 26, 69. 71. Marc. 1, 24. 14, 67. Luc. 18, 37. Joh. 1, 46. 7, 41. 19, 20), und auch nach seinem Tode noch blieb letzteres sein stehender Beiname (Luc. 24, 19. Apostelgesch. 2, 22. 3, 6. 4, 10. 6, 14. 22, 8. 26, 9), der auch auf seine Anhänger überging (Apostelgesch. 24, 5). Wenn Matthäus und Lucas ihn in Nazaret nur erzogen sein lassen, als seinen Geburtsort aber das judäische Bethlehem angeben (Matth. 2, 1. 22 fg. Luc. 2, 4. 39. 4, 16), so zeigt die entgegengesetzte Voraussetzung über den ursprünglichen Wohnort seiner Eltern, wovon sie dabei ausgehen, daß sie hierin nicht einer geschichtlichen Kunde, sondern lediglich einem dogmatischen Schlusse aus der Prophetenstelle Mich. 5, 1 folgten.

Für's Andere hat es alle Wahrscheinlichkeit, daß Jesu Vater ein Zimmermann war, er also der niederen Klasse des Volkes angehörte. Des Zimmermanns Sohn, oder selbst auch der Zimmermann, hieß er den Evangelien zufolge bei seinen nazaretanischen Landsleuten (Matth. 13, 55. Marc. 6, 15), und daß Justin der Märtyrer [1]) der Beschäftigung mit Pflügen und Jochen, oder Wagebalken, die er ihm als solchem zuschreibt, eine alle-

1) Dial. c. Tryph. Jud. 88.

goriſche Deutung auf Gerechtigkeit und Arbeitſamkeit gibt, von der ſich im Neuen Teſtament noch keine Spur findet, reicht nicht hin, dieſen Zug als einen erdichteten erſcheinen zu laſſen. Auch die Namen beider Eltern, Joſeph und Maria, beſonders der letztere, kehren im Neuen Teſtament zu oft wieder, als daß wir in ihnen nicht ächte Ueberbleibſel hiſtoriſcher Kunde vermuthen ſollten. Aus dem Umſtande, daß in der Lebensgeſchichte Jeſu bis zum Ende, ja noch über ſeinen Tod hinaus, ſeine Mutter als lebend erſcheint (Matth. 12, 47. Joh. 19, 25. Apoſtelgeſch. 1, 14), während Joſeph nach der Kindheitsgeſchichte nirgends mehr hervortritt, ſcheint zu folgen, daß dieſer entweder frühzeitig geſtorben, oder mit des Sohnes ſpäterer Wirkſamkeit nicht einverſtanden war; wenn nicht vielmehr aus dogmatiſchen Gründen der Mann, der Jeſu wirklicher Vater nicht ſein ſollte, aus der Ueberlieferung über ihn entfernt worden iſt.

Von den übrigen Familienverhältniſſen Jeſu erfahren wir, daß er ſowohl Brüder als Schweſtern hatte (Matth. 13, 55. Marc. 6, 3). Von den Brüdern werden uns die Namen: Jakob, Joſes, Simon und Judas genannt; von den Schweſtern iſt nur geſagt, daß ſie zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jeſu noch in Nazaret wohnhaft geweſen. Der Umſtand, daß Jeſus einmal, wie ihm gemeldet wurde, ſeine Mutter und ſeine Brüder ſtehen draußen und wünſchen ihn zu ſprechen, geſagt haben ſoll: „wer ſind meine Mutter und meine Brüder?“ und mit einer Hindeutung auf ſeine Jünger hinzugeſetzt: Mutter und Brüder ſeien ihm diejenigen, die ſein Wort hören und befolgen, oder die den Willen ſeines Vaters im Himmel thun (Matth. 12, 46 fg. Marc. 3, 32 fg. Luc. 8, 19 fg.), beweiſt an und für ſich noch keine Entfremdung zwiſchen ihm und ſeiner Familie; jedenfalls ſteht Marcus allein mit der ſchroffen Wendung, als hätten die Verwandten Jeſu bei ihrem Beſuche die Abſicht gehabt, ſich ſeiner zu bemächtigen, in der Meinung, er ſei von Sinnen (3, 21). Wenn aber Johannes geradezu ſagt, auch ſeine Brüder haben nicht an ihn geglaubt (7, 5), ſo lag es zwar in der innerſten Tendenz ſeines Evangeliums, die wirklichen Brüder Jeſu als ungläubig bei Seite zu ſchaffen, um ſpäter unter dem Kreuze dem Lieblingsjünger die Stelle des wahren Sohnes der Maria, des geiſtigen Bruders Jeſu, übertragen laſſen zu können: doch würde bei der hohen Bedeutung, die bald nach dem Tode Jeſu der ſogenannte Herrnbruder Jakobus gewann, dieſer gewiß in unſern ſynoptiſchen Evangelien irgendwie ausgezeichnet worden ſein, wäre nicht notoriſch geweſen, daß er damals wenigſtens noch nicht zu dem engern Kreiſe der Anhänger Jeſu gehörte. Nach deſſen Tode hingegen erſcheinen ſeine Brüder mit den Apoſteln und ſeiner Mutter als der Kern der Gemeinde (Apoſtelgeſch. 1, 14. 1 Kor. 9, 5), und der ſchon genannte Jakobus insbeſondere als eine der drei Säulen, ja als das eigentliche Haupt der Gemeinde von Jeruſalem (Gal. 1, 19. 2, 9. 12. Vgl. Apoſtelgeſch. 15, 13. 21, 18). Die Richtung dieſes Jakobus war nach den Andeutungen des

Apoſtels Paulus die ſtreng judaiſtiſche, und in der kirchlichen Ueberlieferung lebte er, wie ſchon erwähnt, als ein vollkommener eſſeniſch-ebionitiſcher Heiliger, in ſeinem aſcetiſchen Wandel eher dem Täufer Johannes ähnlich als Jeſu. Daß er nicht deſſen wirklicher Bruder, ſondern nur ein Vetter von ihm geweſen, hat man daraus wahrſcheinlich zu machen geſucht, daß die Namen Jakobus und Joſes, welche die Nazaretaner als Namen zweier Brüder Jeſu nennen, von Matthäus anderswo (27, 56) als ſolche von zwei Söhnen einer andern Maria angegeben werden, die man dann für dieſelbe nimmt, welche Johannes (19, 25) als Schweſter der Mutter Jeſu bezeichnet. Nun wird zwar im bibliſchen Sprachgebrauche wohl auch ein bloßer Vetter Bruder genannt; daß dieß aber bei jenen Männern in Bezug auf Jeſus durchaus geſchieht, ohne daß auch nur einmal das vorausſetzlich Genauere angegeben würde, und daß ſie wiederholt gerade neben der Mutter Jeſu aufgeführt werden, läßt dieſer Vorausſetzung um ſo weniger Wahrſcheinlichkeit übrig, je mehr ſie der Entſtehung aus dogmatiſchem Vorurtheil verdächtig iſt.

Den Verfaſſern der beiden Geburtsgeſchichten bei Matthäus und Lucas waren die Brüder Jeſu auf jeden Fall nur Halbbrüder, d. h. Brüder nur von mütterlicher Seite, ſofern ſie ja bei Jeſus an die Stelle Joſeph's die Einwirkung des göttlichen Geiſtes ſetzten. Doch Alles, was ſich in den Evangelien von einer ſolchen übernatürlichen Abkunft Jeſu findet, iſt für uns hier, wo wir nur mit geſchichtlichen Größen rechnen, nicht vorhanden; aber auch das können wir nicht als eine ſolche gelten laſſen, was von ſeiner Davidiſchen Abkunft berichtet wird. Denn mit dieſer ſteht es gerade wie mit ſeiner Geburt zu Bethlehem: ſie beruht auf dem dogmatiſchen Schluß von dem, was vom Meſſias erwartet wurde, auf das, was an Jeſu, ihn als Meſſias vorausgeſetzt, zugetroffen ſein mußte; während ſie andererſeits durch den Widerſpruch der beiden Stammbäume (Matth. 1, 1 fg. Luc. 3, 23 fg.), und überdieß durch die faſt ironiſche Aeußerung Jeſu über die Vorſtellung vom Meſſias als Davidsſohn (Matth. 22, 41 fg.), hiſtoriſch zweifelhaft wird. Wenn man gemeint hat, in der Davidiſchen Abkunft Jeſu einen Umſtand zu haben, der die Entſtehung des meſſianiſchen Bewußtſeins in ihm erklärbarer mache, ſo werden wir bald finden, daß vielmehr die von der gewöhnlichen abweichende Wendung, die er der Meſſiasidee gegeben hat, ſich viel leichter erklärt, wenn er ſich leiblich nicht als Nachkommen David's wußte.

32.

Die Bildung Jeſu. Sein Verhältniß zu dem Täufer Johannes.

Ueber die Mittel zu geiſtiger Ausbildung, die Jeſu während der Jahre der Vorbereitung zu Gebote ſtanden, erfahren wir aus unſern Quellen ſoviel wie nichts. Auch Lucas mit ſeiner Erzählung von dem Auftreten des Zwölfjährigen unter den Lehrern im Tempel zu Jeruſalem (2, 41 fg.) will im Mindeſten nicht ſagen, daß er von dieſen Männern etwas gelernt, ſondern im Gegentheil, daß der junge Theodidakt ſchon ſo früh den gelehrteſten Häuptern ſeines Volks etwas zu rathen habe geben können; aber eben damit erſcheint dieſe Erzählung nur als das Ergebniß einer dogmatiſchen Vorausſetzung ohne hiſtoriſchen Werth. Auch die aus Gelegenheit derſelben gemachte Angabe, daß ſeine Eltern alljährlich zum Paſſahfeſt nach Jeruſalem gereiſt ſeien, dient nur dazu, theils jene Scene mit den Lehrern im Tempel herbeizuführen, theils im Einklang mit der ganzen Kindheitsgeſchichte bei Lucas die geſetzliche Frömmigkeit der Eltern Jeſu in's Licht zu ſtellen.

Daß in den Evangelien von einer eigentlich gelehrten Bildung, die Jeſus genoſſen, nichts verlautet, könnten wir gleichfalls aus ihrem dogmatiſchen Beſtreben ableiten, ihn als reinen Theodidakten darzuſtellen, und daher zu der Vermuthung geneigt ſein, daß er eine ſolche doch empfangen haben möge; zumal, ſelbſt wenn wir ihn in jungen Jahren an dem Handwerk ſeines Vaters betheiligt denken, ein ſolcher Betrieb nach jüdiſcher Sitte, wie wir ſie aus dem Beiſpiel des Apoſtels Paulus kennen (Apoſtelgeſch. 18, 3. 22, 3), eine gelehrte Laufbahn nicht ausſchloß. Auf der andern Seite jedoch iſt der Titel eines Rabbi oder Lehrers, den Jeſu außer ſeinen Jüngern auch Andere, und ſelbſt Schriftgelehrte, gaben, kein Beweis dafür, da man es mit jenem Titel, wenn ſich einer nur einmal thatſächlich als Lehrer Geltung verſchafft hatte, nicht ſo genau zu nehmen pflegte; in der Lehre und Lehrart Jeſu aber iſt nichts, das ſich nicht, die innere Begabung vorausgeſetzt, aus fleißigem Studium des Alten Teſtaments und dem freien, geſelligen Verkehr auch mit den Gelehrten ſeines Volks, insbeſondere mit den Angehörigen der drei herrſchenden Schulen, vollkommen erklären ließe; während umgekehrt die Urſprünglichkeit, Friſche und Abweſenheit jedes Schulgeſchmacks, der bei dem ſo geiſtvollen Heidenapoſtel doch ſo merklich iſt, eine ſelbſtſtändigere Entwicklung für Jeſum wahrſcheinlicher macht. Einer ſolchen war aber gerade ſeine galiläiſche Abkunft günſtig. Von dieſem Landſtrich wiſſen wir, daß ſeine Bevölkerung, beſonders in ſeinen nördlichen Theilen, vielfach mit Heiden gemiſcht war, weßwegen auch dieſer Theil geradezu Galiläa der Heiden hieß (Matth. 4, 15. nach Jeſ. 8, 23); und da die Provinz überdieß durch das mitten inne liegende Samarien von dem glaubensſtolzen

Judäa getrennt war, ſo blickte man hier auf die Galiläer geringſchätzig herunter und ließ ſie nicht als vollwichtige Juden gelten; aber eben dieſe Umſtände konnten der Ausbildung einer freieren religiöſen Richtung nur zu Statten kommen.

Auch die Beziehung zu dem Täufer Johannes, in welche Jeſus nach Lucas (3, 23) nicht lange vor ſeinem dreißigſten Jahre getreten zu ſein ſcheint, ſtellen die Evangeliſten nicht als eine ſolche hin, die auf ſeine Ausbildung von Einfluß geweſen wäre. Nach ihnen hatte Johannes Jeſum nur zu taufen und als den Meſſias bekannt zu machen; ja ſie wiſſen dabei von Umſtänden zu berichten, mit denen wir auf unſerm hiſtoriſchen Standpunkte nichts anfangen können, auf die wir jedoch ſpäter im Zuſammenhang einer andern Unterſuchung zurückkommen werden. Darum aber, wie neuerlich geſchehen iſt, auch die einfache Nachricht, daß Jeſus von Johannes getauft worden, als ungeſchichtlich von der Hand zu weiſen, ſcheint uns zu weit gegangen. Daraus, daß unter den Juden hundert Jahre ſpäter die Erwartung verbreitet war, Elias, dem man nach Malcachi als Vorläufer des Meſſias entgegenſah, werde dieſen durch eine Salbung in ſeine Wirkſamkeit einführen, folgt noch nicht, daß die ganze Taufgeſchichte lediglich um dieſer Erwartung willen erdichtet iſt; die Sache für ſich betrachtet aber können wir uns unmöglich bewogen finden, durch Verwerfung dieſer Angabe einen Faden abzuſchneiden, der uns das Auftreten und Wirken Jeſu aus dem vor ihm Gegebenen ableiten hilft.

Daß ſich Jeſus durch das, was er von dem Täufer hörte, zu der Wanderung an den Jordan bewogen fand, war natürlich, da auch ihm das beſtehende Religionsweſen nicht genügte, auch in ihm die Sehnſucht nach etwas Beſſerem lebendig und mächtig geworden war, und, wie wir aus ſeinem ſpäteren Wirken ſehen, der Weg der ſittlichen Umkehr, auf welchen Johannes hinwies, auch ihm der einzig richtige däuchte. Daß er ſich der Ceremonie der Untertauchung in den Fluß unterwarf, darin lag ſinnbildlich bereits das Sündenbekenntniß, das Johannes von den Täuflingen verlangte (Matth. 3, 6. Marc. 1, 5), und daß die Evangeliſten bei Jeſu der Sache eine andere Wendung geben, iſt nur die Folge eines dogmatiſchen Bedenkens und hat keine hiſtoriſche Bedeutung. Auch macht es, ſobald man nur nicht von der für jede geſchichtliche Betrachtung tödtlichen Vorſtellung von der Sündloſigkeit Jeſu ausgeht, nicht die mindeſte Schwierigkeit, da ſelbſt der beſte und reinſte Menſch ſich doch immer mancher Fehler, mancher Läſſigkeit oder Uebereilung, anzuklagen hat; überdieß mit der ſittlichen Vervollkommnung der Sinn ſelbſt für die leichteſte Unlauterkeit der ſittlichen Triebfedern, für die leiſeſte Abweichung von dem ſittlichen Ideale ſich ſchärft. Auch hat ja Jeſus dem reichen Jüngling gegenüber, der ihn mit „guter Lehrer" anredete, ausdrücklich dieſes Prädicat als ein Gott allein zukommendes von ſich gewieſen (Marc. 10, 17 fg. Luc. 18, 18 fg.).

Ein Verbleiben im Gefolge des Täufers iſt nun zwar keineswegs von Allen, die ſich von ihm taufen ließen, vorauszuſetzen, da dieſer Ceremonie ſich auch Volkshaufen unterwarfen, die nach der Wallfahrt zu dem neuen Propheten wieder in ihre bürgerlichen Verhältniſſe zurückkehrten; aber daß ein Kern von bleibenden Schülern ſich um ihn, wie ſpäter um Jeſum, ſammelte, ſehen wir aus den übereinſtimmenden Berichten der Evangelien, und es fragt ſich nun, ob wir nicht auch Jeſum eine Zeitlang im Gefolge des Täufers zu denken haben. Daß die Evangeliſten davon ſchweigen, beweiſt nichts dagegen, da ſie aus dogmatiſchen Gründen jedem Schein einer auch nur vorübergehenden Unterordnung Jeſu unter den Täufer aus dem Wege gingen; an und für ſich aber hat es alle Wahrſcheinlichkeit, daß er, den keine häuslichen und bürgerlichen Verhältniſſe banden, den nähern Umgang eines ſo bedeutenden Mannes, den ein dem ſeinigen ſo verwandtes Streben beſeelte, ſich nicht blos vorübergehend zu Nutze gemacht haben wird. Daß er von demſelben neben der gewaltigen ſittlichen Anregung, die von ihm ausging, auch für ſeinen künftigen Beruf als Volkslehrer manches lernen konnte, verſteht ſich auf dem Standpunkte menſchlich-natürlicher Betrachtung, auf dem wir hier durchaus ſtehen, von ſelbſt; daneben wird ſich aber Jeſus zugleich immer mehr auch deſſen bewußt geworden ſein, was ihm an dem Täufer minder zuſagte, des weſentlichen Unterſchieds, der, wenn auch vielleicht nicht zwiſchen ihren Zwecken, doch in Betreff der Mittel ſtattfand, durch welche jeder von ihnen dieſe Zwecke am füglichſten erreichbar glaubte.

Bezweckten beide die religiös-ſittliche Erhebung ihrer Nation, die Schaffung einer Volksgemeinde, die ſich weſentlicherer Vorzüge, als der bloßen Abkunft von Abraham rühmen könnte, und den erwarteten Meſſias unter ſich zu empfangen würdig wäre, ſo ſcheint es für's Erſte, beſonders dem Bericht des Matthäus zufolge, daß der Täufer hiezu vorzugsweiſe auf dem Wege der ſcharfen Rüge, der Drohung mit göttlichen Strafgerichten zu gelangen hoffte. Damit konnte Jeſus ſeiner ganzen Geiſtesart nach nicht einverſtanden ſein. So ſehr auch ihm, wo es am Orte war, die ſtrafende Rede zu Gebote ſtand, ſo ſagte ihm doch der Weg der Freundlichkeit und Milde mehr zu; er wußte ſich von einem andern Geiſt erfüllt, als der des Elias war, mit welchem der Täufer von den Zeitgenoſſen und von ihm ſelbſt verglichen wurde (Luc. 9, 54 fg. vgl. 1, 17. Matth. 17, 12 fg.). Damit hängt ein Anderes eng zuſammen. Der Täufer hielt, wie wir geſehen haben, zum Zwecke der Heiligung, der Erhebung des Volks aus dem ſittlichen Verderben, worein er daſſelbe verſunken ſah, allerhand äußere Kaſteiungen, wie namentlich häufiges Faſten und Enthaltung von Wein und den Freuden der Welt für erforderlich. Jeſu konnte eine ſolche Acceſe der levitiſchen Geſetzlichkeit gegenüber nur als eine andere Art die Religion zu veräußerlichen, als eine neue Gefahr, vom ſittlichen Ziele abzuirren, er-

ſcheinen; und auch die finſtere, trübe Stimmung, wie eine ſolche Askeſe ſie mit ſich bringt, konnte er dem Gedeihen des ſittlichen Lebens unmöglich förderlich erachten. Inwiefern außerdem noch die Art, wie beide Männer das letzte Ziel ihrer Ausſichten, das durch die Sinnesänderung bedingte meſſianiſche Heil, auffaßten, eine verſchiedene war, läßt ſich nicht mehr nachweiſen; daß ſich aber auch hierin die Verſchiedenheit ihres Weſens bemerkbar gemacht haben werde, hat alle Wahrſcheinlichkeit.

Die Ueberlieferung bei Matthäus (4, 12) knüpft das öffentliche Hervortreten Jeſu an die Verhaftung des Täufers; ob mit Recht, können wir freilich nicht mehr entſcheiden, doch iſt es auf keinen Fall der Widerſpruch des vierten Evangeliums, der jene Angabe wankend machen könnte. Denn wenn der Verfaſſer dieſes Evangeliums, nachdem er Jeſum bereits in Galiläa und Jeruſalem verſchiedentlich hatte auftreten laſſen, ausdrücklich bemerkt (3, 24), damals ſei Johannes noch nicht im Gefängniß geweſen, ſo mußte dieſer allerdings noch auf freiem Fuße ſein, um ſo, wie er in dieſem Evangelium nachher thut, freiwillig vor Jeſu das Gewehr ſtrecken zu können; da aber dieſes ebenſo unwahrſcheinlich, als von der ganzen Anlage des vierten Evangeliums gefordert iſt, ſo kann auch jene Angabe als keine hiſtoriſche erſcheinen. Das Gleiche gilt von der, überdieß von ihm ſelbſt alsbald wieder halb zurückgenommenen Notiz, daß Jeſus ſchon während ſeines Lebens den Taufritus von Johannes entlehnt habe (3, 22. vgl. 4, 1 fg.). Die älteren Evangeliſten laſſen ihn dieſen Gebrauch erſt nach ſeiner Auferſtehung anordnen (Matth. 28, 19. Marc. 16, 16); was die Vermuthung nahe legt, daß dieſe Aneignung des Taufgebrauchs erſt nach dem Tode Jeſu in der älteſten Gemeinde aufgekommen, aber wie ſo manches Spätere auf eine Verordnung Jeſu zurückgeführt worden ſei.

Zu der Darſtellung des Matthäus, der mit dem Zurücktreten des Täufers Jeſum, obwohl in anderer Gegend, hervortreten läßt, ſtimmt es, daß er von Anfang auch den Inhalt der Verkündigung Jeſu genau in dieſelben Worte faßt, mit denen er den Inhalt der Predigt des Johannes angegeben hatte, nämlich: „Aendert euren Sinn, denn nahe iſt das Himmelreich“ (4, 17. vgl. mit 3, 2). Beides zuſammengenommen, ſcheint es, als hätte Jeſus eben nur an die Stelle des Täufers treten wollen; insbeſondere liegt in jenen Worten ſo wenig als in den gleichen des Täufers ein Anſpruch des Redenden, ſelbſt der angekündigte Meſſias zu ſein. Auch in der folgenden Berufungsgeſchichte (Matth. 4, 18 fg.) erſcheint Jeſus nur wie ein Prophet; die allerlei Wunder, die er hernach verrichtet (Matth. 8. 9. 11) ſtellen ihn in den Augen des Volks noch nicht höher; die Dämonen ſchwatzen zwar das Geheimniß ſeiner Meſſianität aus (Matth. 8, 29), werden aber von ihm zum Stillſchweigen verwieſen (Marc. 1, 25. 34). Die Heilung eines Dämoniſchen, der zugleich blind und ſtumm iſt, und Jeſu Wandeln über den See bringt auch die Menſchen auf den Gedanken, er müſſe wohl

der Meſſias ſein (Matth. 12, 23. 14. 33); doch zur nachhaltigen Ueberzeugung kann dieß damals noch nicht geworden ſein, wenn Jeſus noch ſpäter ſeinen Jüngern die Frage vorlegen konnte, für wen die Leute und für wen ſie ſelbſt ihn halten? (Matth. 16, 13 fg.). Daß die drei erſten Evangelien dieſe Geſchichte übereinſtimmend hinter die Speiſung und vor die Verklärung ſtellen, die zwei erſten überdieß die Gegend, wo ſie vorgefallen, ſo genau als die von Cäſarea Philippi bezeichnen, daß ſie ferner bei allen die erſte Leidensverkündigung nach ſich zieht, und bald nachher der Aufbruch Jeſu aus Galiläa nach Jeruſalem erfolgt, iſt nach Baur's ſeiner Beobachtung die unverkennbare Spur einer richtigen hiſtoriſchen Erinnerung. Solange alſo galt Jeſus unter dem abergläubiſchen Volke zwar für einen Propheten, und wenn es ein übernatürlich vom Tode erweckter, wie Elias, Jeremias oder auch der kürzlich hingerichtete Täufer hätte ſein müſſen, doch immerhin nur für einen meſſianiſchen Vorläufer, nicht als der Meſſias ſelbſt; und auch die Jünger müſſen ihn, wenn doch, was Petrus auf jene Frage zur Antwort gab, Jeſum als etwas Neues überraſchte, bis dahin nicht für mehr gehalten, ja auch er ſelbſt kann ſich nicht für mehr ausgegeben haben, denn wenn er ihnen längſt geſagt hätte, er ſei der Meſſias, hätte er ſie nicht jetzt erſt fragen können, wer ſie glauben, daß er ſei? Wenn alſo Jeſus in unſern Evangelien ſchon in der Bergrede (Matth. 7, 21 fg.), der Inſtructionsrede (10, 23 fg.), ſich als den dereinſt zum Weltgericht wiederkehrenden Meſſias kund gibt, ſo müſſen dieſe Reden, und ebenſo die Fälle, wo, wie oben erwähnt, dämoniſche oder andere Menſchen ihn ſchon vorher als Meſſias anerkennen, wenn etwas Hiſtoriſches an denſelben iſt, auf jeden Fall zu früh geſtellt ſein.

Dabei fragt ſich jedoch immer noch: Hat ſich Jeſus ſelbſt erſt ſpäter für den Meſſias zu halten angefangen? oder hatte er für ſich zwar von jeher dieſe Ueberzeugung, fand aber für gut, ſeinen Jüngern und dem Volke gegenüber ſich erſt ſpäterhin dazu zu bekennen? Auf dieſe Frage kommen wir zurück, wenn wir überhaupt von dem Verhältniß handeln werden, worin ſich Jeſus zu der Meſſiasidee ſeines Volks geſetzt hat.

33.

Das religiöſe Bewußtſein Jeſu. Unmöglichkeit, es aus dem vierten Evangelium zu ermitteln.

Es iſt ein gutes Wort von Schleiermacher in ſeinen Vorleſungen über unſern Gegenſtand: nicht von den meſſianiſchen Weiſſagungen oder der Ueberzeugung aus, der Meſſias zu ſein, habe ſich das eigenthümliche Selbſtbewußtſein Jeſu entwickelt, ſondern umgekehrt von ſeinem Selbſtbewußtſein aus ſei er zu der Anſicht gekommen, daß mit den meſſianiſchen Weiſſagungen Niemand anders gemeint ſein könne, als er; das Bewußtſein, der Meſſias zu

sein, sei also seinem allgemeinen religiösen Bewußtsein gegenüber nicht das Erste, sondern das Zweite, nicht das Ursprüngliche, sondern ein Abgeleitetes gewesen. Das ist zwar, wie Alles, was sich auf die Person Christi bezieht, von Schleiermacher durchaus subjectiv und gar nicht historisch gesprochen, aber es ist doch ein sinnvolles Wort, das sich auch geschichtlich bewähren läßt.

„Einmal in seinem Leben", sagt Hase, „hat Jesus die theokratische Messiashoffnung erwägen und überwinden müssen"[1]; aber er wäre sicherlich darin stecken geblieben, setzen wir hinzu, und hätte sie nicht überwunden, wenn er nicht zu der Messiasidee, ehe er sie auf sich anwendete, eine religiöse Grundanschauung schon mitgebracht hätte, durch welche jene Idee umgebildet, ihrer sinnlich-nationalen Bestandtheile entkleidet werden mußte. Gesetzt, er wäre durch äußere Umstände, durch Abstammung, Erwartungen der Kreise, worin er geboren und erzogen war, Verhältnisse und Ereignisse seiner Jugend, schon vor der Ausbildung seines religiösen Bewußtseins auf den Gedanken gekommen, der Messias zu sein, und es wäre also die landläufige Messiasidee gewesen, an der sich sein Selbstbewußtsein entwickelte, so hätte sich dieses nur in Gemäßheit der Form gestalten können, die jene Idee unter seinen Zeitgenossen angenommen hatte, und wie wir sie während seines Lebens auch bei seinen Jüngern vorfinden: er hätte sich für denjenigen halten müssen, der das israelitische Volk wohl auch sittlich und religiös heben, schließlich und hauptsächlich aber unter Jehova's Wunderbeistand von dem Drucke der Heidenvölker erlösen, ja zum weltherrschenden Volke machen werde. Wandte er diese Idee auf sich an, ehe er ihr ein eigenthümliches religiöses Bewußtsein entgegenzustellen hatte, so kam sie so übermächtig über ihn, daß er sich ihrer schwerlich mehr erwehren konnte; finden wir sie dagegen in seinem Leben und Handeln überwunden, so wird wahrscheinlich, daß er sich erst dann innerlich mit derselben eingelassen hat, als er es vermöge der Erstarkung eines eigenthümlichen religiösen Bewußtseins in ihm mit ihr aufnehmen konnte.

Wollen wir nun erfahren, was, abgesehen von der nationalen Messiasidee, das eigenthümliche religiöse Bewußtsein Jesu gewesen ist, so werden wir nicht nur von der kirchlich hergebrachten Ansicht, sondern auch von der jetzt herrschenden theologischen Richtung vorzugsweise auf das johanneische Evangelium verwiesen, in welchem der Jünger, der an Jesu Brust gelegen, gleichsam die innersten Geheimnisse dieser Brust, die tiefsten Eröffnungen Jesu über sein eigenes Wesen und sein Verhältniß zu Gott niedergelegt habe. Dabei ging die ältere Theologie ehrlich und unbefangen zu Werke, indem sie die Sache an ihrer Spitze faßte und Alles, was Jesus im vierten Evangelium von sich als dem eingeborenen Sohn Gottes, dem Licht der Welt, dem, der

1) Leben Jesu, S. 41.

in dem Vater ist und in dem die Menschheit den Vater sieht, dem vom Himmel Stammenden und zum Himmel Zurückkehrenden aussagt, einfach daraus erklärte, was ja in demselben Evangelium theils als Lehre des Evangelisten, theils aber auch als Zeugniß Jesu von sich selbst vorliegt, daß er nämlich als das persönliche göttliche Schöpferwort von Ewigkeit her bei Gott gewesen, dann für eine Zeitlang zum Behufe der Erlösung der Menschheit Mensch geworden sei, um, wenn er diesem Zwecke genügt hätte, wieder zu Gott in den Himmel zurückzukehren (1, 1 fg. 11. 3, 13. 16. 6, 62. 8, 58. 17, 5). Hiernach wäre also das Selbstbewußtsein Jesu das eines göttlichen Wesens gewesen, das nur vorübergehend einen menschlichen Leib, vielleicht auch eine menschliche Seele angenommen, dabei aber die klare Erinnerung seines frühern Zustandes, das volle Bewußtsein seiner Göttlichkeit behalten hatte. Auch die Abhängigkeit, in der sich dieser johanneische Jesus von dem Vater wußte, wäre nicht die eines menschlichen Wesens von dem göttlichen, sondern die jenes weltschöpferischen Untergottes von dem Gott im höchsten Sinne gewesen.

Mit einem solchen Jesus, der für die altgläubige Theologie eben derjenige war, den sie brauchte, weiß nun aber die moderngläubige nichts mehr anzufangen, und sofern es doch gerade ihr Lieblingsevangelium ist, das ihr denselben am unverkennbarsten an die Hand gibt, kommt sie in Verlegenheit. „Sobald wir", sagt Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu, „das Bewußtsein einer Präexistenz in Jesu als wirkliche Erinnerung gelten lassen, so hört das eigentlich menschliche Bewußtsein in ihm auf." Also dürfe, was Jesus im johanneischen Evangelium in diesem Sinne spreche, nur uneigentlich genommen werden; es liege nicht eine Erinnerung, sondern nur die Voraussetzung darin, daß der göttliche Rathschluß schon von Anfang an auf ihn als den Erlöser berechnet gewesen sei. Allein wenn ein Evangelium mit den Sätzen anhebt: Am Anfang sei das Wort, bei Gott und selbst Gott, gewesen; durch dieses Wort sei die Welt geschaffen; in der Folge sei es in Jesu Fleisch geworden; und nun tritt dieser Jesus redend auf, versichert, er sei vor Abraham gewesen, und spricht von der Herrlichkeit, die er, ehe die Welt war, bei Gott gehabt habe: so hören wir hier im Fleische deutlich das ewige Schöpferwort reden und sich seiner persönlichen Existenz vor der Menschwerdung erinnern, und werden jede andere Erklärung seiner Worte, wie deren die heutige Vermittelungstheologie immer neue hervorbringt[1]), als eine gekünstelte und unwahre von der Hand weisen.

---

1) Man vgl., außer Lücke's Commentar, dritte Auflage, I, 369 fg., dem Excurs über den dogmatischen Inhalt des johanneischen Prologs und verschiedenen Stellen der Auslegung, besonders Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit u. s. w., S. 203 fg., 280 fg.; Weizsäcker, Ueber das Selbstzeugniß des johanneischen Christus, Jahrbücher für deutsche Theologie, II, 1, S. 154 fg., und

Freilich, daß irgend ein im Fleische Wandelnder sich wirklich einer Existenz vor seiner Geburt erinnere, ist uns, selbst abgesehen davon, daß dieß hier sogar eine göttliche, bis vor die Weltschöpfung zurückreichende gewesen sein soll, undenkbar, weil uns in der beglaubigten Geschichte kein Beispiel davon vorgekommen; wo aber dennoch einer von einer solchen Erinnerung, die er habe, reden würde, den würden wir ohne weiteres entweder, falls er es selbst glaubte, für einen Narren, oder, wenn nicht, für einen Betrüger halten. Da, uns Jesus als solchen zu denken, im Angesicht der Wirkungen, die er hervorgebracht, und der Reden und Handlungen, die uns in glaubhafteren Schriften von ihm aufbehalten sind, ebenso schwer fällt, als es uns leicht, ja durch alles Bisherige vorgezeichnet ist, anzunehmen, der vierte Evangelist lasse hier Jesum aus seinem alexandrinischen System heraus sprechen: so machen wir diesen Reden ihren vollen Wortsinn so wenig streitig, als wir uns einfallen lassen, sie für wirkliche Reden Jesu zu halten.

Doch auch das abgerechnet, was sich auf eine angebliche Präexistenz bezieht, sind die Selbstaussagen Jesu im vierten Evangelium von einer Art, die es schwer macht, sich von ihnen aus sein eigenthümliches Selbstbewußtsein denkbar zu machen. Ob ein Gott, der Mensch geworden, so wie der johanneische Jesus verfahren, ob er in seinen Reden so stark und so unaufhörlich den Gott aufliegen und den Widerspruch der Menschen, denen ein aus menschlichem Munde heraussprechendes göttliches Ich unerträglich ist, stets von Neuem herausfordern, ob nicht auch ein menschgewordener Gott klüger und anständiger finden würde, seine Gottheit mehr indirect aus der Verklärung seiner Menschheit hervorleuchten zu lassen, darüber läßt sich freilich nichts Bestimmtes sagen, da die Voraussetzung lediglich dem Gebiete der Phantasie angehört. Ein Mensch aber, er mag gewesen sein wer er will, kann die Reden über sich selbst, wie sie Jesu im vierten Evangelium, auch abgesehen von jenen in ein vorzeitliches Jenseits hinüberragenden Spitzen, in den Mund gelegt sind, bei gesundem Kopf und Herzen nicht geführt haben. Die Reden Jesu von sich selbst in diesem Evangelium sind eine fortwährende Tautologie, nur aus der zweiten Person in die erste, aus der Anrede in die Selbstaussage übertragen, und nur aus der Gewohnheit, sie unwillkürlich in die zweite Person umzusetzen, erklärt sich, daß man sie auch heute noch erbaulich findet. Wenn ein begeisterter Christ seinen voraussetzlich in den Himmel erhobenen Meister das Licht der Welt nennt, wenn er von ihm aussagt, daß, wer ihn sah, den Vater, d. h. Gott selbst, gesehen habe, so halten wir dem gläubigen Verehrer solche Ueberschwenglichkeiten zu Gute. Allein wenn er wie der vierte Evangelist so weit geht, die Aussagen seines

dagegen Hilgenfeld, Das Johannes-Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, II, 3, S. 281 fg.

frommen Enthuſiasmus über Jeſum dieſem als Ausſagen über ſich ſelbſt in den Mund zu legen, ſo leiſtet er ihm einen gefährlichen Dienſt.

Das bekannte Wort: „Der Staat bin ich!“ findet Jedermann empörend, weil es, was Allen angehört, für Einen ausſchließlich in Anſpruch nimmt. Hiezu kommt freilich in dieſem beſondern Falle, daß der hohle, nur auf Glanz und Schein geſtellte Fürſt, der jenes Wort ſprach, am wenigſten berechtigt war, ſich als die Verkörperung des von ihm gelenkten Staates anzuſehen. Aber denken wir uns einen Mann, der hiezu mehr Recht gehabt hätte, einen Friedrich, einen Waſhington: ſelbſt aus ihrem Munde würden wir ein ſolches Wort nur ungern hören; oder vielmehr von einem Manne ihrer Art ſind wir gewiß, daß es ihm nie einfallen könnte, ſo zu reden. Den großen Friedrich macht uns der Ausſpruch, daß der König nur der erſte Diener des Staates ſei, ebenſo ehrwürdig, als uns Ludwig XIV. durch jenes hochmüthige Wort verächtlich wird. Wir denken: der Erſtere hat beſſer gewußt, was der Staat, und was, im Verhältniß zu ihm, auch der höchſtgeſtellte Einzelne iſt, als daß er ſich vermeſſen hätte, ſelbſt und allein den Staat in ſich darſtellen zu wollen. Dem entſprechend aber iſt uns Jeſus in dem beſcheidenen: „Was nennſt du mich gut? Niemand iſt gut als der einige Gott“ (Marc. 10, 18. Luc. 18, 19), ebenſo ehrwürdig, als er uns in dem johanneiſchen: „Wer mich ſieht, der ſieht den Vater“ (14, 9), oder: „Ich und der Vater ſind Eins“ (10, 30), anſtößig oder mindeſtens unverſtändlich iſt. Wir denken (die Sache menſchlich betrachtet, wie wir hier immer ausſchließlich thun): es mag einer noch ſo lebhaft ſich bewußt ſein, die Idee der Religion, die Ausgleichung des menſchlichen Selbſtbewußtſeins mit dem Gottesbewußtſein in möglichſter Vollkommenheit in ſich darzuſtellen: daß immer noch ein nicht aufgehender Bruch übrig bleibe, wird er um ſo weniger vergeſſen, je feiner ſein religiöſer Sinn iſt, und dieſes Bewußtſein auszuſprechen, wird er um ſo weniger verſäumen, je beſſer er ſich auf das verſteht, was zur Erweckung ächter Frömmigkeit unter den Menſchen dient. Das Wort: „Wer mich ſieht, der ſieht den Vater“, hat nie ein Menſch von wahrer Religioſität ſprechen, wohl aber ein begeiſterter Verehrer aus ſpäterer Zeit denjenigen, den er ſich gewöhnt hatte, als menſchgewordenen Untergott zu betrachten, ſprechen laſſen können.

Als das Aechte und Menſchenmögliche in dieſen Reden des johanneiſchen Chriſtus von ſich ſelbſt bleibt am Ende nur dasjenige übrig, was dem vierten Evangelium mit den drei erſten gemeinſam iſt, und das kommt darauf hinaus, daß Jeſus ſein Verhältniß zu Gott aus dem Geſichtspunkte des Verhältniſſes zwiſchen Sohn und Vater betrachtete. Dieſe Betrachtungsweiſe ruht aber in den drei erſten Evangelien auf einer breiten rationellen Grundlage. Die Menſchen, die Gott in Abſicht auf ſeine moraliſchen Vollkommenheiten, inſbeſondere ſeine unterſchiedsloſe, über Böſe und Gute ſich erſtreckende Güte, nachahmen, heißen Söhne Gottes (Matth. 5, 45. vgl. 9),

wie Gott in Betracht seiner versorgenden und verzeihenden Liebe zu den Menschen ihr Vater, der Vater im Himmel heißt (Matth. 5, 45. 48. 6, 1. 4. 6. 8. 26. 32. 7, 11), und so von den Menschen, die sich zu dieser Einsicht in das wahre Wesen Gottes erhoben haben, im Gebet angerufen werden soll (Matth. 6, 9).

Wenn nun Jesus einmal für sich Gott als Vater und Herrn des Himmels und der Erde anredet, um ihm zu danken, daß er das Verständniß seiner Lehre den Weisen und Klugen entzogen, aber den Unmündigen verliehen habe (Matth. 11, 25 fg. Luc. 10, 21 fg.), so scheint er sich damit zunächst nur auf den allgemeinen Boden zu stellen, auf welchem jeder bessere Mensch Gott als Vater anzureden berechtigt ist. Wenn er aber fortfährt (V. 27): „Alles ist mir übergeben von meinem Vater, und keiner kennt den Sohn als der Vater, noch einer den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will", so werden wir hier in ein ganz eigenthümliches Verhältniß versetzt, in welchem der so Redende mit Gott zu stehen sich bewußt war. Es ist dieß dasselbe, wie wenn der johanneische Jesus zum Vater sagt: „Alles das Meine ist dein, und das Deine mein" (17, 6. 10), und ein andermal: „Der Vater kennt mich und ich kenne den Vater" (10, 15). Im vierten Evangelium haben dergleichen Aussprüche ihre Unterlage in allem demjenigen, was in demselben über die höhere Natur Jesu gesagt ist: Gott hat seinem persönlichen Schöpferworte, das er in menschlicher Gestalt in die Welt sandte, nicht nur die Menschen in ganz besondere Obhut übergeben, sondern, da ohne dasselbe nichts von allem Gewordenen geworden ist (1, 3), so ist ihm überhaupt Alles mit Gott dem Vater gemein. Eben darum aber können wir mit diesen Christusreden im vierten Evangelium geschichtlich nichts anfangen. Ein Jesus, der solche Dinge von sich aussagen kann, ist für die historische Betrachtung nicht vorhanden. In den drei ersten Evangelien fehlt dem angeführten Ausspruch diese Grundlage; ihnen ist Jesus wohl ein vom heiligen Geist erzeugter Mensch, aber kein eingekörpertes Schöpferwort, und alle Gewalt im Himmel und auf Erden wird ihm erst nach der Auferstehung übergeben (Matth. 28, 18). Insofern müssen wir versuchen, ob jener Ausspruch bei Matthäus und Lucas sich nicht aus der breiten Grundlage der allgemein menschlichen Gotteskindschaft heraus erklären läßt. Hier können wir uns nun gar wohl vorstellen, wie Jesus vermöge der Erkenntniß Gottes als des Vaters, die ihm unter einem Volke aufgegangen war, das Gott nur als Herrn, sich selbst nur im Knechtsverhältniß kannte, und die ihm aufgegangen war in Folge einer Gemüthsverfassung, in der sich jeder Widerspruch des persönlichen Bewußtseins mit dem Gottesbewußtsein gehoben hatte, sich in einer ganz eigenthümlichen Beziehung zu Gott wissen konnte; er mochte sich bewußt sein, daß Niemand als er Gott richtig, nämlich als den Vater, erkenne, bei allen Uebrigen diese Erkenntniß wenigstens eine durch ihn vermittelte sei. Aber warum setzt er denn hinzu, auch den Sohn erkenne

Niemand, als der Vater? War denn der Sohn, d. h. er ſelbſt, Jeſus, ein ſo geheimnißvolles Weſen, daß nur von Gott erkannt werden konnte? Wenn er ein Menſch war, nicht, ſondern nur, wenn er irgendwie ein übermenſchliches Weſen war: ſo daß uns dieſer Ausſpruch, der im erſten und dritten Evangelium ganz vereinzelt ſteht, auf eine ähnliche Grundanſchauung, wie die des vierten Evangeliums, weiſt, mithin als ein Anſatz erſcheint, die Vorſtellung von Jeſu noch um eine Stufe weiter als in jenen Evangelien ohnehin ſchon geſchieht, über das natürlich Menſchliche hinaus zu erhöhen.

34.

Das religiöſe Bewußtſein Jeſu nach den drei erſten Evangelien.

Können wir alſo, um dem Selbſtbewußtſein Jeſu näher zu kommen, weder im vierten Evangelium, noch in jener Stelle der ſynoptiſchen, in welcher ſie ſich mit der Eigenthümlichkeit von jenem berühren, feſten Fuß faſſen, ſo bleibt uns nichts übrig, als uns ganz auf die ſynoptiſche Seite herüber zu wenden. Als den Kern der ſynoptiſchen Chriſtusrede hat man mit Recht von jeher die Bergrede angeſehen[1]), in deren Eingange ſchon die neue chriſtliche Weltanſchauung wie ein befruchtender Frühlingsregen ſich ausſchüttet. Die ſogenannten acht Seligkeiten (Matth. 5, 3—10) beſtehen wenigſtens von vornherein aus jenen chriſtlichen Paradoxen, durch welche die neue Betrachtung der Dinge mit der ſowohl auf jüdiſcher als heidniſcher Seite hergebrachten in Gegenſatz trat. Als die Glückſeligen gelten jetzt nicht mehr die Reichen, die Satten und Fröhlichen, ſondern die Armen, die Trauernden, die Hungrigen und Durſtigen; zu wahrem Glück und Beſitz wird nicht mehr Gewalt und Streit, ſtrenge Behauptung des eigenen Rechts, ſondern Milde, Friedfertigkeit und Duldung als der richtige Weg erklärt. Der alten Welt gegenüber iſt dieß eine verkehrte Welt, in welcher nicht wie dort vom Aeußern und von der Vorausſetzung ſeiner Uebereinſtimmung mit dem Innern ausgegangen, ſondern das Innere ſo ſehr als das einzig Weſentliche betrachtet wird, daß es auch ein entgegengeſetztes Aeußere aufzuwiegen im Stande, ja mit einem ſolchen am liebſten verbunden ſei.

Zwiſchen Matthäus und Lucas findet ſich hier bekanntlich die Abweichung, daß bei dieſem (6, 20 fg.) von Armen ſchlechtweg, bei jenem von Armen im Geiſte, bei dem einen von ſolchen die jetzt (wirklichen) Hunger und Durſt leiden, bei dem andern von ſolchen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürſten, die Rede iſt. Hier halte ich[2]) die einfachere Darſtellung bei Lucas für die

1) „Das Aechteſte des Aechten" nennt ſie Keim, a. a. O., S. 33.

2) Mit Köſtlin, Der Urſprung und die Compoſition der ſynoptiſchen Evangelien, S. 66.

ursprünglichere, die Zusätze des Matthäus für spätere Verwahrung vor Mißverstand, als hätte Jesus um blos äußerer Noth willen, ohne innere Würdigkeit, die Menschen selig gepriesen. Allerdings erinnern die Seligpreisungen in ihrer Fassung bei Lucas, wo den in der jetzigen Welt äußerlich Unglücklichen Glück, in der künftigen verheißen, und durch gegenübergestellte Wehrufe ebenso den jetzt Glücklichen Strafe in jenem Leben angedroht wird, stark an die Ansichten des späteren Ebionitismus; aber sie erklären sich hinreichend auch schon aus den Erfahrungen, die Jesus als Lehrer gemacht haben mochte. Hatte er gefunden, daß das höhere Bedürfniß unter den reicheren Volksklassen ebenso gewöhnlich im sinnlichen Behagen erstickt war, als unter den Armen durch das sinnliche Mißbehagen noch erhalten wurde, so konnte er, unter den gedrückten Volkshaufen Galiläas auftretend, sie um einer Lage willen selig preisen, unter der er die entsprechende Gemüthsverfassung mitverstand. Ist es doch bei jeder Revolution nicht anders (und das Aufkommen des Christenthums war eine der gewaltigsten), daß sie nicht bei den Satten und Befriedigten, sondern bei den Dürftigen und Unzufriedenen zuerst Anklang findet. Sofern es aber nicht das äußere Unglück an sich ist, um dessenwillen die Armen, Hungrigen u. s. f. von Jesu selig gepriesen werden, so hat allerdings Matthäus durch seine Zusätze die Worte Jesu nicht unrichtig ausgelegt, insbesondere richtiger als hernach die Ebioniten mit ihrer asketischen Uebertreibung, jeden irdischen Besitz schon an und für sich für Sünde zu halten.

Daß, Jesus die Verwirklichung der Seligkeit, die er den jetzt Armen und Bedrängten zuspricht, in eine künftige Welt, in den Himmel verlegt, damit steht er auf dem Standpunkte seiner Zeit und seines Volkes, dem wir ihn nicht entrücken dürfen. Das innere übersinnliche Glück, das in der Empfänglichkeit für das Höhere von selbst schon liegt, erscheint als ein künftiger Lohn, und in der That muß ja auch der Widerspruch des Innern und Aeußern sich lösen, das in der Menschheit geweckte neue geistige Leben auch den äußern Weltzustand sich angemessen gestalten; aber das erfolgt natürlich und allmählig, wenn auch nie vollkommen, in dieser Welt, und wird nur von der religiösen Vorstellung als wunderbare Ausgleichung in einer künftigen erwartet.

Aus der Einkehr von dem Aeußern in das Innere, wie sie im Eingange der Bergrede sich ausspricht, fließen dann alle jene Gesetzauslegungen im ersten Abschnitt dieser Rede, wo jedesmal der bei der äußern Handlung stehenbleibenden pharisäischen Auffassung gegenüber die Gesinnung als das allein Wesentliche betont, mit dem Morde schon der Zorn und Haß, mit dem Ehebruch schon die unreine Begierde als verboten dargestellt, mit dem Meineid jeder Eid überhaupt, als der einfachen Wahrhaftigkeit unangemessen, verworfen wird. In der Entgegensetzung dessen, was zu den Alten, d. h. zu den Empfängern des mosaischen Gesetzes, gesagt ist, und was nun er

seinen Jüngern sagt, stellt Jesus sich als den Gesetzgeber der Gesinnung dem Moses als dem Gesetzgeber für das blos äußere Handeln gegenüber, oder vielmehr als denjenigen über ihn, der das von jenem gegebene Gesetz des Buchstabens geistig zu vollenden gedenke. Indem hierbei den ächt hebräischen, überhaupt ächt antiken Grundsätzen der strengen Vergeltung, der Liebe zum Freunde und des Hasses gegen den Feind, die Vorschriften der Duldung und Feindesliebe entgegengestellt werden (Matth. 5, 38 fg.), mündet die Rede zuletzt in den Spruch aus (V. 45): „Damit ihr Söhne werdet eures Vaters im Himmel, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute, und regnet über Gerechte und Ungerechte.“ Wenn irgend ein Spruch im Neuen Testament, so ist dieser gewiß von Jesu selbst und ihm nicht später in den Mund gelegt; denn die ganze Folgezeit bis zur Abfassung unserer Evangelien war viel zu erhitzt und verengt durch Kampf und Eifer, als daß wir ihr die Erzeugung eines Spruchs von so heiterer Weitherzigkeit zutrauen könnten. Hier also haben wir einen Grundzug der Frömmigkeit Jesu: als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte er den himmlischen Vater, und eben in dieser Anschauung, die er von Gott hatte, liegt der Grund, warum er ihn am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete.

Diese Grundanschauung von Gott konnte Jesu nicht aus dem Alten Testament kommen. Hier war Jehova ein zorniger, eifriger, streng und weit hinaus vergeltender und strafender Gott, und wenn diese Vorstellung sich gleich bei den späteren Propheten milderte, so wurde sie doch niemals ganz durchbrochen. Andeutungen, wie die in der Erscheinung vor Elia, wo Gott nicht im Sturm, Erdbeben oder Feuer, sondern im sanften Wehen ist, (1 Kön. 19, 12), blieben vereinzelt, und schon in dem jüdischen Particularismus, der wenigstens den Heidenvölkern Jehova nur als strafenden und rächenden Gott gegenüberstellte, lag ein Hinderniß jeder milderen Anschauungsweise. Daher hieß wohl das Volk Israel Sohn Jehova's, und auch die israelitischen Könige wurden als Gottes Statthalter und Schützlinge so genannt; aber Gott im Verhältniß zu den Menschen überhaupt als Vater zu betrachten, ist eine dem Alten Testament fremde Vorstellung. Daß Jesus dieselbe zur Grundanschauung für das Verhältniß Gottes zum Menschen machte, dieß konnte er nur aus sich selber nehmen, es konnte nur Folge davon sein, daß jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens, und er sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewußt war. Sich so wenig wie Gott, der langmüthige Vater, durch die Bosheit der Menschen aus der Fassung bringen zu lassen, das Böse nur durch Gutes, den Feind nur durch Wohlthun zu überwinden, war ein Grundsatz, der aus der innersten Stimmung seines eigenen Herzens floß. Wenn Jesus die Seinigen anwies, sich durch solches Verhalten als ächte Söhne des himmlischen Vaters zu beweisen, wenn er sie ermahnte, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen sei (Matth. 5, 48), so heißt dieß für uns soviel, daß

er sich Gott in moralischer Hinsicht so dachte, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, und an diesem Ideale hinwiederum sein religiöses Leben kräftigte. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem Bewußtsein lebte, war eben jene Alles umfassende, auch das Böse nur durch Gutes überwindende Liebe, die er daher auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug.

Sind die Menschen in ihrem Verhältniß zu Gott seine Kinder, so sind sie im Verhältniß zu einander Brüder (Matth. 5, 22 fg.), und hieraus ergibt sich für ihr Verhalten unter einander eine Gleichheit, die uns verpflichtet, gegen den Andern uns nicht anders zu verhalten, als gegen uns selbst, nicht ihn streng, uns selbst aber nachsichtig zu richten (Matth. 7, 3 fg.), überhaupt ihn immer nur so zu behandeln, wie wir von ihm behandelt zu werden wünschen (Matth. 7, 12). Mit Recht hat man auf diese Vorschrift, als auf das eigenthümliche Moralprincip des Christenthums, immer besonderes Gewicht gelegt; es liegt in ihr der Grundgedanke der Humanität, die Unterordnung aller Einzelnen unter die gemeinsame Idee der Menschheit, die in Allen lebt, von Jedem in Jedem wiedererkannt und geachtet werden soll.

Sofern sich Jesus in dieser humanen Liebesstimmung und der aus ihr fließenden Thätigkeit über alle Hemmungen und Schranken des Menschenlebens hinausgehoben, mit seinem himmlischen Vater einig fühlte, entsprang ihm hieraus eine innere Glückseligkeit, mit welcher verglichen alle äußeren Freuden und Leiden ihre Bedeutung verloren. Daher jene heitere Sorglosigkeit, welche der Bekümmerniß um Nahrung und Kleidung gegenüber auf den Gott verweist, der die Lilien kleidet und die Sperlinge füttert (Matth. 6, 25); die Genügsamkeit bei einem Wanderleben, das oft nicht einmal dem Haupte eine Ruhestelle bot (Matth. 8, 20); die Gleichgültigkeit gegen äußere Ehre oder Schmach in dem Bewußtsein, Träger und Verkündiger göttlichen Sinns unter den Menschen zu sein (Matth. 5, 11 fg.). Daher jene Vorliebe für die Kinder, die in ihrem harmlosen und anspruchslosen, von Haß und Stolz noch unberührten Wesen jener glücklichen Liebesstimmung am nächsten stehen, und sich hinwiederum als nächster Gegenstand für dieselbe darbieten (Matth. 18, 3 fg. 19, 14 fg.). Daher die Willigkeit, dem, der den rechten Backen schlug, auch noch den linken darzubieten; dem, der eine Meile in Anspruch nahm, wohl auch zwei zulieb zu gehen (Matth. 5, 44 fg.), und ohnehin dem fehlenden Bruder nicht blos siebenmal, sondern siebenzigmal siebenmal zu vergeben (Matth. 18, 21 fg.).

Indem Jesus diese heitere, mit Gott einige, alle Menschen als Brüder umfassende Gemüthsstimmung in sich ausbildete, hatte er das prophetische Ideal eines neuen Bundes mit dem in's Herz geschriebenen Gesetz (Jerem. 31, 31 fg.) in sich verwirklicht; er hatte, um mit dem Dichter zu reden, „die Gottheit in seinen Willen aufgenommen", daher war sie für ihn „von ihrem Weltenthron gestiegen, der Abgrund hatte sich gefüllt, die Furcht-

erſcheinung war entflohen"; in ihm war der Menſch aus der Knechtſchaft zur Freiheit übergegangen. Dieſes Heitere, Ungebrochene, dieſes Handeln aus der Luſt und Freudigkeit eines ſchönen Gemüthes heraus, können wir das Helleniſche in Jeſu nennen. Daß aber dieſer eigene Herzenstrieb und im Einklang damit ſeine Vorſtellung von Gott rein geiſtig und ſittlich war, dieß, was der Grieche nur mittelſt der Philoſophie erreichen konnte, war bei ihm die Mitgift, mit der ihn ſeine Erziehung nach dem moſaiſchen Geſetz, ſeine Bildung durch die Schriften der Propheten, ausgeſtattet hatte.

Fragen wir, wie dieſe harmoniſche Gemüthsverfaſſung in Jeſu zu Stande gekommen war, ſo findet ſich in den uns vorliegenden Nachrichten von ſeinem Leben nirgends eine Kunde von ſchweren Gemüthskämpfen, aus denen dieſelbe hervorgegangen wäre. Zwar umfaſſen jene Nachrichten bekanntlich außer den Sagen aus ſeiner Kindheit nur die kurze Periode ſeiner öffentlichen Wirkſamkeit, und ſtellen ihn überdieß von einem Geſichtspunkte aus dar, der jede menſchliche Fehlbarkeit ausſchloß; daher man vermuthen könnte, daß der Periode der heitern Einigkeit mit ſich ſelbſt eine andere des düſtern Ringens und vielleicht auch mancher Verirrungen vorhergegangen ſein möge. Allein davon müßten, wenn nicht alle Analogien uns täuſchen, auch in ſeinem ſpäteren Leben, worüber es uns an Nachrichten nicht fehlt, Spuren zu entdecken ſein. In allen jenen erſt durch Kampf und gewaltſamen Durchbruch geläuterten Naturen, man denke nur an einen Paulus, Auguſtin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und etwas Hartes, Herbes, Düſteres haftet ihnen lebenslänglich an; wovon ſich bei Jeſu keine Spur findet.[1]) Jeſus erſcheint als eine ſchöne Natur von Hauſe aus, die ſich nur aus ſich ſelbſt heraus zu entfalten, ſich ihrer ſelbſt immer klarer bewußt, immer feſter in ſich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte; was natürlich einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit eines fortgehenden ernſten Bemühens der Selbſtüberwindung und Entſagung, nicht ausſchließt, wie Jeſus durch die oben erwähnte Ablehnung des ihm beigelegten Prädicats: gut, ſelbſt anerkannt hat (denn die abweichende oder vielmehr andeutende Faſſung dieſer Rede bei Matthäus 19, 17 iſt ſo gewiß eine ſpätere Aenderung, als die Aufforderung bei Johannes 8, 46: wer von euch kann mich einer Sünde zeihen? eben nur ein Wort des johanneiſchen Logoschriſtus iſt). Daß die innere Entwicklung Jeſu im Ganzen ſtetig, wenn auch nicht ohne gewaltige Anſtrengung, doch ohne gewaltſame

1) Daß man eine Erinnerung an ſolche Kämpfe in der Verſuchungsgeſchichte hat entdecken wollen, beruht lediglich auf moderner Deutung dieſer in ihrem wahren Sinne, wie wir an ſeinem Orte finden werden, kaum mißzuverſtehenden Erzählung. Der Seelenkampf in Gethſemane aber, wenn man ihn auch geſchichtlich faßt, iſt doch nur ein Ringen, die längſt habituell gewordene Gemüthsverfaſſung zu erhalten, nicht, ſie erſt zu erwerben.

Kriſen, vor ſich gegangen, dieß iſt auch der einzige lebendige Sinn des Dogma von der Unſündlichkeit Jeſu, mit dem in ſeiner ſtarren kirchlichen Faſſung, als einem rein negativen Begriff, ſchlechterdings nichts anzufangen iſt. Wie ſchon angedeutet, glich hierin der ſo hochbegabte Heidenapoſtel dem Meiſter nicht, und auch die beiden großen Erneuerer des Chriſtenthums in ſpäterer Zeit, Auguſtin und Luther, waren in dieſem Stücke mehr pauliſch als chriſtiſch. Stünde aber einmal einer auf, in welchem der religiöſe Genius der neueren Zeit ebenſo von vornehercin Fleiſch geworden wäre, wie in Jeſu der der ſeinigen, ſo würde ein ſolcher ſchwerlich, wie jene gebrochenen Naturen, ſich an den Vorgänger anlehnen, ſondern deſſen Werk in ſelbſtſtändigem Geiſte weiter führen.

35.

Verhältniß Jeſu zum moſaiſchen Geſetz.

Hatte hienach Jeſus den Einklang des religiöſen Lebens, den Frieden und die Einſtimmung mit Gott, auf rein geiſtigem Wege durch Entfaltung des in ihm lebenden Liebestriebs zu Stande gebracht, ſo war er zu all den äußerlichen Mitteln, durch welche ſein Volk dieſe Zwecke zu erreichen ſuchte, in ein eigenthümliches Verhältniß getreten. Sie mußten ihm als ein Umweg erſcheinen, den wenigſtens er für ſich nicht mehr nöthig hatte: Andere, die ihm auf ſeinem kürzeſten Wege nicht folgen konnten, mochten deſſelben noch zu bedürfen glauben und vielleicht wirklich bedürfen; obwohl auch Gefahr war, es möchten Manche auf dem weiten Umwege vor Erreichung des Zieles ſtecken bleiben.

Wenn Jeſus auf die Frage des Schriftgelehrten nach dem höchſten Gebote die Vorſchriften, Gott von ganzem Herzen und den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben, für den Kern und Inbegriff des Geſetzes und der Propheten erklärte (Matth. 22, 35 fg. Marc. 12, 28 fg.), ſo iſt der Zuſatz, den Marcus dem Schriftgelehrten in den Mund legt: die Beobachtung jener Gebote ſei mehr als alle Brand- und ſonſtigen Opfer, zwar ohne Zweifel nur des Evangeliſten eigene Zuthat, die aber eine ganz richtige Auslegung der Meinung Jeſu enthält. Ein Haupttheil der jüdiſchen Opfer waren Sühnopfer für begangene Fehler und Sünden; die Vorausſetzung war alſo, daß dieſe ohne jene Opfer von Gott nicht vergeben werden. Dagegen ſehen wir Jeſum, wo er aufrichtige Reue, wo er Glauben und Liebe wahrnahm, aus der Vollmacht ſeines religiöſen Bewußtſeins heraus ohne Weiteres Vergebung der Sünden ertheilen (Matth. 9, 2 fg. Luc. 7, 47 fg.). Ebenſo ſtellt er ſich zu der den Juden und ſelbſt den Propheten ſo wichtigen Sabbatsfeier. Zwar gemeine Arbeit enthielt auch er ſich an dieſem Tage zu verrichten; wo aber entweder ein wirkliches Bedürfniß oder eine höhere Pflicht

eine äußere Bemühung erforderte, trug er keinen Augenblick Bedenken, ſolche theils ſelbſt vorzunehmen, theils den Seinigen zu geſtatten. Bei der bekannten Erzählung vom Aehrenraufen iſt es zwar wieder nur Marcus, der ihm den Ausſpruch in den Mund legt: „Der Menſch iſt nicht um des Sabbats willen gemacht, ſondern der Sabbat um des Menſchen willen“ (2, 27); aber doch läßt ihn auch Matthäus ſagen: „Verſtündet ihr, was es heißt: Barmherzigkeit will ich, und nicht Opfer, ſo würdet ihr nicht die Unſchuldigen verurtheilen“ (12, 7). Dieß iſt zwar nur dieſelbe Einſicht, wie wir ſie oben ſchon bei mehreren der hebräiſchen Propheten gefunden hatten; aber ſie iſt von Jeſu mit einer Schärfe ausgeſprochen, und der Anſtoß mit ſeiner ſabbatlichen Geſchäftigkeit wird von ihm ſo ſichtbar mehr geſucht als vermieden, daß kaum zu zweifeln iſt, die Werthloſigkeit all dieſes äußern Dienſtes gegenüber von dem innerlichen war ihm nicht blos für ſich klar geworden, ſondern er ſuchte auch Mittel und Wege, ſeinen Volksgenoſſen allmählig darüber die Augen zu öffnen.

Ganz deutlich iſt es zwar nicht, wie weit die Meinung und Abſicht Jeſu in dieſem Stücke ging. Ein großer Theil ſeiner Polemik gilt jedenfalls den Zuſätzen, welche ſpätere Lehrer zum moſaiſchen Geſetze gemacht hatten, und auf deren Beobachtung namentlich die phariſäiſche Partei ebenſo ſtreng wie auf die der Geſetzesvorſchriften ſelber hielt. So waren im Geſetze zwar für allerhand wirkliche oder vermeintliche Verunreinigungen, wie Berührung einer Leiche, einer Wöchnerin und dgl., Waſchungen vorgeſchrieben; daß man ſich aber unter allen Umſtänden auch vor Tiſche die Hände waſchen ſolle, war rabbiniſche Zuthat, an die ſich Jeſus mit den Seinigen nicht band (Matth. 15, 1 fg.). Was ihn dem phariſäiſchen Halten auf dergleichen Satzungen beſonders abgeneigt machte, war das ſchon oben Angedeutete, daß darin für die Menſchen die Gefahr lag, auf dieſem Umwege zu Gott ſtecken zu bleiben, indem ſie über ſolchen Aeußerlichkeiten das innere Weſen der Frömmigkeit, ja ſelbſt ſittliche Pflichten, außer Acht ließen. Es kam vor, daß einer, um die Mittel für ein Opfer, das er gelobt hatte, übrig zu behalten, den Eltern die ſchuldige Unterſtützung entzog (Matth. 15, 5); daß ein Anderer der Vorſchrift, den Leviten den Zehnten von den Feldfrüchten zu geben, bis auf Dill und Kümmel hinaus, worum im Geſetze nicht gedacht war, nachkam, aber mit den moraliſchen Geboten deſſelben es ſich um ſo leichter machte (Matth. 23, 23). Zwar wendet Jeſus hiegegen unmittelbar nur den Spruch, dieſes ſolle man thun und das Andere nicht laſſen, d. h. wenn man ſich ernſtlich bemüht habe, die ſittlichen Vorſchriften des Geſetzes zu erfüllen, ſo ſei es ganz löblich, wenn man auch noch den ceremoniellen nachzukommen trachte, auf keinen Fall jedoch dürfe die erſteren um der letzteren willen vernachläſſigt werden; auch ermahnt er im Eingang derſelben antipharisäiſchen Rede, in welcher dieſer Spruch vorkommt, das Volk, wohl allen Vorſchriften der Phariſäer und Schriftgelehrten, aber nicht

ihrem Beispiele nachzuleben, da sie dem, was sie sagen, selbst nicht nachkommen (Matth. 23, 3). Allein ebendaselbst bezeichnet er die Lasten, welche diese Menschen dem Volk aufbürden, als kaum zu tragende; und wenn er nun ein andermal, wie im Gegensatze dazu, seine Last leicht und sein Joch sanft nennt (Matth. 11, 30), und bei Gelegenheit der von den Seinigen vernachlässigten Händewaschung sagt, jede Pflanze, die sein himmlischer Vater nicht gepflanzt habe, werde ausgerissen werden (Matth. 15, 13), so ist deutlich genug, daß er dieses rabbinische Satzungswesen als eine lästige und bedenkliche, überdieß auf keiner höhern Auctorität beruhende Sache betrachtete, die man sich wohl noch eine Zeitlang gefallen lassen möge, deren Tage aber doch gezählt seien.

Ob nun aber Jesus über diese rabbinischen Zusätze hinaus auch das mosaische Gesetz selbst seinem rituellen Theile nach habe antasten wollen, ist eine bei der Beschaffenheit unserer Quellen schwer zu beantwortende Frage. Wenn Jesus bei Gelegenheit der Vorwürfe, die ihm wegen der ungewaschenen Hände seiner Jünger beim Essen gemacht wurden, mit der Aufforderung, ihn wohl zu verstehen, zum Volke spricht: „Nicht was zum Munde eingeht, verunreinigt den Menschen, sondern was aus dem Munde ausgeht, das verunreinigt ihn" (Matth. 15, 11), so war er sich entweder der Tragweite seiner eigenen Rede nicht bewußt, oder er hatte da ein Wort gesprochen, das auch den so hoch gehaltenen mosaischen Speiseverboten ihre Bedeutung aberkannte; ja wenn er der Gesetzesbestimmung (5 Mos. 24, 1) gegenüber, welche die Ehescheidung unter der Bedingung eines der Frau von dem Manne auszustellenden Scheidebriefs gestattete, jede Ehescheidung außer auf Grund des Ehebruchs selbst für Ehebruch erklärte, und jene Gesetzesbestimmung aus einer vorübergehenden Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit des alten Judenvolkes ableitete (Matth. 5, 31 fg. 19, 3 fg.), so hatte er das mosaische Gesetz auch über seinen rituellen Theil hinaus in seinen das sittliche Zusammenleben der Menschen betreffenden Bestimmungen für perfectibel, mithin für unvollkommen erklärt.

Doch jeder weitergehenden Vermuthung in diesem Stücke scheint sich die eigene Erklärung Jesu in der Bergrede entgegenzustellen: man solle nicht meinen, daß er gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, er sei nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen; denn eher werden Himmel und Erde vergehen, als der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen werde; wer daher die geringste der Vorschriften desselben auflöse und die Menschen so lehre, der werde der Geringste, wer sie aber halte und halten lehre, der werde groß im Himmelreich sein (Matth. 5, 17—19). Sofern hier unter den geringsten Geboten und dem kleinsten Buchstaben des Gesetzes nur Ceremonialgebote verstanden sein können, so hätte also Jesus auch diesem Theil des mosaischen Gesetzes nicht blos vorerst noch Duldung, sondern unverbrüchliche Geltung für alle Zeiten zuerkannt.

Da bei dieser Voraussetzung der Plan und die ganze Stellung Jesu schlechterdings unverständlich werden, so haben verschiedene Ausleger in dem Vergehen Himmels und der Erde einen wirklichen, und zwar nach damaliger Vorstellung nicht sehr entfernten Termin, nämlich den nach der Wiederkunft des Messias und dem von ihm zu haltenden Gericht erwarteten Weltuntergang, gefunden, in dem Sinne, daß zwar, so lange diese alte Welt noch stehe, das Gesetz bis auf's kleinste hinaus gültig bleiben, für die alsdann zu erwartende neue Welt aber keine fernere Geltung mehr haben solle. Allein jeder unbefangenommene Leser wird die Worte Jesu vielmehr so verstehen, wie schon Lucas sie verstanden hat, wenn er sie so wiedergibt (16, 17): es sei leichter, daß Himmel und Erde vergehe, als daß ein Buchstabe des Gesetzes falle, d. h. eines sei von so ungemessener Dauer wie das andere; womit man, den Sprachgebrauch betreffend, Stellen wie Hiob 14, 12; Ps. 72, 7; Bar. 1, 11, vergleichen kann. Richtiger haben daher Andere hier eine nachträgliche Verschärfung der Worte Jesu vom Standpunkte des spätern Judenchristenthums vermuthet, und sogar in Demjenigen, der jene geringen Gebote auflöst und die Menschen so unterweist, dafür aber der Geringste im Himmelreich heißen soll, eine Anspielung auf den Apostel Paulus gefunden, der sich selbst den geringsten der Apostel nennt (1 Kor. 15, 9).

Wenn ich nun auch die letztere Vermuthung nicht gerade vertreten will, so möchte ich um so mehr die erstere durch die Nachweisung verstärken, daß die anstößigen Verse 18 und 19 sich geradezu als ein Einschiebsel (nicht in den Text unseres jetzigen Matthäus, wohl aber in die Rede Jesu und vielleicht eine frühere Aufzeichnung derselben) zu erkennen geben. Wenn V. 19 Demjenigen, der über eines der kleinsten Gebote sich selbst wegsetze und die Menschen sich wegsetzen lehre, die unterste, dem hingegen, der sie halte und halten lehre, eine hohe Stelle im Himmelreich verheißen, und nun V. 20 fortgefahren wird: „Denn ich sage euch, wenn eure Gerechtigkeit nicht die der Pharisäer und Schriftgelehrten übertrifft, werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen": so hängt dieß gar nicht unter sich zusammen. Denn unter diesem Uebertreffen der pharisäischen Gerechtigkeit ist, wie die von V. 21 an folgenden Ausführungen über die mosaischen Verbote des Todtschlags, des Ehebruchs, des Meineids zeigen, die Erfüllung des Gesetzes nicht blos nach dem Buchstaben, sondern nach seinem Geiste, das Meiden nicht blos der bösen That, sondern auch der entsprechenden Gesinnung, mit dem Morde des Hasses und der Rachgier, mit dem Ehebruch der ersten Regungen der bösen Lust, verstanden; und daß nun in diesem Sinne die pharisäische Gesetzerfüllung übertroffen werden soll, darin liegt entfernt kein Grund dafür, wie es der Verbindung der Sätze nach der Fall sein müßte, daß demnach auch die kleinsten Ceremonialgebote unverbrüchlich gehalten werden sollen, worin ja gerade die Pharisäer nicht wohl zu übertreffen waren. Sehen wir näher zu, so findet sich die Anknüpfungsformel: „Denn

ich sage euch", zweimal: einmal (durch „wahrlich" verstärkt) zu Anfang von V. 18, dann wieder am Anfang von V. 20; und wenn wir nun dorthin, wo sie zum erstenmale steht, den zwanzigsten Vers stellen, zu dem sie in seiner jetzigen Stellung so wenig paßt, so erhalten wir den schönsten Zusammenhang. Denn nun erläutert Jesus den Sinn der Erfüllung oder Vervollständigung des Gesetzes, welche der Zweck seiner Sendung sei, nicht wie in der jetzigen Darstellung des Matthäus durch die unerwartete Wendung nach dem Buchstaben hin, davon selbst der kleinste nicht aufgegeben werden dürfe; sondern, wenn er sagt: ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern voll zu machen, denn mit der pharisäischen Gesetzerfüllung, die zwar die äußere That meidet, aber der bösen Gesinnung im Innern nachhängt, mit bloßer Legalität ohne Moralität, ist es hinfort nicht gethan — wenn wir uns dieß als den Gedankengang Jesu denken, so hängt Alles sowohl unter sich als mit dem Sinne des ganzen Auftretens Jesu aufs beste zusammen. So mag die Rede Jesu ursprünglich, sei es mündlich oder bald auch schriftlich, überliefert gewesen sein, und man hatte daran, so lange das mosaische Ceremonialgesetz unter den ersten Christen aus den Juden noch unerschüttert fortbestand, kein Arges. Nachdem aber der Apostel Paulus, im Zusammenhange mit seiner Hinwendung zu den Heiden, die Christen von der Beobachtung desselben losgesprochen, und dadurch in judenchristlichen Kreisen jene Aufregung hervorgerufen hatte, die wir aus seinen Briefen und zum Theil auch aus der Apostelgeschichte kennen, da fand man von dieser Seite jenen so leicht paulinisch zu deutenden Ausspruch Jesu bedenklich, oder vielmehr, man setzte voraus, er müsse ursprünglich bestimmter für Aufrechthaltung des mosaischen Gesetzes in dessen ganzem Umfange gelautet haben, und schob daher die Sätze V. 18 und 19 ein, worauf man den eigentlich zu V. 17 gehörigen V. 20 gleichwohl noch folgen ließ.

Wie klar sich Jesus der Neuheit seines Princips und der Unverträglichkeit desselben mit dem alten jüdischen Wesen bewußt war, erhellt auch aus der Art, wie er sich aus Anlaß des Fastens aussprach (Matth. 9, 14—17). Man wunderte sich, daß er nicht auch wie der Täufer seine Jünger zu häufigem Fasten anhielt; denn wer unter den Juden nach besonderer Heiligkeit strebte, wie die Pharisäer und auch die Essener, der suchte dieß dadurch zu beweisen, daß er über das im Gesetz (3 Mos. 16, 29) vorgeschriebene jährliche Fasten am Versöhnungstag hinaus sich noch allerhand freiwillige Fasten auferlegte, wie der selbstgerechte Pharisäer in der Gleichnißrede (Luc. 18, 12) sich rühmt, gar zweimal in der Woche diese fromme Uebung vorzunehmen. Hier nun spricht Jesus nicht blos wie sonst (Matth. 6, 16 fg.) gegen die bei den pharisäischen Fastenübungen in der Regel mit unterlaufende Gleißnerei, begnügt sich auch nicht mit der Erklärung, daß für seine Jünger, wenigstens so lange er bei ihnen sei, eine so traurige Askese nicht passe; sondern mit dem daran gehängten Spruch von dem alten Kleide, auf

daß man keinen neuen Lappen setze, den alten Schläuchen, in die man keinen neuen Wein gieße, wenn man nicht haben wolle, daß Kleid und Schläuche zerreißen und der Wein zu Grunde gehe (V. 16 fg.), scheint er das Bewußtsein auszusprechen, daß überhaupt zwischen dem von ihm aufgestellten Princip der Gesinnung und dem alten Ceremonienwesen keine Vermittlung möglich, oder daß, falls man einstweilen versuche, eins mit dem andern zu verbinden, sich doch bald genug die Unvereinbarkeit beider herausstellen werde.

Was das Opferwesen betrifft, so setzt Jesus dasselbe nicht blos beiläufig als fortbestehend voraus (Matth. 5, 23 fg.), sondern weist der evangelischen Erzählung zufolge den von ihm geheilten Aussätzigen ausdrücklich an, die von Moses (3 Mos. 14, 10 fg.) vorgeschriebene Opfergabe für seine Reinigung darzubringen (Matth. 8, 4. Marc. 1, 44. Luc. 5, 14). Dagegen wird viel zu wenig beachtet, daß in unsern evangelischen Erzählungen Jesus selbst, mit Ausnahme des Passahlamms, bei dem jüdischen Opferwesen sich nirgends betheiligt. Es gab doch außer Reinigungs- und Schuldopfern noch Brand-, Speis- und Dankopfer, die ein frommer Israelit zu bringen veranlaßt sein konnte, wobei allemal auch minder kostspielige Gaben für Aermere vorgesehen waren; aber nirgends finden wir eine Spur, daß Jesus oder seine Jünger ein solches Opfer dargebracht hätten. Das Stillschweigen unserer Berichte ist freilich auch hier kein vollständiger Beweis, auch kann man an die Kürze des einzigen Aufenthalts, den Jesus den Synoptikern zufolge in Jerusalem nahm, erinnern; allein es kommt in den Evangelien eine Handlung Jesu vor, die positiv auf eine dem Opferwesen wenig günstige Stimmung hinweist. Wir meinen die von allen vier Evangelisten berichtete sogenannte Tempelreinigung (Matth. 21, 12 fg. Marc. 11, 15 fg. Luc. 19, 45 fg. Joh. 2, 14 fg.), wo Jesus, als er im Tempel zu Jerusalem, d. h., wie man annehmen muß, in einem von dessen Vorhöfen, Käufer und Verkäufer, insbesondere Taubenkrämer, nach Johannes auch Ochsen- und Schafhändler mit ihren Thieren, und außerdem noch Geldwechsler antrifft, in heftigem Unwillen über solche Entweihung des Heiligthums sie insgesammt mit Umwerfung ihrer Tische hinaustreibt. Hier hat Reimarus einleuchtend nachgewiesen [1]), daß, so lange das Gesetz Mosis noch galt, nothwendig, namentlich zur Passahzeit, zum Behuf der fremden Festbesucher Opferthiere aller Art zum Tempel gebracht werden mußten, daß hiezu ein Platz im äußersten Tempelraum, dem sogenannten Heidenvorhof, gesetzlich eingeräumt war, und daß es für ein Zeichen frommen Eifers galt, wenn daselbst recht vieles Vieh zum Verkaufe kam. Ebenso unentbehrlich waren an derselben Stelle die Wechsler, von denen die Festbesucher für ihr gemeines Geld die übliche Tempelmünze eintauschen konnten. Nun scheint zwar Jesus, wenn

1) Vgl. meinen Reimarus, S. 125 fg.

er davon spricht, man solle aus dem Gebethaus keine Räuberhöhle machen, besonders an dem bei diesen Handels- und Wechselgeschäften mit unterlaufenden Betrug Anstoß genommen zu haben; aber schon, daß er zu dem Spruch aus Jeremia (7, 11), der den Tempel Jehova's nicht zur Mörderhöhle gemacht wissen will, den andern aus Jesaia (56, 7) zieht, wo der Tempel ein Bethaus genannt wird, deutet darauf hin, daß ihm, solchem geistigen Opferdienste gegenüber, dieses ganze materielle Opferwesen zuwider war. Von den Ebioniten sagt Epiphanius [1]), in ihrem angeblichen Matthäus-Evangelium komme der Ausspruch Christi vor: „Ich bin gekommen, die Opfer abzuschaffen, und wenn ihr nicht ablasset zu opfern, wird der Zorn (Gottes) von euch nicht ablassen." Dieß ist der Abscheu vor blutigen Opfern, welchen die Ebioniten mit den Essenern gemein hatten, und der sammt der essenischen Enthaltung von Fleischspeisen in der ascetisch dualistischen Welt- und Lebensansicht dieser Sekte seinen Grund hat. Von dieser Ansicht war Jesus weit entfernt; um so näher lag seiner Ueberzeugung, daß zur Versöhnung mit Gott nur auf rein innerlichem Wege zu gelangen sei, der Widerwille gegen den crassen Materialismus des Opferdienstes, der ihn, besonders wenn er diesen Viehmarkt im Tempel jetzt zum erstenmale sah, leicht zu jenem Acte prophetischen Eifers fortreißen konnte.

Ueberhaupt aber zu dem gesammten jüdischen Tempeldienste scheint Jesus eine Stellung eingenommen zu haben, die nicht ganz so harmlos war, wie sie in unsern Evangelien sich ausnimmt. Unter den Beweisen für die Wahrheit der johanneischen Darstellung der Geschichte Jesu gegenüber von der synoptischen wird bekanntlich auch angeführt, wie unwahrscheinlich es sei, daß ein frommer Israelit so, wie man nach den drei ersten Evangelien von Jesu glauben müßte, mehrere Jahre sollte haben verstreichen lassen, ohne der gesetzlichen Vorschrift gemäß zu einem der hohen Feste nach Jerusalem zu pilgern. Man hat von der andern Seite verschiedene Gründe beigebracht, eine solche Versäumniß zu erklären; die genügendste Erklärung wäre aber doch, wenn sich zeigte, daß Jesus jener gesetzlich fromme Israelit eben nicht war. Reimarus hat in der Angabe der Evangelisten, es seien von dem hohen Rathe gegen Jesum falsche Zeugen aufgestellt worden, eine Entstellung des wirklichen Hergangs gefunden, da genug Wahres gegen ihn vorgelegen, und schon die einzige Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel hingereicht habe, ihm den Proceß zu machen. [2]) Wie aber, wenn in der Aeußerung, welche die falschen Zeugen Jesu nachsagten, er sei im Stande, den Tempel Gottes abzubrechen und binnen dreier Tage wieder zu bauen (Matth. 26, 61), dieselbe Gesinnung nur in ein kühnes Wort gefaßt wäre, die in jener Austreibung als kühne That erscheint? Bekannt-

1) Haeres. XXX, 16.
2) A. a. O., S. 88.

lich führt Johannes dieſen Ausſpruch bei Gelegenheit der von ihm an den Anfang der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu vorgeſchobenen Tempelreinigung als eine wirkliche Rede Jeſu, nicht als falſches Zeugniß gegen ihn, auf; als das Falſche erſcheint bei ihm nur der Mißverſtand, daß die Rede, die ſo, wie er ſie wiedergibt, ſich allerdings auf den Tod und die Auferſtehung Jeſu bezogen haben müßte, von den Juden auf ihr Tempelgebäude bezogen wird (2, 19 fg.). Wenn Marcus (14, 58) der falſchen Zeugenausſage die Faſſung gibt, Jeſus habe das Vorhaben ausgeſprochen, dieſen „mit Händen gemachten“ Tempel zu zerſtören, und einen andern „nicht mit Händen gemachten“ dafür zu bauen, ſo iſt dieß wohl nur ſeine eigene Deutung, die er Jeſu in den Mund legt; aber daß ſie dem Sinne Jeſu gemäßer iſt, als die verſchrobene johanneiſche auf die Auferſtehung, wird aus der Vergleichung der Apoſtelgeſchichte wahrſcheinlich. Hier nämlich wird (während im Evangelium Lucas dieſes falſche Zeugniß, als hätte er es für den zweiten Theil ſeines Werkes aufſparen wollen, übergeht) gleichfalls von falſchen Zeugen dem Stephanus nachgeſagt, er habe geäußert, Jeſus von Nazaret werde dieſen Platz (den Tempel) zerſtören und die von Moſes überlieferten Bräuche ändern (Apoſtelgeſch. 6, 14). Hier iſt nur von Zerſtören, nicht auch von Aufbauen des Tempels die Rede; allein wenn dem erſtern das Aendern des moſaiſchen Cultus beigefügt iſt, ſo erhellt leicht, daß man ſich als Neubau die Einführung einer geiſtigern Gottesverehrung zu denken hat, die ohne Zweifel auch Marcus ſchließlich andeuten wollte, wenn er gleich unter dem nicht mit Händen gemachten Tempel zunächſt vielleicht einen wirklich vom Himmel herunterkommenden Wunderbau verſtanden haben mag. Auch in der Geſchichte des Stephanus werden die Zeugen als falſche bezeichnet, und doch ſpricht derſelbe nachher in ſeiner Rede dem mit Händen gemachten Tempel die Würde einer wahren Wohnung Gottes ab (7, 48). Dieß iſt allerdings eine alte, im Alten Teſtament (1 Kön. 8, 27) ſchon dem Salomo in den Mund gelegte Einſicht, die ſich auch bei dem hebräiſchen Gottesbegriff von ſelbſt ergab; allein die Wuth der Juden, wie ſie ſofort gegen Stephanus und die ganze junge Chriſtengemeinde losbrach, beweiſt, daß Stephanus jene Einſicht nicht ſo harmlos, wie ſchon längſt manche Propheten, nur zur größeren Ehre Gottes, ſondern in einer bedenklichen praktiſchen Richtung ausgeſprochen hatte. Von hier aus ergibt ſich die Vermuthung, daß er etwas von der Art, wie es die Zeugen ihm nachſagten, wirklich geäußert hatte, dieſe mithin keine falſchen Zeugen waren. Die Meinung ſeines Ausſpruchs wäre geweſen, Jeſus werde, wenn er vom Himmel wiederkomme, den Tempel vernichten und den mit demſelben verbundenen moſaiſchen Cultus abſchaffen; und wenn wir nun gegen Jeſum ſelbſt ein ganz ähnlich lautendes Zeugniß finden, ſo gewinnt es alle Wahrſcheinlichkeit, daß auch dieſes nur inſoweit ein falſches war, als es im Sinne einer wirklichen materiellen Zerſtörung und Wiedererbauung des Tem-

pels vorgebracht wurde. Gar leicht könnte es aber ſein, daß auch dieſes angebliche Mißverſtändniß nur ein gemachtes wäre, daß die Juden die Aeußerung Jeſu über ſeine reformatoriſche Endabſicht nur gar zu wohl verſtanden, und daß eben hierin der Grund ſeiner Anklage und Verurtheilung gelegen hätte.

Der Schrecken über dieſe bewirkte dann, daß ſeine Anhänger die gefährliche Stellung, die ihr Meiſter eingenommen hatte, verließen und um mehrere Schritte zurückwichen; was um ſo leichter anging, als von den Apoſteln keiner, ſelbſt nach unſern jetzigen Berichten, den Sinn Jeſu ganz erreicht hatte. Stephanus, ſeinem Namen nach ohne Zweifel ein in griechiſchen Landen geborener Jude, ſcheint die wahre Meinung Jeſu beſſer als die paläſtiniſchen Apoſtel begriffen, und in ſeinem Geiſte auf die bevorſtehende Beſeitigung des moſaiſchen Tempel- und Ceremoniendienſtes hingewieſen zu haben: weßwegen ihn aber auch daſſelbe Schickſal, wie ſeinen Meiſter, traf. Um ſo mehr hielten ſich fortan die Judenapoſtel und Judenchriſten in Jeruſalem und dem übrigen Paläſtina auf jener Linie, die nicht nur geſchützter, ſondern auch ihrer Faſſungskraft angemeſſener war, und in dieſem Sinne wurde nun auch die Geſchichte Jeſu bearbeitet, aus welcher daher Alles, was ſeine vorgeſchobenere Stellung bezeichnete, bis auf ſolche kaum noch verſtändliche Spuren, wie die Geſchichte mit den falſchen Zeugen, verſchwand. Inſofern kann man, wie oben angedeutet, immerhin zugeſtehen, daß der Ausſpruch des johanneiſchen Chriſtus von der geiſtigen, an keinen Ort mehr gebundenen Anbetung Gottes (4, 21. 23 fg.) dem wirklichen Sinn und Standpunkt Jeſu näher ſtehe, als der matthäiſche von dem unvergänglichen Geſetzesbuchſtaben; nicht als läge hier eine beſſere geſchichtliche Kunde vor, ſondern ſofern der Verfaſſer des vierten Evangeliums zu der Einſicht, welche Jeſus durch religiöſe Genialität ſchon vor mehr als hundert Jahren mitten in Paläſtina gefunden hatte, nachträglich durch die Mittel ſeiner alexandriniſchen Bildung gelangt war.

76.

Die Stellung Jeſu zu den Nichtiſraeliten.

Hatte Jeſus die Einſicht, daß der moſaiſche Gottesdienſt dem wahren Weſen der Religion nicht entſpreche, und die Abſicht, durch behutſame Verbreitung dieſer Einſicht eine Umgeſtaltung des jüdiſchen Religionsweſens herbeizuführen, ſo ſcheint damit die Frage, wie er ſich zu den Nichtiſraeliten geſtellt habe, bereits entſchieden. Denn mit dem moſaiſchen Ceremonialdienſt, der großentheils eben zum Zwecke der Abſonderung des Volks Iſrael von den übrigen Völkern angeordnet war, fiel auch die Hauptſcheidewand zwiſchen Juden und Heiden. Dennoch bedarf dieſer Punkt einer eigenen Unter-

suchung, sofern es sich in der Geschichte niemals von selbst versteht, daß einer die Consequenzen seines Princips selbst auch gezogen habe, und sofern Jesus, auch wenn er dieß für sich gethan hätte, doch aus Klugheitsrücksichten sich den Nichtisraeliten gegenüber zurückhaltend benommen haben könnte.

Daß wir in dieser Hinsicht eine wahre Leiter von Standpunkten, sowohl was Aussprüche als Handlungen Jesu betrifft, in den Evangelien haben, ist bereits in der Einleitung gelegentlich erwähnt worden. Hier das den Jüngern gegebene Verbot, sich an Heiden oder Samariter (denn dieses den Heiden gleichgeachtete Mischvolk müssen wir hinzunehmen) zu wenden; dort über die Samariter manch günstiges Wort, bei der Annäherung von Heiden die freudigste Rührung, und endlich gar die Weisung an die Jünger, beiden das Evangelium zu verkündigen. Hier der samarische Boden von Jesu geflissentlich gemieden; dort derselbe ohne Scheu betreten, ja gerade auf diesem Boden ein besonders erfreuliches Wirken Jesu. Hier die anfängliche Weigerung, einer Heidin zu helfen; dort die zuvorkommendste Geneigtheit, einem Heiden zu willfahren, der sofort um seines Glaubens willen über die Juden erhoben wird, mit angehängter Drohung, daß einst an der Stelle des widerspänstigen Judenvolks die Heiden in's Himmelreich werden berufen werden. Davon findet sich nun zwar, näher zugesehen, das Meiden des samarischen Bodens bei Matthäus (10, 1) und Marcus (16, 1), das ungescheute Betreten desselben und die günstigen Aeußerungen über die Samariter bei Lucas (9, 52. 10, 33 fg. 17, 11 fg.), die gedeihliche Wirksamkeit Jesu in Samarien bei Johannes (4, 5 fg.); in Betreff der Heiden die ahnungsvolle Gemüthsbewegung bei ihrer Annäherung im johanneischen (12, 20 fg.), das Verbot, sich an sie zu wenden, im Matthäus-Evangelium (10, 5): aber in eben demselben (28, 19) wie bei Marcus (16, 15) und Lucas (24, 47) auch der Befehl, ihnen das Evangelium zu predigen, und abermals in demselben Evangelium sowohl die heidenfreundliche Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum (8, 5 fg.), als die von dem kananäischen Weibe, worin die Heiden mit Hunden verglichen sind (15, 21 fg.).

Auf dieser Leiter werden wir, Alles wohl erwogen, Jesum mit seiner eigenen Praxis ebenso wenig auf die oberste, als auf die unterste Sprosse stellen dürfen. Was die Samaritaner betrifft, so ist die Geschichte, die uns der vierte Evangelist von dem Zusammentreffen Jesu mit der samarischen Frau am Jakobsbrunnen erzählt, theils an sich so offenbar poetisch, den Brunnenscenen zwischen Jakob und Rahel, Elieser und Rebekka (1 Mos. 24. 29) nachgebildet, theils so unverkennbar als Vorbild für die spätere Wirksamkeit der Apostel in Samarien (Apostelgesch. 8, 4 fg.) und weiter hinaus die Heidenbekehrung componirt, theils hängt sie mit dem eigenthümlichen Pragmatismus dieses Evangeliums hinsichtlich der mehreren Festreisen Jesu so

eng zusammen, daß sie keinen sichern historischen Stützpunkt darbietet. Nicht minder ist die Scene mit den Hellenen, deren Anmeldung Jesum in die tiefe Gemüthsbewegung versetzt und zu den Reden von seiner Verherrlichung und dem Samenkorn, das erst ersterben müsse, um Frucht bringen zu können, veranlaßt, diese Scene ist aus den beiden synoptischen Geschichten von der Verklärung und von dem Seelenkampfe Jesu so im besondersten Geiste des johanneischen Evangeliums zusammengearbeitet, daß auch sie geschichtlich nicht in Rechnung kommt. Die schließliche Weisung, alle Völker ohne Unterschied zu lehren und zu taufen, ist dem Auferstandenen in den Mund gelegt, steht und fällt also mit der Auferstehung; aber auch davon abgesehen, ist nicht wohl denkbar, daß die Frage, ob das Evangelium auch den Heiden zu verkündigen sei, später so heftige Kämpfe hätte erregen, und die älteren Apostel, die ständigen Begleiter Jesu, sich von Anfang an sämmtlich auf die Seite der Verneinung dieser Frage hätten stellen können, wenn Jesus sie so rund und feierlich bejaht gehabt hätte.

Auf der andern Seite klingt aber das ausdrückliche Verbot an die ausgesendeten Jünger, nicht auf den Weg der Heiden und in keine samaritische Stadt zu gehen, sondern sich an die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu halten, vollends wenn man die Stelle von den Hunden, denen man das Heilige nicht geben, und den Schweinen, denen man keine Perlen vorwerfen solle (Matth. 7, 6), auf die Heidenpredigt bezieht, so kraß jüdisch, daß es uns im Munde Jesu, fast wie oben die Verbürgung ewiger Dauer für jeden Buchstaben des Gesetzes, seine Meinung und Absicht unverständlich macht. Man faßt es wohl als vorübergehende Klugheitsmaßregel: um der evangelischen Verkündigung erst unter den Juden einen festen Boden zu schaffen, habe im Anfang ihr Vorurtheil gegen die Heiden geschont, und dieß den Jüngern eingeschärft werden müssen. Allein wozu brauchte es den Jüngern erst eingeschärft zu werden, da sie ohnehin schon von allen jüdischen Vorurtheilen, insbesondere auch dem Widerwillen gegen Heiden und Samariter, voll steckten? Für sie war ein solches Verbot überflüssig; gab es Jesus doch, so müßte er es aus seinem eigenen Sinne heraus gegeben haben, und aus diesem kann es, wenn uns sein ganzes Wollen und Wirken kein Räthsel werden soll, nicht geflossen sein.

Dagegen ist, was von den Aeußerungen und Handlungen des evangelischen Jesus in Bezug auf Nichtisraeliten zwischen diesen beiden äußersten Punkten liegt, gar wohl geschichtlich denkbar. An häufigen Berührungen mit Heiden konnte es in dem Gränzlande Galiläa mit seiner strichweise sehr gemischten Bevölkerung nicht fehlen. Und wenn nun hier Jesus ohne Zweifel mehr als einmal beobachten konnte, daß einzelne Heiden als Zuhörer seiner Lehrvorträge mehr Empfänglichkeit zeigten, ihm mit unbefangnerem Vertrauen entgegenkamen, sich bereitwilliger von der Nothwendigkeit, ein neues Leben anzufangen, überzeugen ließen, als die vorurtheils- und an-

ſpruchvollen Söhne Abraham's, ſo ſieht es ihm ganz ähnlich, daß er ſich ſolchen Eindrücken und Erfahrungen mit offenem Sinne hingegeben, ſie einestheils zur Beſchämung und Anciferung ſeiner Volksgenoſſen verwendet, anderntheils aber, je mehr von letzterer Seite die Beweiſe von Unempfänglichkeit und böſem Willen ſich häuften, in ſich ſelbſt allmählig den Gedanken ausgebildet haben wird, die Sache könnte ſich zuletzt noch ſo wenden, daß ſtatt der Nachkommen Abraham's Gläubige aus den Heiden die Mehrheit in dem von ihm zu ſtiftenden Vereine bilden werden. Eine dahin zielende Aeußerung Jeſu wird uns am Schluſſe der Geſchichte von dem Hauptmann von Kapernaum berichtet, welches zwar eine Wundergeſchichte iſt; allein es verſteht ſich von ſelbſt, daß Beweiſe offenern glaubensfähigern Sinnes bei Heiden auch an andere ganz natürliche Veranlaſſungen ſich knüpfen konnten. Die Erzählung von dem kananäiſchen Weibe, gleichfalls eine Wundergeſchichte, läuft auf dieſelbe Spitze aus, daß ſich Jeſus über den ſtarken Glauben bei einer Heidin wundert; aber mit ihrem Eingang bildet ſie zu jener inſofern einen Gegenſatz, als bei dem römiſchen Hauptmann Jeſus gleich von vorneherein zur Gewährung ſeiner Bitte bereit iſt, der kananäiſchen Frau dagegen zunächſt eine zweimalige Weigerung vom judaiſtiſchen Standpunkt aus entgegenſetzt, und erſt durch ihr anhaltendes vertrauensvolles Flehen ſich überwinden läßt. Dieſe, nach dem früheren Fall mit dem Hauptmann unerwartete Härte hat Marcus (7, 24) durch den Wunſch Jeſu, in jener phöniciſchen Gränzgegend ſein Incognito zu bewahren, begründet; allein dieß iſt offenbar nur ein Verſuch auf eigene Fauſt, das Anſtößige der Erzählung zu mildern. Soll Jeſus wirklich ſo verfahren ſein, ſo ließe ſich dieß nur ſo erklären, daß es entweder früher, im Anfang ſeines Wirkens geſchehen, die Geſchichte mithin von den Evangeliſten zu ſpät geſtellt ſein müßte, oder daß es Jeſu mit dem judaiſtiſchen Bedenken, das er der Frau Anfangs entgegenhielt, nicht Ernſt, ſondern ſeine Abſicht nur geweſen wäre, ihr Vertrauen auf die Probe zu ſtellen und dadurch für ſeine jüdiſchen Begleiter um ſo muſterhafter erſcheinen zu laſſen; viel näher jedoch liegt es, die Erzählung, die in ihrer jetzigen Geſtalt als Wundergeſchichte ohnehin nicht rein hiſtoriſch ſein kann, als ein mythiſches Gegenbild des Ganges zu betrachten, welchen die Verkündigung des Evangeliums in der Folge genommen hatte. Wie durch das glaubenswillige Herbeidrängen der Heidenwelt zum Chriſtenthum endlich das hartnäckige jüdiſche Vorurtheil gegen ihre Zulaſſung überwunden worden war, ſo mußte ſchon Jeſus ſelbſt nach anfänglicher wiederholter Weigerung durch die beharrliche Glaubensdemuth einer Heidin ſich haben überwinden laſſen, ihr ſeinen Segen zu ſpenden.

Den Samaritanern gegenüber war Jeſu die Ueberwindung des jüdiſchen Vorurtheils um ſo leichter, je weniger er an dem Tempel und Tempeldienſt zu Jeruſalem hing; denn der Gegentempel auf Garizim bildete einen Hauptgrund der Erbitterung der Juden gegen die Samaritaner. Zwar

ist nun, wie schon bemerkt, der Ausspruch Jesu im vierten Evangelium (4, 21. 23), die Zeit werde kommen und sei schon da, wo man weder in dem einen noch in dem andern dieser Tempel, sondern im Geiste und in der Wahrheit Gott anbeten werde, in dieser Gestalt sicher nicht historisch, vielmehr ganz nur aus dem geschichtlichen und religionsphilosophischen Standpunkte des späteren Verfassers heraus gesprochen; gleichwohl trifft er schwerlich weit von der Richtung, nach welcher die eigene Ansicht Jesu hinging. Daß Jesus dessenungeachtet bei seiner Reise auf das Fest nach Jerusalem das nationale Vorurtheil geschont und vielleicht im Anschluß an andere Galiläer statt des näheren Wegs durch Samarien den Umweg über das Ostjordanland gemacht hätte, wie Matthäus und Marcus angeben, ließe sich immerhin denken, und jedenfalls ist der Bericht des Lucas, der ihn durch Samarien reisen läßt, so verworren und stellenweise rückläufig (17, 11), daß er kaum einen historischen Anhalt bietet; denn die Berührungen mit Samaritanern, die er meldet, könnten, mit Ausnahme der Quartierbestellung (9, 52 fg.), auch vor der Festreise bei einer früheren Annäherung an die samarische Grenze vorgekommen sein. Indeß bleibt ebenso möglich, daß die Darstellung bei Matthäus aus dem judaistischen Vorurtheil der Kreise, aus denen das Evangelium ursprünglich hervorging und für die es bestimmt war, geflossen, und uns insofern bei Lucas, trotz der Verwirrung im Einzelnen, doch im Allgemeinen eine richtige Kunde aufbewahrt wäre. Die Erzählungen vom barmherzigen und vom dankbaren Samariter wenigstens (Luc. 10, 30 fg. 17, 12 fg.) zeigen uns in Betreff der Samariter das Gleiche, wie die Geschichten vom Hauptmann zu Kapernaum und dem kananäischen Weibe in Betreff der Heiden, daß nämlich auch an jenen wie an diesen Jesus Erfahrungen gemacht hatte, die ihn veranlaßten, sie seinen jüdischen Volksgenossen als beschämende Beispiele gegenüberzustellen. Daß dergleichen samariterfreundliche Erzählungen im spätern heidenfreundlichen Interesse hinterher Jesu angedichtet und in das paulinisirende Lucas-Evangelium aufgenommen werden konnten, läßt sich freilich nicht läugnen (und daß bei der Geschichte vom dankbaren Samariter eine freibildende Hand im Spiele gewesen, zeigt schon ihr Charakter als Wundergeschichte); andererseits jedoch hat eine Gesinnung Jesu gegen die Samariter, wie sie sich in den fraglichen Erzählungen ausspricht, nichts historisch Unwahrscheinliches, und daß diese sich blos im dritten Evangelium finden, gibt uns für sich allein noch kein Recht, sie auch ihrer Grundlage nach von der Hand zu weisen.

Hiebei können wir in der Ansicht Jesu insofern eine Weiterbildung annehmen [1]), daß er seinen Beruf zunächst nur auf sein eigenes Volk bezogen haben mag, unter dem er aufgewachsen war, und mit dem er auf dem

1) In soweit stimme ich mit Keim zusammen, a. a. O., S. 40 fg.

gleichen Boden nicht nur überhaupt des Monotheismus, ſondern auch der altteſtamentlichen Offenbarung ſtand; mit der Zeit jedoch, wie ſeine Berührungen mit den heidniſchen Inſaſſen und Umwohnern und den ſamariſchen Gränznachbarn Galiläa's, die Erfahrungen überraſchender Empfänglichkeit auf ihrer, wie betrübender Verſtocktheit auf der Seite der Juden ſich mehrten, habe er immer mehr auch ſie in ſeine Plane mit eingeſchloſſen, und ſich ſchließlich zu der Ausſicht auf maſſenhaften Beitritt derſelben zu der von ihm geſtifteten Gemeinſchaft erhoben; wozu er übrigens noch keine unmittelbare Anſtalt machte, ſondern alles Weitere der Zeit und der natürlichen Entwicklung der Dinge überließ.

37.

Jeſu Verhältniß zur Meſſiasidee.

Indem wir das eigenthümliche religiöſe Bewußtſein Jeſu bis auf ſeine Stellung zum moſaiſchen Geſetz auf der einen, und zu den Heiden und Samaritern auf der andern Seite darzulegen geſucht haben, ohne auf das Verhältniß Rückſicht zu nehmen, in das er ſich zur meſſianiſchen Idee ſeines Volks geſetzt hat, iſt unſere Meinung nicht, als wären alle bisher erörterten Gedanken und Einſichten ſchon vollſtändig in ihm entwickelt geweſen, ehe er zur Ueberzeugung kam, der ſeinem Volke verheißene Meſſias zu ſein. Nur die Grundlage ſeiner religiöſen Eigenthümlichkeit, der ideale Zug, die Richtung auf das Innere, auf Lostrennung der Religion einerſeits vom Politiſchen, andererſeits vom Ceremoniellen, die heitere Gewißheit, zum Frieden mit Gott und mit ſich ſelbſt auf rein geiſtigem Wege gelangen zu können, nur dieß denken wir uns in Jeſu ſchon vorher zu einer gewiſſen Reife und Feſtigkeit gediehen, ehe er ſich mit der Meſſiasidee einließ, und nur darin ſehen wir den Erklärungsgrund davon, daß er ſie ſo ſelbſtſtändig und eigenthümlich aufgefaßt hat.

Daß das Verhältniß, worein ſich Jeſus zu der jüdiſchen Meſſiasidee ſetzte, ein eigenthümlich bedingtes war, läßt ſich ſchon aus der Art abnehmen, wie er ſich in ſeinem beſonderen Berufe bezeichnete. Der landesüblichen Benennungen für jene Würde waren es unſren Evangelien zufolge, außer dem Worte: Chriſtus, d. h. Meſſias, ſelbſt, zwei: derſelbe wurde bald nach dem König, deſſen Abkömmling und größerer Nachfolger er ſein ſollte, Sohn David's, bald wie Iſrael ſelbſt und die beſten unter ſeinen Königen, nur im höchſten Sinne, Sohn Gottes genannt. Als Sohn David's wird Jeſus von den Hülfsbedürftigen, den Blinden bei Jericho und dem kananäiſchen Weibe, angeſprochen (Matth. 9, 27. 15, 22. 20, 31); nachdem er den dämoniſchen Blindſtummen geheilt hatte, fragt das Volk: ſollte das nicht der Sohn David's ſein? (Matth. 12, 23) und als ſolchen begrüßt es ihn ju-

beind bei seinem Einzug in Jerusalem (Matth. 21, 9). Was an diesen angeblichen Veranlassungen, ihn so zu nennen, historisch war, bleibt hier noch dahingestellt; so viel erhellt daraus auf jeden Fall, daß der Ausdruck: Sohn David's, eine damals unter dem jüdischen Volk allgemein übliche Benennung des Messias war. Aber Jesus selbst nennt sich niemals so. Ja einmal spricht er sich über diese Bezeichnung in einer Weise aus, die einer indirecten Ablehnung mehr als nur ähnlich sieht. Zwar stellt er die Frage an die Pharisäer, für wessen Sohn sie den Messias halten (Matth. 22, 41 fg.), ohne ausdrückliche Beziehung auf seine eigene Person; aber wenn er auf ihre der herrschenden Volksmeinung entsprechende Antwort: für David's Sohn, die weitere Frage macht, wie denn David den, der ihrer Meinung nach sein Sohn sei, im 110. Psalm seinen Herrn nennen könne? worauf sie nichts zu erwidern wissen: so ist nur zweierlei denkbar. Entweder hatte Jesus eine Auskunft im Rückhalt, welche das in der Benennung des Messias als Sohn David's liegende Verhältniß der Unterordnung mit dem Verhältniß der Ueberordnung, das in der Bezeichnung desselben als David's Herr lag, ausglich; dieß könnte aber nur die Voraussetzung einer höheren Natur im Messias gewesen sein, kraft deren er zwar dem Fleische oder dem Gesetze nach ein Abkömmling David's, dem Geiste nach aber ein höheres, unmittelbar von Gott ausgegangenes Wesen wäre; allein diese Ansicht haben die drei ersten Evangelisten Jesu sonst nirgends in den Mund gelegt, und so sind wir nicht berechtigt, sie in der vorliegenden Erzählung zu suchen. Es bleibt also nur, daß Jesus den Widerspruch wirklich für unlösbar hielt, und daher, da er sich offenbar auf die Seite des Psalms stellte, in welchem der üblichen Auslegung zufolge David (von dem freilich der Psalm nicht ist) den Messias (der ebenso wenig in dem Psalm angeredet ist) seinen Herrn nennt, die Betrachtung desselben als Sohnes von David für unstatthaft erklären wollte. Ihm war also der Messias ein Höherer als David, wie er ein andermal sich als mehr denn Salomo oder Jonas bezeichnete (Matth. 12, 41 fg.): er wollte das enge Band, das in der Volksvorstellung den Messias mit David verband, lockern, und da eben in dieser Verbindung alles weltlich Politische in der jüdischen Messiashoffnung seinen Sitz hatte, so dürfen wir jenen Ausspruch Jesu, wenn er wirklich von ihm herrührt, als Ablehnung dieses Elements in der Messiasvorstellung seiner Landsleute betrachten.

Als die andere landesübliche Benennung des Messias, ja als seinen eigentlichen Würdenamen, finden wir in den Evangelien den Namen: Sohn Gottes. So hatte im Alten Testament das Volk Israel (2 Mos. 4, 22 fg. Hos. 11, 1. Ps. 80, 16), aber auch gottgeliebte Herrscher dieses Volkes, wie David und Salomo (2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27) und deren würdige Nachfolger (Ps. 2, 7) geheißen; weiterhin war der Ausdruck zur stehenden Bezeichnung des erwarteten großen Herrschers aus David's Stamme, des Messias, geworden, wie wir denselben im Neuen Testament finden. So nennt Jesum

vorausſetzungsweiſe der Teufel in der Verſuchungsgeſchichte (Matth. 4, 3. 6) und ſpottweiſe die Juden unter dem Kreuze (Matth. 27, 40. 43); ſo reden ihn die Dämonen in den Gergeſenern (Matth. 8, 29) und andern Beſeſſenen (Marc. 3, 11), ſo die Leute im Schiff, als er über den See dahergewandelt kam (Matth. 14, 33), an; dafür erklärt ihn Gott ſelbſt bei der Taufe (Matth. 3, 17) und auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 5); darauf inquirirt ihn bei ſeinem Verhör der Hoheprieſter (Matth. 26, 63), wobei die Benennungen Sohn Gottes und Chriſtus oder Meſſias ausdrücklich einander gleichgeſetzt werden. Dieſen andern Meſſiastitel nun hat Jeſus zwar nicht wie den des Davidsſohnes indirect abgelehnt, aber, wenn wir von dem vierten Evangeliſten abſehen, ihn auch nie direct und aus ſich ſelbſt heraus ſich beigelegt. Auf die beſchwörende Frage des Hohenprieſters, ob er Chriſtus, der Sohn Gottes, ſei, antwortet er wohl: du ſagſt es, d. h. bejahend, und als Petrus ſeine Frage, für wen denn, bei den ſo ſchwankenden Meinungen der Leute über ihn, ſie, die Jünger, ihn halten? mit einem freudigen: „für Chriſtus, den Sohn des lebendigen Gottes", beantwortete, pries er ihn dafür ſelig und rühmte dieſe in ihm aufgegangene Einſicht als unmittelbare Offenbarung ſeines himmliſchen Vaters (Matth. 16, 15 fg.). Aber merkwürdigerweiſe fand er alsbald nöthig, einen Dämpfer darauf zu ſetzen. Bei allen drei Synoptikern folgt unmittelbar auf das Bekenntniß Petri erſtens das Verbot, Niemanden zu ſagen, daß er der Meſſias ſei, und dann die erſte Leidensverkündigung (Matth. 16, 20 fg. Marc. 8, 30 fg. Luc. 11, 21 fg.). Iſt es nicht, als hätte Jeſus den Jüngern ſagen wollen: Ja, ich bin der Meſſias, aber nicht euer königlicher Davidsſohn; ich bin der Sohn Gottes, aber er wird mich ganz anders als ihr wähnet, durch Leiden und Tod verherrlichen?[1])

Während alſo Jeſus den einen der beiden üblichen Meſſiastitel, nämlich Sohn David's, niemals ſelbſt von ſich gebraucht, und einmal ſogar faſt ironiſch behandelt; den andern aber, Gottesſohn, zwar, wo er ihm entgegen-

---

1) In dem Gleichniß von den Weingärtnern iſt unter dem Sohn, den der Herr nach den Knechten (den Propheten) ſendet (Matth. 21, 37), allerdings Jeſus ſelbſt als der Meſſias zu verſtehen; aber hier floß dieſe Bezeichnung aus der Fabel, und ihre Bedeutung mußte von den Zuhörern erſt gefunden werden; abgeſehen davon, daß es ſich fragt, ob die Parabel wirklich von Jeſu iſt. Von der Stelle Matth. 11, 25 fg., Luc. 16, 21 fg., iſt ſchon oben die Rede geweſen: wie hier Jeſus Gott als ſeinen Vater anredet, erinnert einerſeits an das Muſtergebet, wo er auch die Seinigen ihn ſo anrufen lehrte; die eigenthümliche Beziehung aber, in die er ſich ſofort zu dem Vater ſetzt, liegt über den ſynoptiſchen Meſſiasbegriff in der Richtung des vierten Evangeliums hinaus, wo Jeſus ſich wiederholt nicht bloß als den Sohn, ſondern als den eingeborenen Sohn Gottes (5, 19 fg. 6, 40) in einem Sinne bekennt, den wir von Seiten einer geſchichtlichen Betrachtung des Lebens Jeſu ſchon oben von der Hand weiſen mußten.

gebracht wird, annimmt, aber nicht ohne Vorkehr gegen Mißverſtändniß zu treffen: iſt derjenige Ausdruck, mit dem er ſich ſelbſt in ſeiner eigenthümlichen Stellung am liebſten bezeichnet, der Ausdruck Menſchenſohn, und es iſt nun eine ſehr verſchieden beantwortete und in der That auch nicht ſo leicht, wie es ſcheint, zu beantwortende Frage, ob er ſich damit als den Meſſias geben wolle oder nicht.[1]) Daß der Ausdruck im Alten Teſtament zunächſt geradezu gleichbedeutend mit Menſch, Sterblicher, gebraucht wird, iſt aus Stellen, wie Pſ. 8, 5, Hiob 25, 6, bekannt, und auch im Neuen Teſtament findet er ſich Marc. 3, 38 in dieſer Bedeutung. Iſt jedoch ſchon hier der Nebenbegriff der Niedrigkeit und Schwäche im Gegenſatze zu unverdienter Gnade von Seiten Gottes oder unbefugtem Anſpruch von Seiten des Menſchen nicht zu verkennen, ſo tritt dieſe Nebenbedeutung bei Heſekiel noch beſtimmter hervor, während zugleich der Ausdruck nicht mehr als Bezeichnung des Menſchen oder der menſchlichen Natur überhaupt, ſondern eines einzelnen beſtimmten Menſchen erſcheint. Hier redet nämlich Jehova den Propheten bei jeder neuen Viſion, die er ihn ſchauen läßt, jedem neuen Auftrag, den er ihm ertheilt, regelmäßig als Menſchenſohn an (2, 1. 3. 6. 8. 3, 1. 3. 4. 10. 17 u. ſ. f.), und ſchon wenn wir die Situation beachten, in der er zum erſtenmale ſo genannt wird, wo er nämlich, aus Schrecken vor dem furchtbaren Geſicht zu Boden gefallen, von Jehova auf ſeine Füße zu ſtehen geheißen wird, ſehen wir, daß der Ausdruck im Anſchluß an jenen herkömmlichen Sprachgebrauch gewählt iſt, um den Contraſt der ſchwachen Menſchennatur des Propheten mit der hohen Offenbarung, deren er gewürdigt wird, hervorzuheben. Wenn nun Jeſus einem, der ſich zu ſeinem Begleiter anbietet, zu Gemüthe führt, des Menſchen Sohn habe nicht, wo er ſein Haupt hinlege (Matth. 9, 6); wenn er ſagt, des Menſchen Sohn ſei nicht gekommen, ſich bedienen zu laſſen, ſondern zu dienen und ſelbſt ſein Leben für Viele hinzugeben (Matth. 20, 28); wenn er zu wiederholten Malen das ihm bevorſtehende Leiden und Sterben als etwas, das des Menſchen Sohne begegnen werde, bezeichnet (Matth. 12, 40. 17, 12. 22. 20, 18. 26, 2): ſo könnte er ſich hier möglicherweiſe nur in demſelben Sinne ſo nennen, wie Heſekiel ſich von Jehova ſo nennen läßt, als einen zwar von Gott mit hohen Offenbarungen betrauten, aber doch ſchwachen und niedrigen Menſchen, der ſich daher zu jeder Entbehrung, jedem Ungemach bereit finden laſſen müſſe. Auch wenn er ſich, als des Menſchen Sohne, die Befugniß zuſchreibt, Sünden zu vergeben (Matth. 9, 6) und denſelben als Herrn des Sabbats erklärt (Matth. 12, 8), ja ſelbſt wenn er den Säemann des guten Saamens in der Parabel vom Unkraut auf des Menſchen Sohn

1) Zum Folgenden vergleiche die Abhandlung von Baur, Die Bedeutung des Ausdrucks: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, III, 3, S. 274—292.

deutet (Matth. 13, 37), könnte man, dieſe Stellen für ſich genommen, immer noch denken, er wolle weiter nichts ſagen, als daß er, der ſterbliche Menſch, von Gott mit ſo hohen Dingen beauftragt ſei.

Allein eben an der letzteren Stelle ſcheitert dieſe Erklärung. Denn von demſelben Menſchenſohn, der den guten Saamen ausgeſäet hat, wird weiterhin (V. 41) geſagt, er werde am Ende dieſer Welt ſeine Engel ausſenden, um die Guten von den Böſen zu ſondern, jene zu belohnen und dieſe zu beſtrafen: Befugniſſe, die auf jüdiſchem Standpunkt außer Jehova ſelbſt nur etwa dem Meſſias beigelegt werden konnten. Dieſer muß daher jedenfalls in allen den Stellen gemeint ſein, wo es von dem Menſchenſohne heißt, er werde dereinſt kommen in ſeiner oder ſeines Vaters Herrlichkeit, oder auch in ſeinem Reiche, und dann werde er auf ſeinem Stuhle ſitzen, um Gericht zu halten (Matth. 10, 23. 16, 27 fg. 19, 28. 24, 27. 37. 39. 44. 25, 13. 31). Sehen wir aus dieſen Stellen mit Beſtimmtheit, daß der Ausdruck den Meſſias bezeichnen ſoll, ſo können wir aus einigen andern auch noch erkennen, woher ihm dieſe Bedeutung kam. Wenn nämlich Jeſus mehrmals das Kommen des Menſchenſohns als ein Kommen in den Wolken des Himmels beſchreibt (Matth. 24, 30. 26, 64. vgl. Offenb. 1, 7), ſo bietet zur Ableitung dieſes Zugs Heſekiel mit ſeinem Menſchenſohne nichts dar, ſondern wir finden uns an Daniel gewieſen, wo in der ſchon oben beſprochenen Viſion von den vier Thieren (7, 13), nach dem Untergang des letzten Thiers, mit den Wolken des Himmels einer wie eines Menſchen Sohn vor den Thron Gottes kommt und mit ewiger Herrſchaft über alle Völker belehnt wird; eine Stelle, die, auch wenn ſie urſprünglich nicht vom Meſſias gemeint war, doch leicht auf ihn gedeutet werden konnte.

Wie früh nun aber dieſe Deutung der Danieliſchen Stelle, und damit die Bezeichnung des Meſſias als Menſchenſohn unter den Juden üblich geworden iſt, dieß müſſen wir, da uns, wie ſchon oben bemerkt, hier anderweitige ſichere Zeugniſſe fehlen [1]), lediglich aus den evangeliſchen Stellen heraus zur Entſcheidung zu bringen ſuchen. Man ſage nicht, wenn Jeſus, um ſich als Meſſias zu bezeichnen, eben jenen Ausdruck wählte, ſo müſſe derſelbe im Sprachgebrauche ſeiner Zeitgenoſſen bereits dieſe Bedeutung gehabt haben. Denn es fragt ſich ja eben, ob er ſich von vornehereinr ſchon unzweideutig als den Meſſias geben wollte; wenn aber nicht, ſo diente ihm gerade ein Ausdruck, der noch nicht herkömmlicher Meſſiastitel war, am beſten. Das wäre er auch, wenn wir dem vierten Evangelium folgen, ſo wenig geweſen, daß das Volk in Jeruſalem auf die Verſicherung Jeſu, des Menſchen Sohn müſſe erhöhet werden von der Erde, die Frage machte: wer iſt dieſer Menſchenſohn? (12, 34.) Dieß iſt zwar nur eine jener gemachten Unwiſſenheits-

1) Vgl. oben S. 171 fg. Die rabbiniſche Benennung des Meſſias als Mannesmann (Anani) iſt jedenfalls ſpäter.

fragen, wie sie in diesem Evangelium stehend sind, auch erscheint sie, selbst im Sinne des Evangelisten, von Seiten des Volks halb affectirt, da ja dem Vorhergehenden zufolge die Leute wohl verstanden hatten, daß vom Messias die Rede war. Allein auch bei Matthäus setzt die Frage Jesu an die Jünger „wer sagen die Leute, daß ich sei, der Sohn des Menschen?" zusammen mit der weiteren Frage: „wer aber saget ihr, daß ich sei?" und der Seligpreisung des Petrus, weil er geantwortet hatte: der Messias (Matth. 16, 13 fg.) — dieß in solchem Zusammenhange setzt gleichfalls voraus, daß Menschensohn noch keine landläufige Benennung des Messias, ja nicht einmal den Jüngern bis dahin als solche bekannt gewesen war. Denn wäre sie es gewesen, so hätte ihnen Jesus mit jenem Beisatze zu seiner Frage die richtige Antwort in den Mund gelegt gehabt und es nachher keiner göttlichen Offenbarung zuschreiben können, daß in Petrus die Einsicht aufgegangen war, der, den sie bisher nur unter der Bezeichnung Menschensohn kannten, sei kein Anderer als der Messias. Hat also Matthäus hier genau berichtet, so war es damals noch nicht so wie später üblich, bei jenem Ausdruck an die Stelle des Daniel zu denken, sondern die Jünger hatten denselben bis dahin eher im Sinne des Hesekiel, gleichsam als eine Demuthsformel verstanden, in welcher Jesus von sich als dem schwachen Gefäße der göttlichen Offenbarung rede.

Ob auch er es nur so gemeint, oder für sich neben dem Sprachgebrauche des Hesekiel auch schon an den Danielischen Wolkenmann gedacht habe, wird sich darnach entscheiden müssen, ob diejenigen Stellen, wo er von dem Kommen des Menschensohns in den Wolken, in seiner Herrlichkeit, in seinem Reiche, überhaupt von einer bevorstehenden Wiederkunft in übermenschlicher Stellung spricht, als ächt anzusehen sind, oder nicht; wovon erst tiefer unten die Rede sein kann. Hier fragen wir einstweilen nur soviel: welchen Grund konnte Jesus haben, zu seiner Selbstbezeichnung gerade diesen Ausdruck zu wählen, der noch nicht als Bezeichnung des Messias in allgemeiner Uebung war? Der triftigste Grund wäre freilich gewesen, wenn er sich zu Anfang seines öffentlichen Wirkens selbst noch nicht als Messias gefaßt hätte: was mit unserer oben ausgesprochenen Ansicht zusammenstimmen würde, daß das prophetische Bewußtsein früher als das messianische in ihm aufgegangen sei. Doch ist auch das gar wohl denkbar, daß Jesus, während er für sich bereits über seine Messianität im Reinen war, doch für Andere zu seiner Selbstbezeichnung einen Ausdruck gewählt hätte, der noch nicht als Messiastitel gestempelt war, um seinen Jüngern und dem Volke nichts von Außen aufzudrängen, sondern die Ueberzeugung, daß er der Messias sei, in ihnen selbst entstehen zu lassen; daher auch seine sichtliche Freude, als er wenigstens mit seinen nächsten Vertrauten so weit war, als er die Blüthe der richtigen Ansicht von ihm in ihrem eigenen Innern aufgegangen sah.

Diesen Weg zu wählen, mochte er sich um so eher bewogen finden, je

mehr er fürchten mußte, wenn er sich von vorneherein als den Messias gäbe, alle jene politisch nationalen Hoffnungen aufzuregen, die dem Sinne, in welchem allein er der Messias sein wollte, schnurstracks entgegenliefen. Und gerade mit diesem Sinne stimmte die Bezeichnung als Menschensohn merkwürdig überein. Im Gegensatz gegen den Messias als Gottessohn und was sich von wunderſüchtiger Schwärmerei daran knüpfte, enthielt sie das Merkmal der Demuth und Niedrigkeit, des Menschlichen und Natürlichen; gegenüber demselben als Davidssohn und was von nationalem Hochmuth, von Particularismus und politischen Hoffnungen daran hing, lag in jener Benennung ein universalistischer, humaner und moralischer Zug. Des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege; er ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen; er wird in die Hände der Menschen überliefert, mißhandelt und getödtet werden: wie weit ab lag ein solcher Lebensgang von der glänzenden Bahn eines Gottessohns! Des Menschen Sohn ist es, der den guten Saamen des Wortes aussäet; er hat die Befugniß, auf Erden Sünden zu vergeben; er macht sich zum Geschäft, das Verlorene zu suchen und zu retten: welch ein ganz anderer Beruf, als den der Jude seinem Davidssohne beizulegen pflegte! Erst nachdem Jesus diesem Berufe im Angesicht seiner Jünger und des Volks längere Zeit nachgegangen war, sich als den Menschensohn und Menschenfreund gegeben hatte, der nichts Menschliches für zu gering, nichts Menschliches sich fremd achtete, der harmlose Menschenfreuden so wenig verschmähte, als vor den Leiden des Menschenlebens, wenn sie auf dem Wege seines Berufs lagen, zurückwich, erst da däuchte es ihm nicht mehr zu früh, die Hülle fallen zu lassen, den Messiastitel wenigstens den Vertrauten gegenüber anzunehmen; aber auch da noch beweist das Verbot an die Jünger, ihre Ueberzeugung von seiner Messianität weiter auszubreiten (wenn anders es historisch und nicht blos zur Hervorhebung der Bescheidenheit Jesu nach Jes. 42, 1 fg. vgl. Matth. 12, 16 fg. erdichtet ist), daß er das Volk noch immer nicht für reif hielt, den Sinn, in welchem er der Messias sein wollte, zu fassen, und die daran gehängte Leidensverkündigung, daß er auch die Jünger nicht nachdrücklich genug erinnern zu können glaubte, über dem Gottessohne den Menschensohn in ihm nicht zu vergessen.

Wenn Baur [1]) in dem Selbstbewußtsein Jesu zwei Factoren unterscheidet, einen allgemein menschlichen, welchen sein Bewußtsein von dem wahren, von aller falschen Vermittlung freien, rein sittlichen Verhältniß zwischen Gott und den Menschen ausmachte, und einen particulären, nationalen, den die jüdische Messiasidee bildete, und wenn er den ersteren als den unendlichen ideellen Inhalt betrachtet, der in diese beschränkte Form eingehen

1) Die Tübinger Schule, zweite Auflage, S. 30 fg. Vgl. das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 35 fg.

mußte, um einen geschichtlichen Anknüpfungspunkt zu finden und der Welt mitgetheilt werden zu können: so ist dieß an sich gewiß sehr richtig, nur lautet es so, als hätte sich Jesus, während der Schwerpunkt seiner persönlichen Ueberzeugung auf der ersteren Seite lag, der jüdischen Messiasidee blos anbequemt. So ist es nun zwar von Baur unstreitig nicht gemeint. Er wußte so gut als Jemand, daß bei einer Persönlichkeit von so unermeßlicher geschichtlicher Wirkung, wie sie bei Jesus vor Augen liegt, von Anbequemung, von Rollespielen, gleichsam von irgend einem leeren, nicht mit der treibenden Idee ausgefüllten Raume im Bewußtsein, nicht die Rede sein kann, daß bei einer solchen Persönlichkeit jeder Zoll Ueberzeugung gewesen sein muß. Aber in seiner Darstellung tritt dieß nicht hervor, und insofern ist der Ausdruck Schleiermacher's glücklicher, Jesus müsse von seinem innersten Selbstbewußtsein aus zu der Ueberzeugung gekommen sein, daß mit den messianischen Weissagungen in den heiligen Schriften seines Volks Niemand anders gemeint sein könne als er.

Zu solcher Ueberzeugung konnte Jesus um so eher gelangen, als dem früher Auseinandergesetzten zufolge diese Weissagungen, d. h. diejenigen alttestamentlichen Stellen, welche in damaliger Zeit mit Recht oder Unrecht auf den erwarteten Messias bezogen wurden, selbst zwei Bestandtheile enthielten, die sich als realer und idealer, religiös-politischer und religiös-moralischer unterscheiden lassen. Was durch den erstern Bestandtheil in dem jüdischen Volk angeregt war, hatte allemal nur zum Unheil geführt. In die Knabenjahre Jesu fiel der Aufstand des Gauloniten oder Galiläers Judas gegen den römischen Census (Apostelgesch. 5, 37), der so unglücklich ablief, wie vor- und nachher alle Versuche der Juden, sich gegen die römische Uebermacht aufzulehnen; obwohl fanatische Anhänger der Grundsätze dieses Judas noch bis in die letzte Zeit des jüdischen Staates hinein vorhanden waren und Unruhen stifteten. Bei allen diesen Aufständen bildete aber die politisch gefaßte Messiasidee die innerste Triebfeder, indem die Fanatiker in der Meinung, daß einzig Jehova der rechtmäßige König des erwählten Volkes sei, und zur geeigneten Zeit demselben in der Person des Messias auch einen sichtbaren Gesalbten zur Rettung senden werde, jedem andern Oberherrn den Gehorsam verweigerten. Daß dergleichen Erfahrungen von der verderblichen Wirkung des politischen Bestandtheils in den messianischen Weissagungen einen Geist von der idealen Richtung Jesu nur noch entschiedener der andern religiös-moralischen Seite derselben zuwenden mußten, erhellt von selbst. Was Andere nur als Bedingung des Eintritts der messianischen Rettung faßten die Erhebung des Volks zu ächter Frömmigkeit und Sittlichkeit, betrachtete er als die Hauptsache. Seine Meinung war nicht, daß zum Lohn für ihre Besserung Jehova die Juden durch wundervolle Umkehrung der Weltverhältnisse zum herrschenden Volke machen, ihnen ihre bisherigen Zwingherren unterwerfen und alle Fülle äußerer Güter und sinnlicher Genüsse bescheeren werde;

ſondern in jener geiſtigen und ſittlichen Erhebung, jenem neuen, nicht mehr knechtiſchen, ſondern kindlichen Verhältniß zu Gott werden ſie ein Glück finden, das, für ſich ſchon begehrenswerth, zugleich die natürlichen Keime alles äußern Beſſerwerdens in ſich ſchließe. Nach dem Reich Gottes in dieſem Sinne ſollten ſie vor Allem trachten, ſo werde ihnen alles Uebrige von ſelbſt zufallen (Matth. 6, 33).

38.

Der lehrende und der leidende Meſſias.

Den Meſſias ſelbſt ſchilderten freilich die ſogenannten meſſianiſchen Weiſſagungen vorzugsweiſe als gewaltigen König, wie es dem Urſprung dieſer Idee aus der Sehnſucht nach der Wiederkehr einer nationalen Glücksperiode gleich der unter David gemäß war. Doch bezog man auch ſolche Stellen auf ihn, wo nicht von einem kriegeriſchen, ſondern von einem friedlichen Herrſcher, ja nur von einem Propheten die Rede war, den Gott ſeinem Volke ſenden werde; wie denn dem früher Erörterten zufolge auch in wirklich meſſianiſchen Stellen neben dem Sieg über die Feinde zugleich die Herbeiführung einer beſſern Sinnesart unter dem Volke von ihm erwartet wurde.

Während indeß auf jüdiſchem Boden die Meſſiasidee die ihr von Hauſe aus eingewachſenen Züge des Königlichen und Kriegeriſchen ſich nie ganz abthat, lag doch gleichfalls noch im Alten Teſtament in einer andern Vorſtellung ein Element, von welchem aus dieſelbe in der Folge umgebildet, an die Stelle des gewaltigen Herrſchers ein Lehrer und Dulder geſetzt werden konnte. Dieß war die Idee des Knechts Jehova's im zweiten, ſpätern Theile des Jeſaia. Daß dieſer Knecht Jehova's urſprünglich mit dem Meſſias nichts zu ſchaffen hatte, iſt augenſcheinlich. Es iſt ausdrücklich der Saamen Abraham's, das Volk Iſrael, das Jehova hier (Jeſ. 41, 8 fg. 44, 1 fg. 21. 45, 4. 48, 20) ſeinen Knecht nennt, den er von den Enden der Erde hergerufen und erwählt habe, und den er nicht verlaſſen noch verwerfen werde. Während des Exils unter fremde, götzendieneriſche Völker zerſtreut, und dadurch ſeinem Kerne nach in ſeiner Anhänglichkeit an die Jehovareligion nur befeſtigt, erſchien ſich das iſraelitiſche Volk als der auserwählte Diener des wahren Gottes, und nach den beiden Seiten der Wechſelwirkung, in die es mit den Völkern trat, unter die es geſtoßen war, theils als Lehrer derſelben, theils als Märtyrer.

Auf der einen Seite zwar bricht zunächſt auch hier, wie bei der Meſſiasidee, die kriegeriſche Racheluſt durch: Jehova wird die Völker, die ſeinen Knecht unterdrückt und mißhandelt haben, zu Schanden und zu nichte, das Volk Iſrael zum ſcharfen, Alles zermalmenden Dreſchwagen machen (41, 11 fg. 15). Dabei war ſich aber das Volk während des Exils zugleich nicht blos

des hohen Vorzugs ſeiner Religion vor der babyloniſch-chaldäiſchen, ſondern auch der Anziehungskraft bewußt geworden, die ſie, neben aller Abſtoßung im Allgemeinen, doch im Einzelnen auch wieder auf beſſere Geiſter anderer Nationen ausübte; daher ſetzte es nun ſeine Beſtimmung in die Verbreitung der Jehovareligion unter andern Völkern; der Knecht Gottes, auf den dieſer ſeinen Geiſt gelegt hat, iſt zum Lichte der Nationen, zum Verkündiger von Wahrheit und Recht auf Erden berufen; wobei er, der im Exil leiden und ſich beſcheiden gelernt hat, duldſam und ſtill verfahren und nicht ermatten wird, bis er ſeinen Zweck erreicht, ſeinem erhabenen Berufe genügt hat (42, 1 fg.).

Mit dieſer hohen Beſtimmung war das iſraelitiſche Volk während des Exils der Mißhandlung von Seiten der übermächtigen Heidenvölker preisgegeben; Jakob war ein Wurm, ein beraubtes, gefeſſeltes Volk (41, 14 42, 22); doch nicht weil Jehova es verworfen hatte, ſondern nur, weil er es für ſeine Untreue ſtrafen, durch die Strafe aber zur Umkehr bewegen wollte, um ihm dann ſeine Miſſethaten zu verzeihen (42, 23 fg. 43, 21 fg.). Oder, in einer kühneren Wendung der Betrachtung, hatte das Volk Iſrael nicht ſowohl für ſich, als für andere Völker (oder ſein beſſerer Jehova treu gebliebener Kern für die verdorbene abtrünnige Maſſe) gebüßt, die Strafe, welche die abgöttiſchen Nationen (und den ihnen gleichgewordenen Theil von Iſrael) hätte treffen ſollen, hatte Jehova auf ſeinen Knecht gelegt, deſſen nun aber für ſolche ſtellvertretende, mit geduldiger Unterwerfung getragene Leiden eine um ſo glänzendere Entſchädigung durch Zurückführung in ſein Land und Wiederherſtellung ſeines Staates wartete (52, 13—53, 12).

Das alles iſt freilich in dieſem Abſchnitte des ſpätern Anhangs zum Jeſaia theils mit ſo perſönlichen Zügen (wie Krankheit, Wunden, Sterben und Begrabenwerden), theils mit ſo prophetiſch kühnem Wechſel der redenden und angeredeten Perſonen, theils auch hin und wieder in ſo dunkeln Worten ausgedrückt, daß man den Faden, den man im Eingang durch die ausdrückliche Gleichſetzung des Knechts Jehova's mit dem Volke Iſrael in die Hand bekommen hat, recht feſt halten muß, um ihn nicht zu verlieren und ſich zu der Meinung verleiten zu laſſen, daß ſtellenweiſe, und namentlich in der Hauptſtelle Kap. 52 und 53, unter dem Knecht Jehova's doch ein von dem Volke verſchiedenes Einzelſubject zu verſtehen ſei. Und doch hatte der gelehrte Jude ganz Recht, der dem Kirchenvater und ſeiner chriſtlichen Auffaſſung der Stelle entgegenhielt, es ſei hier von dem jüdiſchen Volk als einem Collectivum die Rede, das im Exil zerſtreut und gezüchtigt worden, um deſto mehr Proſelyten zu machen.[1]) Auch die griechiſche Ueberſetzung der ſogenannten ſiebzig Dolmetſcher hat wenigſtens von vorne herein den Knecht Gottes ſo gefaßt, wenn ſie 42, 1, wo es im Grundtexte nur heißt: mein

1) Orig. c. Cels., I, 55.

Knecht, mein Auserwählter, geradezu: Jakob mein Knecht, Iſrael mein Auserwählter, ſetzt, und auch der Stelle 49, 3 die gleiche Wendung gibt.

Daß im Neuen Teſtament dieſem Abſchnitt eine andere Deutung gegeben, und das, was vom Knechte Gottes geſagt iſt, ſtatt auf das Volk Iſrael auf Chriſtus bezogen wird, iſt bekannt. Die claſſiſche Stelle iſt Apoſtelgeſch. 8, 34 fg., wo der äthiopiſche Kämmerer den Evangeliſten Philippus fragt, ob in den Worten Jeſ. 53, 7 fg.: „wie ein Schaf ward er zur Schlachtbank geführt, und wie ein Lamm vor ſeinem Scheerer verſtummt, ſo öffnet er nicht ſeinen Mund“ u. ſ. f., der Prophet von ſich oder einem Andern ſpreche? worauf Philippus von dieſer Stelle Anlaß nimmt, ihm Jeſum (als den hier geweiſſagten leidenden Meſſias) zu verkündigen. So wird denn auch in den Evangelien in der Kreuzigung Jeſu zwiſchen zwei Verbrechern eine Erfüllung von Jeſ. 53, 12: „er wird zu den Uebelthätern gezählt“ (Matth. 15, 28 fg. vgl. Luc. 22, 37) in dem geräuſchloſen Wirken Jeſu die Erfüllung der Weiſſagung von dem nicht ſchreienden noch rufenden Knecht Gottes Jeſ. 42, 1—4 (Matth. 12, 17 fg.), in Jeſu Krankenheilungen die Erfüllung des Ausſpruchs Jeſ. 53, 4 gefunden (Matth. 8, 17). Letzteres durch eine Umdeutung die Worte des Propheten, nicht von einem Wegnehmen oder Entfernen, ſondern einem Aufſichnehmen fremder Krankheit durch den Knecht Gottes ſprach; wie denn 1 Petr. 2, 22—24 die Stelle Jeſ. 53, 4—6 in dieſem Sinne auf das ſtellvertretende Leiden Jeſu angewendet wird.

Daß nun Jeſus ſelbſt ſchon die Weiſſagungen von dem Knecht Gottes im Anhang zum Jeſaia auf ſich bezogen, das iſt uns freilich durch Luc. 22, 37, wo er nach ſeiner letzten Mahlzeit vor dem Hingang nach dem Oelberg zu ſeinen Jüngern ſagt, auch das müſſe an ihm in Erfüllung gehen: „und er ward unter die Uebelthäter gerechnet“, noch nicht verbürgt; denn hier, ſcheint es, hat der eine Evangeliſt, was der andere (Marc. 15, 28) als Citat auf eigene Rechnung gibt, friſchweg Jeſu in den Mund gelegt. In der gleichen Ungewißheit läßt uns aus dem gleichen Grunde die Erzählung Luc. 4, 16 fg., wornach Jeſus die derſelben Prophetenſchrift angehörige Stelle Jeſ. 61, 1 fg., in welcher freilich von dem Knecht Gottes nicht die Rede iſt, ſondern der Prophet im eigenen Namen von der frohen Botſchaft redet, die er den Armen und Gefangenen anzukündigen habe, auf ſich angewendet haben ſoll; und wenn es von dem auferſtandenen Jeſus heißt, er habe den Jüngern aus der Schrift, und zwar insbeſondere auch aus den Propheten, nachgewieſen, daß der Meſſias habe leiden und ſterben müſſen, um zu ſeiner Herrlichkeit einzugehen (Luc. 24, 25 fg. 44 fg.), ſo iſt damit zwar wohl hauptſächlich der jeſaianiſche Abſchnitt gemeint, aber die angeblichen Reden des Auferſtandenen eignen ſich nicht, einer hiſtoriſchen Beweisführung zur Stütze zu dienen.

Jedenfalls indeß hat ſich auch unter den Juden ſpäterhin eine Aus-

legung entwickelt, welche in dem jeſaianiſchen Knecht Jehova's den Meſſias fand. Hieß doch im Alten Teſtamente nicht blos das Volk Gottes, ſondern auch Moſes und andere Gottesmänner, insbeſondere aber David, Knecht Jehova's (Pſ. 18, 1. 36, 1. 89, 4. 21), und von dieſen lag es nahe genug, die auszeichnende Benennung auf den Meſſias zu übertragen. So deutet das ſogenannte Targum Jonathan, eine chaldäiſche Paraphraſe eines Theils der altteſtamentlichen Bücher, deren Verfaſſer der gewöhnlichen Annahme zufolge um die Zeit von Chriſti Geburt gelebt haben ſoll, die Stelle Jeſ. 52. 53 auf den Meſſias; wobei es freilich vor den eigentlichen Leidenszügen noch zurückſcheut und bei jedem derſelben ſeitwärts abſpringt. Aus dem Entſetzen vor der Jammergeſtalt des Knechts Jehova's macht es die Erwartung ſeiner Ankunft; ſein ſtellvertretendes Leiden verwandelt es in ein bloßes Fürbitten; die Entſtellung des Antlitzes wendet es von ihm ab, indem es ſie von den Drangſalen des Volks im Exil verſteht. In der That ſind ja auch in den Ausſagen des Deuterojeſaias von dem Knecht Jehova's zwei Momente zu unterſcheiden, zu denen man ſich vom Standpunkte der jüdiſchen Meſſiasvorſtellung aus verſchieden verhalten konnte. Der ihm zugeſchriebene Lehrerberuf ließ ſich mit derſelben vereinigen, da er in ihr ſelbſt ſchon einen Anknüpfungspunkt fand; aber das Leiden, die Märtyrerrolle, ſchien mit der Königs- und Heldenrolle, welche die gewöhnliche Vorſtellung dem Meſſias lieh, unverträglich, und es laſſen ſich daher die Seitenſprünge des Targum, um ihr auszubeugen, wohl begreifen.

Daß nun in die Vorſtellung, welche ſich Jeſus von dem Berufe des Meſſias machte, die Züge der erſtern Art leicht eingingen, ja daß Züge, wie ſie ſich Jeſ. 42, 1 fg. von der anſpruchsloſen und ausharrenden Lehrerwirkſamkeit des Knechts Jehova's finden, von ihm der Meſſiasidee einverleibt, nicht am wenigſten dazu beitrugen, ihm dieſe Idee auf ihn ſelbſt anwendbar erſcheinen zu laſſen, hat alle Wahrſcheinlichkeit. Wobei noch beſonders darauf zu achten iſt, wie die Faſſung des Knechts Jehova's als Licht der Heiden (Jeſ. 42, 6. 49, 6) behülflich ſein konnte, den Geſichtskreis Jeſu von vornherein über die Gränzen des jüdiſchen Volks hinaus zu erweitern. Wie aber von dem Lehrerberufe Duldung unzertrennlich iſt; wie der unverdroſſene Lehrer auch Undank in den Kauf nehmen und Widerſpänſtigkeit durch Langmuth überwinden muß; wie in der Geſchichte der hebräiſchen Propheten Beiſpiele vorlagen, daß mehrere derſelben ihre Treue gegen die von ihnen verkündigte und aufrecht erhaltene Jehovareligion mit dem Märtyrertode beſiegelt hatten: ſo ergab ſich von hier aus von ſelbſt die Annäherung auch an diejenigen Züge des Bildes von dem Knecht Jehova's, die ein eigentliches Leiden, Plagen und Mißhandlungen bis zum Tod enthielten. Es iſt möglich, daß ſich Jeſus von Anfang mehr nur an die Züge der erſteren Art hielt, daß er der Meſſias im Sinne des ſtillwirkenden, geduldigen Lehrers ſein wollte; aber je mehr er unter ſeinem Volk auf Un-

empfänglichkeit und Widerstand stieß, je mehr er den Haß der Obern gegen sich aufgeregt sah und sich von dessen Unversöhnlichkeit überzeugte, desto mehr hatte er Veranlassung, auch die eigentlichen Leidenszüge aus Jes. 50. 52. 53 in seine Messiasvorstellung aufzunehmen, sich nach dem Beispiele früherer Propheten (Matth. 23, 37. Luc. 18, 33 fg.) auf das Aeußerste, auf Vergewaltigung, Verurtheilung und Hinrichtung, gefaßt zu machen und die Seinigen darauf vorzubereiten. Auch den Gesichtspunkt, sein hinzugebendes Leben als „Lösegeld für Viele" (Matth. 20, 28), seinen Tod als sühnenden Opfertod zu betrachten, könnte er sich aus Jes. 53 angeeignet haben, wie derselbe überhaupt dem jüdischen Gedankenkreise nahe lag.

Daß unsere drei ersten Evangelien diese Leidensverkündigungen erst spät, kurz vor dem Aufbruch Jesu zu dem verhängnißvollen Zuge nach Jerusalem, eintreten lassen (Matth. 16, 21 fg. 17, 12. 22 fg. 20, 17 fg. 22. 28 und die Parallelstellen), ist der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit ebenso gemäß, als es derselben zuwider ist, wenn im johanneischen Evangelium Vorandeutungen seines Leidens und Todes nicht nur Jesu selbst schon vom ersten Anfang seines Wirkens an (2, 19 fg. 3, 14), sondern sogar dem Täufer Johannes noch vor dem öffentlichen Hervortreten Jesu (1, 29. 36) in den Mund gelegt werden. Daß die Ausdrücke, womit in diesem Evangelium Jesus seinen Tod vorhersagt, minder bestimmt lauten als die bei den Synoptikern, begründet keinen Vorzug der johanneischen Darstellung, weil, wenn Jesus wirklich von einer Erhöhung des Menschensohnes nach Art der ehernen Schlange sprach (Joh. 3, 14. 12, 32), er seinen Kreuzestod so gut vorher gewußt haben müßte, als wenn er, wie er bei den Synoptikern, aber erst viel später, thut, geradeheraus davon gesprochen hätte. Dergleichen bestimmtere Züge, wie namentlich, daß sein Tod gerade mittelst der Kreuzigung erfolgen werde, sind freilich aus dem Erfolg in die Reden Jesu hineingetragen; während andere, wie z. B. das Verspeien (Luc. 18, 32) aus der Weissagung Jes. 50, 6, sei es von Jesus, oder wahrscheinlicher von dem Evangelisten, genommen wurden.

Auch das aber hat alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß die erste Eröffnung dieser Art, die Jesus seinen Jüngern machte, in ihnen auf so starken Widerwillen und Widerspruch stieß, wie uns Matthäus (16, 22) berichtet, daß Petrus ausgerufen habe: da sei Gott für, Herr, das soll dir nicht widerfahren! Denn sie theilten die gemeine Messiasvorstellung, die Jesus bis jetzt mehr nur indirect und thatsächlich umzubilden als ausdrücklich zu bestreiten versucht hatte, und zu dieser bildete Leiden und Verbrechertod freilich den grellsten Gegensatz. Und mochte nun immerhin Jesus den irdischen Sinn des Petrus tadeln und dessen Einrede gegen sein Leidensvorhaben als satanischen Versuch, ihn vom rechten Wege abzulenken, mit Entrüstung von sich weisen, auch von da an jede Gelegenheit benützen, um seine Jünger auf das Unausbleibliche eines solchen Ausgangs hinzu-

weiſen: dieſer konnte ſie hernach doch früher überraſchen, als ſie ſich in den Gedanken gefunden hatten, und ſie daher im erſten Augenblick ſo darniederſchlagen, als wären ſie gar nicht darauf vorbereitet geweſen.

Etwas Anderes iſt es mit der Vorherſagung ſeiner Auferſtehung nach drei Tagen, welche die Evangeliſten Jeſum ſeiner Todesverkündigung regelmäßig anhängen laſſen. Für die Auferſtehung iſt, wie hier vorläufig bemerkt werden mag, eine dreifache Betrachtungsweiſe möglich, indem ſie entweder als wunderbarer, oder als natürlicher äußerer Vorgang, oder endlich als bloßer, ohne eine entſprechende äußere Thatſache aufgekommener Glaube gefaßt wird. Im letztern Falle kann ſie, als nicht wirklich geſchehen, auch nicht von Jeſu vorhergeſagt worden ſein; im zweiten als unberechenbarer Zufall ebenſo wenig; im erſten wäre die Vorherſagung freilich kein größeres Wunder als der Vorgang ſelbſt, aber durch beides auch der Zuſammenhang natürlicher Urſachen und Wirkungen ſo durchbrochen, daß die Vorausſetzung davon einer Verzichtleiſtung auf die hiſtoriſche Betrachtung des Lebens Jeſu gleichkommt, von uns nithin, die wir eine ſolche unternommen haben, nicht gemacht werden darf. Zwar iſt auch in der Stelle von dem leidenden, aus dem Lande der Lebendigen weggerafften und bei Frevlern begrabenen Knecht Jehova's davon die Rede, nachdem er ſein Leben zum Schuldopfer hingegeben, werde er Nachkommen ſchauen und lange leben (Jeſ. 53, 10); und wenn nun Jeſus in ſich dieſen Knecht Jehova's ſah, könnte man denken, habe er auch dieſen Zug im Sinne einer wunderbaren Wiederbelebung auf ſich anwenden, und von hier aus eine Erweckung vom Tode erwarten und vorherſagen können, wozu dann ſpäter nach dem Erfolge die Zeitbeſtimmung von drei Tagen geſetzt worden wäre. Allein der Zug mit den Nachkommen, wie der weiterhin (V. 12) folgende, daß er mit Starken Raub theilen ſolle, mußte ihn ja wohl nöthigen, das Ganze, wenn es auf ihn anwendbar ſein ſollte, nur bildlich zu nehmen, und entweder von Belohnung und Verherrlichung im künftigen Leben, oder, wie es V. 10 heißt, von dem Gelingen der Angelegenheit Jehova's in ſeiner Hand, d. h. von dem künftigen Siege ſeiner Sache, zu verſtehen. Nur in ſolchem irgendwie uneigentlichem Sinne alſo, nicht in dem einer eigentlichen Wiederbelebung ſeines getödteten Leibes, könnte Jeſus, wenn die hiſtoriſche Betrachtung auf ſeine Lebensgeſchichte Anwendung finden ſoll, von ſeiner künftigen Auferſtehung geſprochen haben.

23.

Die messianische Wiederkunft.

Aber er spricht ja in den Evangelien, außer von seiner Auferstehung am dritten Tage, auch von der Ankunft des Menschensohnes, d. h. von seiner eigenen messianischen Wiederkunft in einer späteren, obwohl nicht fernen Zeit, wo er in den Wolken des Himmels, in göttlicher Herrlichkeit und von Engeln begleitet, erscheinen werde, die Todten zu erwecken, Lebende und Verstorbene zu richten und sein Reich, das Gottes- oder Himmelreich, zu eröffnen (Matth. 10, 23. 13, 41. 16 27 fg. 24, 27 fg. 25, 31 fg. vgl. 7, 22 fg. Joh. 5, 28 fg. 6, 39 fg.).

Hier stehen wir einem entscheidenden Punkte gegenüber. An dieses Stück der Lehre Jesu in wörtlichster Auffassung hielt sich die ältere Kirche, ja sie ist eigentlich auf diesem Grunde aufgebaut, indem ohne die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi gar keine christliche Kirche zu Stande gekommen wäre. Für uns hingegen ist Jesus entweder gar nicht, aber nur als Mensch vorhanden. Einem Menschen kann dergleichen, wie er hier von sich vorhergesagt hat, nicht zukommen. Hat er es gleichwohl von sich vorhergesagt und selbst erwartet, so ist er für uns ein Schwärmer; wie er, wenn er es ohne eigene Ueberzeugung von sich ausgesagt hätte, ein Prahler und Betrüger wäre. Es ist nur um eine Kleinigkeit anders als mit den angeblichen Aussagen Jesu über seine Präexistenz. Wer sich eines früheren Daseins vor seiner Geburt zu erinnern meint (nicht blos, wie etwa Plato, gewisse in der Seele sich vorfindende Ideen als Erinnerungen aus einem solchen Dasein betrachtet), dessen kein anderer Mensch und dessen auch er selbst sich nicht wirklich erinnert, ist uns geradezu ein Verrückter; wer nach seinem Tode wiederzukommen erwartet, in einer Art, wie nie ein Mensch wiedergekommen ist, der ist uns, weil in Bezug auf die Zukunft eher eine Einbildung möglich ist, zwar nicht gerade ein Verrückter, aber doch ein arger Schwärmer.

Der Reden über eine vermeintliche Präexistenz nun haben wir im Obigen Jesum vollständig entlasten können, nicht indem wir sie gegen den klaren Wortlaut zu einem uneigentlichen Sinn umdeuteten, sondern indem wir erwogen, daß er sie nur im vierten Evangelium führt, dessen Verfasser uns überall nicht den wirklichen, sondern nur den Jesus seiner Vorstellung gibt. Mit den Reden Jesu über seine Wiederkunft steht es mißlicher. Sie finden wir in allen vier Evangelien, ja wir finden sie in den drei ersten, die wir als Träger mancher schätzbaren Ueberlieferung anerkennen, ausführlicher und bestimmter als im vierten. Was ist also zu thun? Werden wir hier vielleicht mit einer Umdeutung dieser Reden in's

Unregelmäßige annehmen? Oder werden wir wahrscheinlich machen können, daß Jesus sie gar nicht gesprochen hat? Oder werden wir sie endlich im vollen Wortsinn auf ihm ruhen lassen, und also zugestehen müssen, daß er ein Schwärmer, und zwar nicht geringen Grades, gewesen? Dabei dürfen wir keineswegs dieses Letztere als etwas von vornherein Unannehmbares ausschließen. Es möchte uns bei unseren christlichen Gewöhnungen noch so sauer ankommen: wenn es sich als historisches Ergebniß herausstellte, so hätten unsere Gewöhnungen zu weichen. Auch darf man nicht sagen, ein Schwärmer hätte die geschichtlichen Wirkungen, die von Jesu ausgegangen sind, nicht hervorbringen, die hohen und gesunden Einsichten, die bisher aus ihm herausgelesen worden sind, nicht haben können. Von einem Betrüger mag dieß gelten, den wir daher überall aus dem Spiele lassen. Aber hohe Geistesgaben und Herzensvorzüge mit einer Dosis Schwärmerei versetzt zu sehen, ist keine ungewöhnliche Erscheinung, und von den großen Männern der Geschichte ließe sich sogar geradezu behaupten, daß keiner von ihnen ganz ohne Schwärmerei gewesen.

Daß Jesus den evangelischen Berichten zufolge seine Wiederkunft so nahe gedacht hätte, daß er seinen Jüngern sagte, es seien einige unter den um ihn Stehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie des Menschen Sohn in seinem Reiche kommen sehen (Matth. 16, 28); diese Generation werde nicht vergehen, bis dieß alles geschehen, d. h. die Wiederkunft des Menschensohnes mit allen vorbereitenden und begleitenden Umständen eingetreten sein werde (Matth. 24, 34); daß er insbesondere sogleich nach der von ihm gleichfalls vorhergesagten Zerstörung Jerusalems diese letzte Katastrophe eintreten ließ (Matth. 24, 29); daß er sich also in Bezug auf den Zeitpunkt jedenfalls gewaltig geirrt hätte, indem nicht nur jene, sondern seit [illegible] Jahren eine Generation um die andere vergangen ist, ohne daß seine vorausgesagte Wiederkunft eingetroffen wäre: dieß macht auf unserem Standpunkte die Sache nicht einmal schlimmer, da wir, um die Vorhersagung der Wiederkunft eines Menschen in den Wolken als etwas Irriges zu erkennen, nicht erst der Erfahrung bedürfen, daß sie auf den bestimmten Zeitpunkt nicht eingetroffen ist. Um so weniger können wir uns zu einer der gewaltsamen Umdeutungen versucht fühlen, welche die Theologen hier in mehrerem Wetteifer mit den Textesworten vorgenommen haben, indem sie unter dem „Geschlecht", das nicht vergehen sollte, bis das alles geschehen wäre, bald das Judenvolk, bald die christliche Kirche, oder unter dem „Alles", was vorher geschehen sollte, nur die Zerstörung Jerusalems, oder unter dem „Geschehen" nur den ersten Anfang der Ereignisse verstanden, in deren Fortgang wir noch heute mitten inne stehen.

Aber auch unter dem Namen Jesu selbst, von dem es in diesen Stellen spricht, können wir, wenn seine Worte uns treu überliefert sind, nicht etwa

ein unsichtbares, allmähliges, d. h. die natürliche Entwicklung der Wirkungen seines Thuns auf Erden, sondern nur ein sichtbares und plötzliches, eine wunderbare Katastrophe verstehen. Daß die Propheten auch schon bei früheren göttlichen Strafgerichten über einzelne Völker von Verfinsterung der Sonne und des Mondes und Herabfallen der Sterne gesprochen hatten (Jes. 13, 10. 34, 4. Joel 3, 4. 4, 15. Amos 8, 9), das beweist nicht, daß dergleichen Züge nur uneigentlich zu nehmen wären, da jene Propheten vielmehr wirkliche Naturerscheinungen der Art als Vorzeichen und begleitende Umstände jener geschichtlichen Ereignisse erwarteten. Wenn aber Jesus in der Hauptstelle bei Matthäus (24, 30 fg. 25, 31 fg.) sagt, nach jenen Vorgängen an den Gestirnen werde das Zeichen des Menschensohnes am Himmel erscheinen, dann werde man unter dem Wehklagen aller Völker der Erde des Menschen Sohn auf den Wolken kommen sehen mit großer Macht und Herrlichkeit, er werde seine Engel aussenden mit einer stark schallenden Trompete, um von allen vier Winden her seine Auserwählten zu versammeln, hierauf sich auf seinen Thron setzen, um alle Menschen zu richten, die einen in's ewige Feuer, die andern in's ewige Leben eingehen zu lassen: so widerstreitet eine solche Schilderung jeder Umdeutung in das bloß Bildliche, und wie die christliche Kirche sie von jeher im Wortverstande genommen hat, so ist sie auch sicherlich von Jesu gemeint gewesen, wenn sie wirklich von ihm vorgetragen worden ist.

Freilich, daß die hieher gehörigen Reden mancherlei spätere Umbildungen erfahren haben, läßt sich nicht verkennen. Das einemal sagt Jesus seinen Jüngern, des Menschen Sohn werde wiederkehren, ehe sie noch mit ihrer messianischen Verkündigung in allen Städten Israel's herumgekommen sein werden (Matth. 10, 23); das andermal sagt er, diese Wiederkunft werde nicht eher eintreten, als bis das Evangelium in der ganzen Welt unter allen Völkern verkündigt sei (Matth. 24, 14). Das ist doch sehr zweierlei; es müßte also von der einen dieser Vorhersagungen bis zur andern Jesus seine Ansicht wesentlich geändert haben, oder vielmehr es ist klar, daß man die eine Jesu zu einer Zeit und in einem Kreise in den Mund legte, wo man das Messiasreich nur für das Volk Israel bestimmt dachte, die andere von einem Standpunkt aus, dem die Berufung der Heiden in dasselbe bereits eine ausgemachte Sache war. Besonders in der ausführlichen Weltuntergangsrede (Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21) ist augenscheinlich mancher Zug erst geraume Zeit nach dem Tode Jesu hineingekommen. Die Hungersnöthe und Erdbeben, die Kriege und Kriegsgerüchte, das Aufstehen von Volk gegen Volk und Reich gegen Reich, die dem Ende, d. h. der Zerstörung Jerusalems und dem Kommen des Menschensohns vorangehen sollen (Matth. 24, 6 fg.), lassen sich aus den Zeiten des Claudius und Nero in den entsprechenden Büchern von Tacitus Annalen und Josephus Alterthümern und jüdischem

Krieg genau nachweisen [1]; in der Mißhandlung und Tödtung der Christen durch jüdische und heidnische Obrigkeiten (Matth. 24, 9. Marc. 13, 9. Luc. 21, 12) sind die ersten Christenverfolgungen in Jerusalem, dann die große neronische, nicht zu verkennen; der Haß aller Völker gegen die Christen (Matth. V. 9) erscheint bei dem römischen Geschichtschreiber [2] als angeblicher Haß der Christen gegen das ganze Menschengeschlecht; wie das Erkalten der Liebe in der Gemeinde in Folge des Ueberhandnehmens der Gesetzlosigkeit (Matth. V. 12) an den Vorwurf erinnert, den der Verfasser der Apokalypse (2, 4) der Gemeinde zu Ephesus macht, ihre erste Liebe verlassen zu haben. Ganz besonders auffallend stimmt aber die Schilderung der falschen Propheten und Messiade in der Rede Jesu (Matth. 24, 5. 11. 23—26) mit einzelnen Ereignissen der spätern Zeit zusammen. Hieher gehört der Theudas unter Claudius, von dem auch die Apostelgeschichte (5, 36), nur mit falscher chronologischer Stellung, weiß, daß er unter dem Vorgeben, etwas Besonderes, d. h. ein Prophet oder gar der Messias selbst zu sein, bei 400 Anhänger um sich gesammelt habe; der sogenannte ägyptische Prophet, für den der römische Tribun in Jerusalem den Apostel Paulus ansah (Apostelgesch. 21, 38), der als ein zweiter Moses aus Aegypten durch die Wüste zog, um dann als ein zweiter Josua Jerusalem ohne Schwertschlag zu erobern, und noch Josephus gar 30,000 Menschen an sich gezogen haben soll, und noch Andere, von denen Josephus sagt, daß sie unter dem Vorwande göttlicher Begeisterung auf Neuerung und Umsturz hingearbeitet und das Volk bis zum Wahnwitz aufgeregt haben [3]. Dabei ist es ein besonders merkwürdiges Zusammentreffen, daß, wie Jesus (Matth. V. 26) die Seinigen warnt, wenn einer ihnen sagen werde, der Messias sei in der Wüste, so sollen sie es nicht glauben, ebenso Josephus sowohl von dem Aegyptier, als von verschiedenen andern falschen Propheten dieser letzten Zeiten, auch auch von einem, der nach der Zerstörung Jerusalems auftrat, meldet, daß sie das Volk durch das Versprechen, ihnen dort gewaltige Wunder zu zeigen, in die Wüste gelockt haben.

Auch die Beschreibung der Belagerung und Zerstörung Jerusalems sammt deren Folgen ist wenigstens bei Lucas (21, 20. 24. vgl. 19, 43 fg.), der von Einschließung der Stadt durch Wall und Kriegsheer, Verwüstung derselben und Zerstreuung der gefangenen Juden unter alle Völker, spricht, sichtbar dem wirklichen Hergang bei und nach der Zerstörung durch Titus nachgebildet; und selbst das Allgemeine, was auch Matthäus und Marcus

1) Vgl. besonders die Ausführung von Köstlin, Der Ursprung und die Komposition der synoptischen Evangelien, S. 18 fg.

2) Tacit. Annal. XV, 44.

3) Jüdischer Krieg, 2, 13, 4. 20, 7, 11, 2. Alterthümer, 20, 5, 1. 8, 6.

haben (24, 2. 13, 2), daß der Tempel von Grund aus zerstört werden solle, tritt bei Vergleichung der Apokalypse in ein eigenthümliches Licht. Diese nämlich weiß (11, 1 fg. 13) von keiner Zerstörung des Tempels, und auch von der Stadt läßt sie nur ein Zehntel in Folge eines Erdbebens einstürzen, und dabei 7000 Menschen um's Leben kommen. Dieß ist zwar, die Aechtheit jener Reden Jesu vorausgesetzt, besonders dann unbegreiflich, wenn die Offenbarung eine Schrift des Apostels Johannes ist; doch auch wenn man in ihr, wie man jedenfalls muß, nur überhaupt das Werk eines Judenchristen aus Galba's Zeit erkennt, läßt sich schwer begreifen, wie ein solcher von einer so bestimmten und ausführlichen Weissagung Jesu, wenn eine dergleichen vorhanden war, so weit abweichen konnte. Es hat demnach alle Wahrscheinlichkeit, daß diese Weissagungen von der Belagerung und Zerstörung Jerusalems erst während und nach dem Erfolge unter der jüdischen Christenheit entstanden und Jesu in den Mund gelegt worden sind, um ihn auch in diesem Stücke den alttestamentlichen Propheten, besonders dem in jenen Zeiten so viel gelesenen und angewandten Daniel gleichzustellen.

Dieses alles jedoch betrifft immer noch nicht den Punkt selbst, um den es uns hier zu thun ist; mag immerhin die Weissagung der Zerstörung Jerusalems und der ihr vorangehenden Ereignisse Jesu später untergeschoben worden sein, darum kann er doch von seiner baldigen Wiederkunft in den Wolken gesprochen, und die Christen können dann diese, nachdem sie bis dahin nicht eingetreten war, um so gewisser im Gefolge der Zerstörung Jerusalems erwartet haben.

Wiederzukommen verhieß Jesus in seinem Reiche (Matth. 16, 28); und es fragt sich nun, wie er sonst von diesem Reiche gesprochen, insbesondere ob er es als ein solches dargestellt hat, das er während seines menschlichen Lebens schon gestiftet habe, oder das er erst bei einer einstigen Wiederkunft eröffnen werde. Wenn er, wie der Täufer, ursprünglich nur die Nähe des Himmelreichs verkündigte (Matth. 4, 17); wenn er die Seinigen beten lehrte: Dein Reich komme (Matth. 6, 9), so war ihm dieses Reich ein solches, das noch nicht da war, sondern erst kommen sollte. Und wenn er ein andermal sagt, nicht alle, die Herr, Herr, zu ihm sagen, werden in das Himmelreich kommen, und die Entscheidung über den Zutritt zu demselben auf „jenen Tag", d. h. den von ihm einst abzuhaltenden Gerichtstag verlegt (Matth. 7, 21 fg.); wenn er bei seinem letzten Mahle den Jüngern sagt, er werde von diesem Gewächse des Weinstocks nicht mehr trinken, bis er es mit ihnen neu trinken werde im Reiche seines Vaters (Matth. 26, 29), in welchem er ein andermal die von Morgen und Abend Herbeigekommenen mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen läßt (Matth. 8, 11): so erhellt noch bestimmter, daß er die Verwirklichung dieses Reiches nicht mehr in dieser,

ſondern in einer andern, durch Gott auf übernatürliche Weiſe herbeizuführenden Weltperiode erwartete.

Andererſeits jedoch, wenn er ſagt, von den Tagen Johannis des Täufers an leide das Himmelreich Gewalt und Gewaltmenſchen reißen es (Matth. 11, 12), oder, wie es bei Lucas lautet (16, 16), von da an werde das Reich Gottes verkündigt und Jeder dränge ſich hinein; wenn er der Beſchuldigung der Phariſäer gegenüber, daß er die Teufel durch Beelzebul austreibe, nachweiſt, er thue es vielmehr durch den Geiſt Gottes, und alſo ſei das Himmelreich bereits zu ihnen gekommen (Matth. 12, 28); wenn er auf die Frage der Phariſäer, wann das Reich Gottes komme, zur Antwort gibt, es komme überhaupt nicht auf eine äußerlich wahrnehmbare Weiſe, da es in ihnen (oder bereits unter ihnen) ſei (Luc. 17, 21): ſo erſcheint hier das Reich Gottes im Gegentheil als ein ſchon hier gegenwärtiges, das durch Jeſum während ſeines Lebens auf Erden gegründet und eröffnet worden iſt. Vergleichen wir überdieß die Parabeln vom Senfkorn und beſonders vom Sauerteig (Matth. 13, 31 fg.), wo die Ausbreitung des Himmelreichs auf Erden mit der allmähligen Durchſäuerung einer Teigmaſſe verglichen wird, ſo ſcheint Jeſus für daſſelbe eine ganz natürliche allmählige Entwicklung in Ausſicht genommen zu haben.

Indeß ſchließt Eins das Andere nicht geradezu aus. Auch in dem Gleichniß von dem Unkraut im Acker (Matth. 13, 24 fg.) iſt von einem allmähligen Aufwachſen der guten wie der böſen Saat, nachher aber doch von einem plötzlichen Abſchluß mit der Ernte die Rede, welche auf das Ende dieſer Welt gedeutet wird. Soll durch Beides dargeſtellt ſein, wie es mit dem Reiche Gottes zugeht, ſo wird alſo der Zeit ſeines allmähligen Aufwachſens während der gegenwärtigen Weltperiode, wo es noch nicht rein für ſich, ſondern in vielfacher Vermengung mit der Welt vorhanden iſt, von der Zeit ſeiner Vollendung in der künftigen meſſianiſchen Weltperiode, die mit der Ausſcheidung der Böſen von den Guten beginnen wird, zu unterſcheiden ſein. Ganz ähnlich läßt Matthäus (28, 20) Jeſum bei ſeinem letzten Abſchied von ſeinen Jüngern dieſe verſichern, er werde bei ihnen ſein alle Tage bis zum Ende der gegenwärtigen Weltperiode; dieſes Ende aber war vorher (24, 3) eben mit der Wiederkunft Jeſu gleichgeſetzt worden; ſo daß alſo hier ebenſo eine unſichtbare Gegenwart Jeſu von ſeinem ſichtbaren Wiederkommen, wie dort ein Vorhandenſein des Reichs Gottes in unvollkommenem Vorbereitungs- und Entwicklungszuſtande von ſeiner vollkommenen Verwirklichung in der Zukunft unterſchieden werden muß.

Daß Jeſus von dem vorbereitenden Dieſſeits ein vollendendes Jenſeits, von dieſem Leben als der Zeit des Verdienens ein künftiges als die der Vergeltung unterſchieden, und den Eintritt dieſer Vollendung an eine wunderbare, von Gott herbeizuführende Weltveränderung geknüpft habe, lehrt nicht nur in ſämmtlichen Evangelien, wenn dieſen auch irgend eine hiſtoriſche Gel-

tung bleiben ſoll, auf's Beſtimmteſte vor, ſondern müßte von uns auch ohnehin aus der bloßen geſchichtlichen Analogie heraus vorausgeſetzt werden. Es war dieß nicht blos eine der unter ſeinem Volke herrſchenden Vorſtellungen, wie etwa die von einem weltlich mächtigen Meſſias, von der er ſich ja auch losgemacht hat; ſondern ſeiner allgemeinen Grundlage nach war es die Form, unter welcher allein das ganze Alterthum, ſoweit es zur Anerkennung eines Ueberſinnlichen gelangt war, die Weltentwicklung anſchauen konnte, in welcher ſich daher auch Platonismus und Judenthum begegneten. Hatte aber Jeſus einmal dieſe Anſchauung, wie er ſie haben mußte, unterſchied er von dem jetzigen irdiſchen Daſein ein künftiges in dem Reiche Gottes, ſei es im Himmel oder auf der erneuerten Erde, und dachte er ſich die Eröffnung des letztern als einen göttlichen Wunderact, ſo iſt es gleichgültig, in welchen näheren oder entfernteren Zeitpunkt er dieſen Act verlegte, und es wäre nur ein menſchlicher Irrthum, wenn er denſelben ſogar in kürzeſter Friſt erwartet und dieſe Erwartung zum Troſte der Seinigen ausgeſprochen hätte; obwohl wir auch nicht wiſſen können, ob nicht die Seinigen in den Bedrängniſſen nach ſeinem Hingang ſich ſelbſt damit getröſtet haben, daß ſie ihm dergleichen Weiſſagungen von einem nahen Anbruch der beſſern Weltordnung in den Mund legten.

Was uns Anlaß gibt, iſt in allen dieſen Reden nur der Eine Punkt, daß Jeſus jene wunderbare Veränderung, den Eintritt des idealen Vergeltungszuſtandes, an ſeine eigene Perſon geknüpft, daß er ſich ſelbſt als Denjenigen angegeben haben ſoll, der mit den Wolken des Himmels im Geleite von Engeln kommen werde, um die Todten zu erwecken und Gericht zu halten. Dergleichen von ſich ſelbſt erwarten, iſt noch etwas ganz Anderes, als es im Allgemeinen nur erwarten, und wer es von ſich und für ſich erwartet, der will uns nicht allein als Schwärmer erſcheinen, ſondern wir ſehen auch eine unerlaubte Selbſtüberhebung darin, wenn ein Menſch (und nur von einem ſolchen reden wir hier durchaus) ſich einfallen läßt, ſich ſo von allen übrigen auszunehmen, daß er ſich ihnen als künftigen Richter gegenüberſtellt; wobei insbeſondere Jeſus ganz vergeſſen haben müßte, wie er einſt das Prädicat gut als ein Gott allein zukommendes abgelehnt hatte.

Freilich, wenn Jeſus überzeugt war, der Meſſias zu ſein, und die Danieliſche Weiſſagung auf den Meſſias bezog, ſo mußte er auch die Erwartung haben, ihr gemäß dereinſt mit den Wolken des Himmels zu kommen. Das Gericht zwar wird, genau zugeſehen, in dieſer Stelle nicht von dem in den Wolken kommenden Menſchenſohne, ſondern von dem Alten der Tage, d. h. von Jehova ſelbſt, gehalten; wie auch in der Offenbarung Johannis (20, 11 fg.) als der Richter nach altjüdiſcher Weiſe der auf dem Throne ſitzende Gott ſelbſt erſcheint. Indeß, wenn ſich der Apoſtel Paulus als auf eine in den Urgemeinden herkömmliche Vorſtellung darauf beruft, daß

die Heiligen, d. h. die Christen, die Welt, ja die Engel selbst, richten werden (1 Kor. 6, 2 fg.), wie bei den Synoptikern Jesus den Zwölfen als seinen Beisitzern das Gericht über die zwölf Stämme Israel's verheißt (Matth. 19, 28. Luc. 22, 30), so könnte ja wohl neben der Vorstellung von Jehova als alleinigem Richter die von einer Uebertragung des Gerichts an den Messias als seinen Stellvertreter schon vor Jesu vorhanden gewesen und von ihm als Zubehör der Messiasvorstellung nur aufgenommen worden sein. Hatte er der Menschheit das Wort Gottes verkündigt, und sollte sie nach diesem einst gerichtet werden, so ergab sich für den Verkündiger des Wortes von selbst eine Hauptrolle bei dem künftigen Gericht, demjenigen, der den guten Samen ausgestreut hatte, stand es zu, dereinst bei der Ernte seine Engel mit dem Ausraufen und Verbrennen des Unkrauts zu beauftragen (Matth. 13, 37. 41). Im vierten Evangelium allerdings lehnt Jesus für seine Person das Gericht ab und schreibt es nur dem von ihm verkündigten Worte zu (Joh. 12, 47 fg.); allein zu dieser Wendung war der Evangelist durch seinen Logosbegriff, der alles Negative, alles Verdammen und Verderben ausschloß, veranlaßt, und wir können sie daher nicht als Beweis gegen die Aechtheit der synoptischen Gerichtsreden Jesu gebrauchen.

40.

Schauplatz und Dauer der öffentlichen Thätigkeit Jesu.

Sehen wir uns nun nach der Art um, wie Jesus für die Pflanzung des Gottesreichs auf Erden thätig war, so sagt Matthäus (4, 23. 9, 35), er sei in ganz Galiläa, in allen Städten und Dörfern, umhergezogen, habe in den Synagogen gelehrt und die frohe Botschaft vom Himmelreich verkündigt, und Lucas (23, 5) läßt die Ankläger Jesu in Jerusalem zu Pilatus sagen, er rege das Volk auf durch seine Lehren, das er in Galiläa angefangen und durch Judäa bis Jerusalem fortgesetzt habe. Es ist das Leben eines Wanderlehrers, das die Evangelisten hier und überall Jesu beilegen: er hat zwar in der Stadt Kapernaum am galiläischen See, der Heimath seiner vornehmsten Schüler, seinen eigentlichen Wohnsitz (Matth. 4, 13. 8, 5. 14. 9, 1. vgl. 11, 23. Luc. 4, 23), doch zieht er meistens in Begleitung einer Anzahl vertrauter Jünger, auch einiger wohlhabenden Frauen, die für die äußeren Bedürfnisse der Gesellschaft Sorge tragen (Luc. 8, 1—3. 23, 49. Matth. 27, 55 fg. Marc. 15, 40 fg.), durch das Land, wo er bald am Sabbat in den Synagogen auftritt (Matth. 12, 9. 13, 53. Marc. 1, 21. 3, 1. 6, 2. Luc. 4, 16. 31. 33. 6, 6. 13, 10. Joh. 6, 59), bald unter freiem Himmel von Anhöhen herunter (Matth. 5, 1), oder am Seeufer vom Schiffe aus (Matth. 13, 1 fg. Marc. 2, 13. 3, 7 fg. 4, 1. Luc. 5, 1 fg.) zu größeren Volksmassen redet, in Jerusalem

im Tempel das Volk ermahnt und mit den Gelehrten disputirt (Matth. 21, 23—23, 39. Marc. 11, 27—12, 43. Luc. 20. 21. Joh. 7, 14. 8, 20. 59. 10, 22 fg.), in Häusern, wohin ihn gastliche Einladung oder ein dauerndes Freundschaftsverhältniß führte, sich lehrreich und erbaulich vernehmen läßt (Matth. 9, 9 fg. 26, 6 fg. Luc. 5, 27 fg. 7, 36 fg. 10, 38 fg. 11, 37 fg. 14, 1 fg. Joh. 2, 1 fg. 12, 1 fg.), überhaupt wie Sokrates jede Gelegenheit benützt, um den Samen seines Wortes in der Hoffnung, daß er wenigstens hie und da einen empfänglichen Boden finden werde, auszustreuen.

In Betreff dieser äußeren Form der Lehrwirksamkeit Jesu (von seiner Lehrart reden wir hier noch nicht) stimmen unsere sämmtlichen evangelischen Berichte so ziemlich überein; aber in Betreff des Schauplatzes, auf dem sich diese Thätigkeit entwickelt, findet zwischen den drei ersten Evangelien und dem vierten eine bedeutende Abweichung statt. Beide Theile zwar lassen das öffentliche Wirken Jesu, nach der in Judäa von ihm empfangenen Johannestaufe, in Galiläa beginnen und in Jerusalem zu Ende gehen; aber zwischen diesen beiden Endpunkten bewegt sich Jesus im vierten Evangelium großentheils auf einem andern Boden als in den übrigen. Diesen zufolge kommt er von seiner Rückkehr nach der Johannestaufe bis zu seiner letzten Reise nach Jerusalem über die Gränzen von Nordpalästina nicht hinaus, sondern zieht in den Landschaften westlich und östlich vom galiläischen See und vom obern Jordan, wo die Herodessöhne Antipas und Philippus als römische Vasallenfürsten herrschten, umher, ohne jemals südlich Samarien und weiterhin Judäa und Jerusalem, überhaupt nicht das unter unmittelbarer römischer Verwaltung stehende Gebiet zu berühren. Und innerhalb dieser Gränzen ist es näher wiederum das Land westlich vom Jordan und vom See Tiberias, also Galiläa, wohin vorzugsweise die Wirksamkeit Jesu fällt, indem nur von drei kurzen Ausflügen auf das östliche Ufer des Sees (Matth. 8, 18—9, 1. 14, 13—34. 15, 39) und zwei schwerlich längeren an die nördlichen Gränzen des Landes, die Gegenden von Cäsarea Philippi (Matth. 16, 13) und der Phönizierstädte Tyrus und Sidon (Matth. 15, 21—29) berichtet wird. Während also den drei ersten Evangelien zufolge Jesus vor derjenigen Festreise, die seinen gewaltsamen Tod herbeiführen sollte, nicht nach Judäa und Jerusalem kam, war er nach dem vierten vor dieser letzten Festreise schon bei vier Festen, einem Passah (2, 13), einem nicht näher bezeichneten (5, 1), dann bei einem Laubhütten- (7, 2. 10) und einem Tempelweihfeste (10, 22, und zwar dießmal, wie es scheint, ohne in der Zwischenzeit zwischen den beiden Festen Stadt und Umgegend zu verlassen) in Jerusalem, außerdem einmal in Bethanien, in der Nähe der Hauptstadt (11, 17 fg.) gewesen, hatte ferner längere Zeit in der Landschaft Judäa (3, 22 fg.) und auf der Durchreise in Samarien

(4, 4 fg.), eine Zeitlang auch in einem Städtchen in der Nähe der jüdischen Wüste sich aufgehalten (11, 54).

Dabei geben die ersten Evangelisten, besonders Matthäus, so oft Jesus, seit er sich nach des Täufers Verhaftung dahin begeben hatte, Galiläa verläßt, in der Regel einen besondern Grund an, warum er dieß gethan habe, sei es, daß er dem Volksandrange durch eine Ueberfahrt über den See habe entgehen wollen (Matth. 8, 18), oder vor den Nachstellungen des Herodes sich in die jenseitige Wüste zurückgezogen habe (14, 13), oder daß er wegen des Anstoßes, den die Schriftgelehrten an seiner Lehre nahmen, in die Gegend von Tyrus und Sidon entwichen sei (15, 21): während Johannes gerade umgekehrt dafür, warum Jesus Judäa verlassen und sich nach Galiläa oder Peräa zurückgezogen habe, gewöhnlich einen besondern Grund, und zwar bald die gefährliche Aufmerksamkeit seiner Feinde (4, 1 fg.), bald ihre Nachstellungen und Mordanschläge (7, 1. 6, 1. vgl. mit 5, 18. 10, 39 fg. vgl. mit 11, 54) angibt. Beide Theile gehen also von entgegengesetzten Vorstellungen aus: die drei ersten Evangelisten setzen voraus, daß Jesu für sein Wirken bis zu seiner Todesreise angewiesene Gebiet sei Galiläa gewesen, daß er nur aus besonderen Veranlassungen bisweilen auf kurze Zeit verlassen habe; der vierte denkt sich umgekehrt, eigentlich hätte Jesus immer in Jerusalem und Judäa wirken mögen, wenn ihm nicht die Vorsicht bisweilen gerathen hätte, sich in die entlegenern Provinzen zurückzuziehen.

Kann von diesen entgegengesetzten Voraussetzungen nur eine die richtige sein, so erklärt sich die Mehrheit der jetzigen Theologen natürlich gegen die Synoptiker für ihren Johannes. In der galiläischen Ueberlieferung, aus welcher die ersteren, insbesondere Matthäus, schöpften, sei von den früheren Festreisen Jesu theils wenig bekannt gewesen, theils was man davon wußte, frühzeitig mit den Nachrichten von der letzten und wichtigsten Festreise zusammengeflossen, und so erscheinen nun bei ihnen einerseits das Galiläische, andererseits das Jerusalemische als zwei zusammenhängende Massen, während uns Johannes belehre, daß dieß der Wirklichkeit nicht entspreche, sondern sowohl das galiläische Wirken Jesu durch Reisen nach Jerusalem unterbrochen, als seine Reden und Thaten in Jerusalem in verschiedene Aufenthalte vertheilt gewesen seien. Daher müssen nun die johanneischen Festreisen die Fächer abgeben, in welche der von den übrigen Evangelisten gelieferte Stoff in der Art eingetragen wird, daß jedesmal zwischen zwei jener Reisen und die jüdischen Ereignisse, die sich an sie anschließen, ein Stück der galiläischen Begebenheiten fallen soll. Allein woran soll man sich bei dieser Einordnung halten, wenn die drei ersten Evangelisten im Verlauf ihrer galiläischen Erzählungen nirgends eine Abreise in der Richtung nach Judäa andeuten, der vierte aber in dem, was er zwischen seinen jüdischen Berichten Galiläisches gibt, fast nirgends mit ihnen zusammentrifft?

Hier bleibt Alles willkürlich, und die zahlloſen Verſuche, die Evangelien in dieſer Hinſicht in Harmonie zu bringen, können nur als ebenſoviele Gewebe bodenloſer Vermuthungen erſcheinen.

Man muß ſich ein Herz faſſen, die Frage ſo zu ſtellen: was iſt geſchichtlich wahrſcheinlicher, daß Jeſus, wie die drei erſten Evangelien es darſtellen, längere Zeit ausſchließlich in Galiläa und den anſtoßenden Grenzſtrichen gewirkt, und erſt zuletzt zu dem verhängnißvollen Zuge nach Jeruſalem ſich entſchloſſen, dieſer dann aber die Entſcheidung ſchnell und mit einemmale herbeigeführt habe? oder daß er, der johanneiſchen Darſtellung gemäß, ſeine Wirkſamkeit von jeher zwiſchen Galiläa und Judäa getheilt, insbeſondere in Jeruſalem ſchon früher wiederholt Anſtoß erregt habe, bis endlich bei ſeiner letzten Anweſenheit daſelbſt die Sache zum Bruche gekommen ſei?

Dabei mag gelegentlich der Dauer der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu, ſoweit uns unſern evangeliſchen Nachrichten etwas über dieſelbe zu entnehmen iſt, gedacht werden. Eine ausdrückliche Angabe, wie lange Jeſus öffentlich thätig geweſen, findet ſich in keinem unſerer Evangelien. Während uns jedoch die drei erſten auch für einen Schluß in dieſer Richtung nichts an die Hand geben, indem bei ihnen nirgends Monate und Jahre unterſchieden ſind, und die hin und wieder vorkommenden Beſtimmungen: nach zwei oder ſechs Tagen (Matth. 17, 1. 26, 2), in dieſer allgemeinen Unbeſtimmtheit keinen Halt gewähren können: ſcheinen im vierten Evangelium eben jene verſchiedenen Feſtreiſen, durch deren Erwähnung es ſich von den übrigen unterſcheidet, zu einem ſolchen Schluſſe benützt werden zu können, indem von jedem dieſer jährigen Feſte, insbeſondere von jedem Paſſahfeſt bis zum andern (vorausgeſetzt, daß die Aufzählung vollſtändig iſt), jedesmal ein Jahr zu rechnen wäre. Zwiſchen der Taufe Jeſu durch Johannes, die von jeher als der Anfang ſeines öffentlichen Lebens genommen worden iſt (Apoſtelgeſch. 1, 22), und dem erſten von ihm beſuchten Paſſahfeſte ſcheint der Evangeliſt nur eine ganz kurze Zwiſchenzeit vorauszuſetzen (vgl. 1, 29. 35. 44. 2, 1. 12); das zweite Feſt, das er Jeſum beſuchen läßt, iſt, da er es nur unbeſtimmt als ein Feſt der Juden bezeichnet (5, 1), ſchwerlich als ein Paſſahfeſt zu nehmen, gibt uns alſo keinen Anhalt; dagegen wird um die Zeit der wunderbaren Speiſung ein zweites Paſſahfeſt erwähnt (6, 4), doch nichts davon geſagt, daß Jeſus es beſucht hätte; und indem nun vor dem Todespaſſah (11, 55. 12, 1. 13, 1) kein weiteres namhaft gemacht iſt, ſo ergeben ſich für die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu mindeſtens zwei Jahre nebſt jener kurzen Zeit von ſeiner Taufe bis zum erſten Paſſahfeſte. Wir ſagen: mindeſtens; denn die altkirchliche Anſicht, welche in dem Judenfeſt 5, 1 gleichfalls ein Paſſahfeſt ſah, brachte drei Jahre heraus, und wir unſererſeits haben keine Bürgſchaft dafür, daß der Evangeliſt alle Paſſahfeſte, auch ſolche, die Jeſus nicht beſuchte, aufgezählt haben müſſe. Wenn

man nun schon gesagt hat, dieser johanneischen Rechnung gegenüber gewinne es nach der Darstellung der drei ersten Evangelien den Schein, als hätte die Wirksamkeit Jesu höchstens nur Ein Jahr gedauert, so ist dieß nicht richtig. Denn wenn Jesus frühere Passahfeste nicht besuchte, so hatten jene Evangelisten, deren Blicke sich erst mit Jesu Reise dahin auf Jerusalem richten, keine Veranlassung, derselben Erwähnung zu thun; daß aber Jesus nicht nothwendig jedes Passahfest besucht haben muß, zeigt uns Johannes selbst, wenn er ihn während eines Passahfestes ruhig in Galiläa bleiben läßt (6, 4. vgl. 1, 17. 59. 7, 1 fg.). Wir müssen also vielmehr sagen, daß wir aus den drei ersten Evangelien über die Dauer von Jesu öffentlicher Wirksamkeit gar nichts erfahren, und ihretwegen ebenso gut annehmen können, er sei eine Reihe von Jahren, als er sei nur Eines thätig gewesen, in jenem Fall aber nur erst im letzten zum Passahfest nach Jerusalem gereist.

Die Voraussetzung einer blos einjährigen Wirksamkeit freilich, wie sie sich bei mehreren alten Kirchenvätern und Häretikern findet [1]), stützte sich lediglich auf die Prophetenstelle von dem angenehmen Jahr des Herrn (Jes. 61, 1), die nach Lucas (4, 18) Jesus selbst auf sich anwandte, und die nun mit doppeltem Mißverstand in streng wörtlichem Sinne als Zeitbestimmung für sein Wirken gefaßt wurde. Ebenso auf Mißverstand beruht indeß die entgegengesetzte Ansicht, die sich gleichfalls bei Kirchenvätern findet, daß Jesus zwar mit dreißig Jahren von Johannes getauft worden, bei seiner Kreuzigung aber nicht mehr weit von fünfzigen gewesen sei [2]); darauf nämlich, daß bei Johannes (8, 57) die Juden ihm einmal entgegenhalten: du hast noch keine fünfzig Jahre und willst Abraham gesehen haben? was aber gar wohl auch nur heißen kann, er habe noch nicht einmal das Mannesalter vollendet. Wollen wir für die Dauer des öffentlichen Wirkens Jesu ein Maximum gewinnen, so müssen wir davon ausgehen, was auch von heidnischen Schriftstellern bezeugt wird [3]), daß Jesus unter der Procuratur des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Dieser, der im Jahre 25 unserer Zeitrechnung seine Stelle in Judäa angetreten hatte, wurde im Jahre 36 von L. Vitellius nach Rom geschickt, um sich gegen verschiedene Anklagen der Juden zu verantworten, von wo er nicht mehr nach Judäa zurückkehrte; später kann also Jesu Hinrichtung nicht fallen. Nehmen wir nun die Zeitangabe bei Lucas (3, 1), die eigentlich dem Auftritt des Täufers gilt, zugleich als Bestimmung des Zeitpunkts der Taufe und des öffentlichen Auftretens Jesu, so daß dieses im fünfzehnten Jahre des Tiberius,

1) Orig. de princip. 4, 5. Clem. hom., XVII, 19.
2) Iren. adv. haer. 2, 22, 5.
3) Tacit. Annal., XV, 44.

welches dem neunundzwanzigſten der chriſtlichen Zeitrechnung entſpricht, erfolgt wäre, ſo geben die ſieben Jahre von da bis zum Abgang des Pilatus aus Judäa die längſte mögliche Friſt für Jeſu Wirkſamkeit. Aber wie unſicher auch dieß bei der zweifelhaften Richtigkeit der Zeitangabe des Lucas iſt, erhellt von ſelbſt.

Dieß vorher abzumachen, ehe wir in Betreff der Zahl der Feſtreiſen Jeſu zwiſchen der ſynoptiſchen und der johanneiſchen Darſtellung entſcheiden, war von Wichtigkeit. Müßte nämlich, wer Jeſum während ſeines öffentlichen Wirkens nur Ein Paſſahfeſt beſuchen läßt, nothwendig auch annehmen, daß ſein Wirken nicht länger als ein Jahr gedauert habe, ſo könnte die Unwahrſcheinlichkeit dieſer letzteren Annahme leicht auch die erſtere in ein ungünſtiges Licht ſetzen und uns geneigt machen, in Betreff der Feſtreiſen uns vielmehr an das vierte Evangelium zu halten; wie insbeſondere Neuen hiedurch für die Geſchichtserzählung deſſelben gewonnen zu ſein ſcheint. Steht uns dagegen, auch wenn wir uns in dieſer Hinſicht an die drei erſten Evangelien anſchließen, die Vorausſetzung einer längeren Dauer für die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu frei, ſo bleibt die Frage nach der Zahl der Feſtreiſen für ſich, und es handelt ſich einzig darum, ob in Bezug auf ſie die ſynoptiſche oder die johanneiſche Darſtellung die höhere Wahrſcheinlichkeit für ſich hat.

Daß nun, was man zu Gunſten der letztern geltend zu machen pflegt, ein frommer Galiläer gehalten geweſen ſei, wenigſtens alle Paſſahfeſte zu beſuchen, läßt ſich theils für jene Zeit auf keine Art erweiſen, und Johannes ſelbſt, wie geſagt, ſetzt es nicht voraus; theils fällt es, wie früher gezeigt worden, ganz dahin, wenn Jeſus dieſer geſetzlich fromme Galiläer gar nicht geweſen iſt. Daß aber, wie die johanneofreundliche Theologie behauptet, die drei erſten Evangeliſten ſelbſt für Johannes zeugen und von Jeſu Verhältniſſe und Ausſprüche berichten ſollen, die nothwendig frühere Aufenthalte deſſelben in Judäa und Jeruſalem vorausſetzen,[1]), iſt, näher zugeſehen, nicht wahr. Die Bekanntſchaft mit dem Rathsmann Joſeph von Arimathäa, die man ohne ſolche frühere Aufenthalte unerklärlich finden will, kann ſich, wenn man deſſen Heimathort auch nicht in dem galiläiſchen Flecken jenes Namens ſuchen will, gar wohl während der letzten Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem gemacht haben. Von Maria und Martha wiſſen wir aus Lucas (10, 38) nur, daß das Dorf, wo ſie wohnten, auf dem Wege von Jeſu gewöhnlichem Aufenthaltsort in Galiläa nach Judäa, alſo möglicherweiſe noch in Galiläa oder in Peräa lag; daß es Bethanien bei Jeruſalem geweſen, ſagt nur Johannes, um deſſen Glaubwürdigkeit es ſich hier eben fragt. Die einzig bedeutende Inſtanz gegen die ſynoptiſche Dar-

1) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, S. 97 fg.

stellung ist der Ausspruch Jesu (Matth. 23, 37. Luc. 13, 34): „Jerusalem, Jerusalem, die du tödtest die Propheten, und steinigst, die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie die Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel versammelt, und ihr habt nicht gewollt!“

Diesen Ausspruch kann Jesus zwar am allerwenigsten, wie Lucas denselben stellt, auf der Reise nach Jerusalem gethan haben, ehe er diese Stadt während seiner öffentlichen Wirksamkeit nur einmal gesehen hatte; aber auch in Jerusalem selbst kann er nach einem einmaligen Aufenthalte von wenigen Tagen nicht darauf hingewiesen haben, wie oft er dessen Bewohner schon vergeblich an sich zu ziehen versucht habe. Hier sind alle Ausflüchte vergebens, und man muß bekennen: sind dieß wirkliche Worte Jesu, so muß er öfter und länger, als es den synoptischen Berichten nach scheint, in Jerusalem thätig gewesen sein. Aber es sind nicht seine Worte. Matthäus zwar gibt sie als solche, zusammen mit der andern Rede: Darum siehe, ich sende zu euch Propheten und Weise und Schriftgelehrte, und von ihnen werdet ihr etliche tödten und kreuzigen u. s. f., damit über euch komme alles gerechte Blut, von dem Abel's bis zu dem des Zacharias u. s. f. (23, 34 fg.): und daß in beiden Aussprüchen von der Mißhandlung göttlicher Abgesandten durch die Juden die Rede ist, macht wahrscheinlich, daß sie in der That ursprünglich zusammengehörten. Lucas trennt beide in seiner Art; wenn er aber den zuletzt erwähnten Ausspruch von Jesu mit den Worten eingeleitet werden läßt: „Darum hat auch die Weisheit Gottes gesagt: ich werde zu ihnen senden“ u. s. f. (11, 49), so ist für's Erste dieser Beisatz eben seiner Seltsamkeit wegen, die den Matthäus zur Weglassung desselben veranlassen konnte, ohne Zweifel als ursprünglich zu betrachten; für's Andere haben wir, wie gesagt, bei der Verwandtschaft beider Aussprüche allen Grund, anzunehmen, daß auch jener von Matthäus damit verbundene Anruf an Jerusalem gleichfalls zu der Rede der Weisheit Gottes gehört. Unter dieser Weisheit Gottes kann weder Jesus sich selbst, noch der Evangelist Jesum verstanden haben, da weder eine solche Bezeichnung, noch ein solches Selbstcitat Jesu sonst in den Evangelien vorkommt; man könnte an die göttliche Weisheit als Eingeberin der heiligen Schriften des Alten Testaments denken, aber im Alten Testament findet sich ein solcher Ausspruch nicht; es scheint also vielmehr eine besondere Schrift damit gemeint zu sein, deren Worte der eine Evangelist Jesum mit Nennung der Quelle anführen ließ, der andere ihm geradezu als eigenen Ausspruch in den Mund legte, eine Schrift, die, von einem Christen etwa um die Zeit der Zerstörung Jerusalems verfaßt, den Juden das Register ihrer Vergehungen gegen die göttlichen Gesandten von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten, also von Abel bis auf Zacharias, Barach's Sohn, den die

Zeloten im Tempel ermordeten [1]), in ähnlicher Art wie etwa Stephanus in ſeiner Rede (Apoſtelgeſch. 7) im Sinne hatte, aber durch die perſönlich gefaßte göttliche Weisheit vorhalten ließ; in deren Mund nun auch das: ich ſende euch Schriftgelehrte u. ſ. w. beſſer als in den Mund Jeſu paßt. [2])

Iſt es hienach mit der Behauptung, daß in den drei erſten Evangelien ſelbſt ſich Stellen finden, die nur durch die Vorausſetzung einer öftern Anweſenheit Jeſu in Jeruſalem begreiflich werden, nicht richtig, ſo läßt ſich umgekehrt gegen den vierten Evangeliſten die Beſchuldigung erheben, daß ſich bei ſeiner Darſtellung nicht begreifen läßt, wie nicht ſchon der erſte Aufenthalt Jeſu in der Hauptſtadt auch der letzte war. Nach dem Berichte der Synoptiker mochten immerhin die Phariſäer ſchon als Jeſus am Sabbat die verdorrte Hand geheilt hatte, in Berathung treten, wie ſie ihn verderben könnten (Matth. 12, 14), und ſeit den ſcharfen Ausfällen, die er aus Anlaß des Streits über das Händewaſchen ſich gegen ſie erlaubt hatte, ihm auflauern, um Grund zu einer Anklage gegen ihn zu gewinnen (Luc. 11, 53 fg.); das mochte noch ſo frühzeitig der Fall ſein, wir begreifen doch ganz wohl, warum es mit der Ausführung noch gute Wege hatte: weil nämlich in Galiläa die hierarchiſche Partei nicht ſtark genug war, einen volksbeliebten Mann wie Jeſus aus der Mitte ſeiner Anhänger herauszureißen; ſobald ſie [illegible] im Mittelpunkt ihrer Macht, in Jeruſalem, hatte, ſchritt ſie ungeſäumt und ungehindert zum Werke. Das iſt bei Johannes ganz anders, wo Jeſus ſich gleich von Anfang an wiederholt in die Höhle des Löwen wagt und ſich darin ſo benimmt, daß wir uns mehr als nur wundern müſſen, wie er doch mehrmals wieder herauskommt. Gleich bei ſeinem erſten Beſuch in Jeruſalem treibt er hier die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, und zwar einerſeits noch gewaltſamer und anſtößiger als nach den ſynoptiſchen Berichten (von der Geißel, deren er ſich bediente, weiß nur Johannes), andererſeits weniger durch einen begeiſterten Volksanhang geſtützt, da dieſe erſte Anweſenheit Jeſu in der Hauptſtadt nicht wie die letzte durch einen feierlichen Einzug und Empfang eingeleitet war. Schon hier müſſen wir uns wundern, daß die Sache ſo glatt ablief, zumal auch die Rede vom Abbruch und Wiederaufbau des Tempels, die Jeſus nach Johannes daran knüpfte, wenig geeignet war, die Gemüther zu beſänftigen. Bei ſeiner zweiten Anweſenheit in der Hauptſtadt aus Anlaß des ungenannten Feſtes bringt nun eine von ihm am Sabbat vorgenommene Heilung die Juden dahin, daß ſie ihn zu tödten ſuchen, und Reden, in denen er ſich Gott gleichzuſtellen ſchien, beſtärken ſie in dieſem Entſchluß (5, 16. 18. vgl. 7, 1. 19); wie ſie am folgenden Laubhüttenfeſt um ſolcher Reden willen ihn wiederholt greifen wollten,

1) Joseph. bell. jud. 4, 5, 4.

2) Vgl. meine Abhandlung: Jeſu Weheruf über Jeruſalem u. ſ. ſ. in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1863, S. 84 fg.

ja schon Diener ausſandten, ihn feſtzunehmen (7, 30. 32. 44). Fragen wir: warum thaten ſie es nicht, wie ſie in der Hauptſtadt in allewege konnten? warum griffen ihre Schergen nicht zu, wie ſie geheißen waren? ſo weiß der Evangeliſt nur zu antworten: weil ſeine Stunde noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20); wie er ein andermal, als ſie ſchon Steine gegen Jeſum aufgehoben hatten, ſagt, dieſer habe ſich vor ihnen verborgen und ſei unbehelligt zum Tempel hinausgegangen (8, 59. vgl. 10, 39. 12, 36). D. h. der Evangeliſt beruft ſich auf ein Wunder, und in der That hätte ein ſolches dazu gehört, wo einerſeits das Zerwürfniß ſchon ſo weit gekommen, und andererſeits die Gelegenheit ſo günſtig war, die Entſcheidung doch noch länger aufzuhalten. Dabei ſtellt ſich beiläufig noch der Widerſpruch heraus, daß Jeſus in der Zwiſchenzeit zwiſchen den Feſten Judäa oder doch die Hauptſtadt gemieden haben ſoll, um den Anſchlägen ſeiner dortigen Feinde auszuweichen (4, 1. 7, 1. 11, 54): da er doch, wenn ſeine Stunde noch nicht gekommen war, und wenn es bei ihm ſtand, ſich den Augen ſeiner Feinde wunderbar zu entziehen, füglich in Jeruſalem hätte bleiben können.

Da der vierte Evangeliſt durch ſeine Erzählungen von den früheren Feſtaufenthalten Jeſu die Sache vor der Zeit auf die Spitze getrieben hat, ſo hat er nun immer nur zu retardiren[1]), und nachdem er hiedurch den natürlichen Entwicklungsgang der Sache lahm gemacht hat, ſieht er ſich zuletzt, um doch zum Schluſſe zu kommen, genöthigt, in der Auferweckung des Lazarus eine falſche Springfeder einzuſetzen. Jenes Verfrühen iſt aber überhaupt die Art dieſes Evangeliſten. Nichts darf bei ihm in natürlicher Art werden, ſondern alles hat ſchon präexiſtirt: wenn es bei den übrigen längerer Zeit und mancher Entwicklungen bedarf, bis der fähigſte der Apoſtel in Jeſus den Meſſias erkennt, hat dieß (was freilich auf johanneiſchem Standpunkte noch nicht das Rechte iſt) im vierten Evangelium ſein Bruder Andreas ſchon im erſten Augenblicke weg (1, 42): wie Jeſus den Simon, was er dort viel ſpäter thut, hier gleich beim erſten Anblick als den Felſenmann Petrus bezeichnet (1, 43), ſeinen Kreuzestod und ſeine Auferſtehung gleich bei ſeinem erſten Feſtbeſuch verkündigt (2, 19 fg. 3, 14), und den Verräther ſchon von Anfang an kennt (6, 71). Zeigt hienach der vierte Evangeliſt durchaus das Beſtreben, Alles, was Jeſum zu heben dient, möglichſt frühzeitig eintreten zu laſſen, ſo begreift ſich, warum er es nicht erwarten konnte, Jeſum aus dem galiläiſchen Winkel auf den geeigneteren Schauplatz zu führen, den die Hauptſtadt ihm bot, um das Licht ſeines Geiſtes leuchten zu laſſen, ſeine höhere Würde zu erweiſen und ſeinen Muth wie ſeine göttliche Uebermacht (zwei Punkte, die ſich freilich gegenſeitig ausſchließen) zu erproben.

Doch ſehen wir von dem Verdacht ab, den gegen die johanneiſche Nachricht von mehreren Feſtreiſen Jeſu theils der unhiſtoriſche Pragmatismus,

1) Vgl. Baur, Kritiſche Unterſuchungen, S. 190. 203 fg.

den er damit verbindet, theils ſeine nachweisliche Neigung zum Vorbatiren erwecken muß, und nehmen wir etwa an, er habe nur die Conflicte zu früh eintreten laſſen, Jeſus ſei wohl vor ſeiner letzten Reiſe ſchon mehrmals in Jeruſalem geweſen, ſei aber da ſo ſchonend und behutſam aufgetreten, daß ſein Leben noch nicht ernſtlich bedroht war: ſo kann auch ſo die johanneiſche Darſtellung noch immer nicht als die wahrſcheinlichere anerkannt werden. Judäa und ſeine Hauptſtadt insbeſondere war der Sitz und die Burg alles deſſen, was Jeſus bekämpfen wollte; dort herrſchte die phariſäiſche Partei über eine leicht in Fanatismus zu ſetzende Bevölkerung, dort hatte der ganze Aeußerlichkeitsgeiſt in der Religion, das Hängen an Opfern und Reinigungen, in der zahlreichen Prieſterſchaft, dem prächtigen Tempel und feierlichen Tempeldienſt, ſeinen feſteſten Halt: hier am Orte gegen dieſe Richtung aufzutreten, durfte Jeſus verſtändigerweiſe erſt dann wagen, wenn er durch längere Wirkſamkeit in Gegenden, wo jene Richtung weniger herrſchend, die Gemüther für ſeine Belehrung offener waren, ſich Anhang und Geltung verſchafft, wenn er einerſeits das Volk nach ſeinen verſchiedenen Klaſſen und den verſchiedenen Graden von Empfänglichkeit für tiefere Religioſität genauer kennen gelernt, andererſeits ſeinen eigenen Plan mit Rückſicht auf die Verhältniſſe beſtimmter ausgebildet hatte. Während dieſes längeren Wirkens in Galiläa nun hatte Jeſus wohl in weiten Kreiſen Anklang und auch einen engeren Kreis vertrauter Schüler gewonnen; wollte er aber in's Große wirken, wollte er nicht blos die Zahl der ſchon vorhandenen jüdiſchen Sekten durch eine neue vermehren, ſondern dem ganzen Religionsweſen ſeines Volks eine andere Geſtalt geben, ſo war es unerläßlich, nach gehöriger Vorbereitung in der Provinz ſchließlich in der Hauptſtadt den entſcheidenden Verſuch zu wagen. Daß dieſer nicht zu ſeinen Gunſten ausfallen werde, mochte Jeſus nach den allerhand Erfahrungen, die er von der Verſtocktheit der hierarchiſchen Partei, der Verſunkenheit und dem Stumpfſinn der Maſſe und dem Unbeſtande der augenblicklichen Begeiſterung ſelbſt empfänglicher Kreiſe gemacht hatte, ahnen: aber die Sache ſelbſt trieb ihn vorwärts; nicht weitergehen hieß alles, was ihm bis daher gelungen war, verkommen laſſen; wogegen, wenn er vor dem letzten Schritte nicht zurückbebte, ſelbſt bei ungünſtigem Ausgang auf die Wirkung gerechnet werden konnte, die dem Märtyrertode für eine große Idee niemals gefehlt hat.

41.

Die Tempel-Reinigung.

In der Thätigkeit, welche Jeſus auf dem beſprochenen Schauplatz entfaltete, ſteht natürlich ſeine Lehrthätigkeit allem Andern voran, und da wir die Grundzüge ſeines religiöſen Standpunktes, mithin den Hauptinhalt ſeiner

Lehre, bereits zu entwickeln versucht haben, so wollen wir diese hier mehr von der Seite ihrer Form nehmen, also zunächst die Lehrart Jesu in's Auge fassen; wobei sich indeß auch in Bezug auf den Inhalt Manches ergeben wird, was dem früher Erörterten zur Ergänzung dienen kann.

Daß Jesus als Lehrer einen ebenso hinreißenden, als auf empfängliche Gemüther tiefen Eindruck machte, sagen uns nicht blos die Evangelien (Matth. 7, 28. Marc. 1, 22. Luc. 4, 32. Joh. 6, 68), sondern es ist durch den geschichtlichen Erfolg beurkundet. Fragen wir nach der Ursache dieser Wirkung, so sagt Justin der Märtyrer in seiner ersten Apologie von Jesus: „kurz und bündig waren seine Reden, denn er war kein Sophist, sondern sein Wort war Gotteskraft.“ [1]) Damit ist einerseits die Tiefe des religiösen Gemüthes, aus der seine Rede hervorquoll, andererseits die schlichte Natürlichkeit ihrer Form bezeichnet. Er war kein Sophist, sagt der griechisch gebildete Kirchenlehrer, d. h. ins Jüdische übersetzt, er war kein Rabbine, er sprach nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29); nicht gekünstelte Beweisführungen waren seine Sache, sondern das treffende Wort, das seinen Beweis in sich selber trägt. Daher in den Evangelien jene reiche Sammlung von Sentenzen oder Gnomen, von jenen Kernsprüchen, die, auch abgesehen von ihrem religiösen Werthe, durch den hellen Geistesblick, den nicht zu irrenden Geradsinn, der sich darin ausdrückt, so unschätzbar sind. Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist; Niemand setzt einen neuen Fleck auf ein altes Kleid, oder faßt neuen Wein in alte Schläuche; die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken; wenn deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, so haue sie ab, und wirf sie von dir; zieh' erst den Balken aus deinem Auge, und dann sieh, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst; nicht siebenmal sollst du dem fehlenden Bruder vergeben, sondern siebenzigmal siebenmal — das sind unvergängliche Sprüche, weil in ihnen stets neu sich bestätigende Wahrheiten in die schlechthin angemessene und zugleich allgemein verständliche Form gefaßt sind.

Diese weisen Sprüche sind Jesu meistens durch Veranlassungen des Augenblicks entlockt, wie der vom Zinsgroschen durch eine verfängliche Frage der Pharisäer; der von der Versöhnlichkeit durch eine Anfrage des Petrus: der vom Arzt durch den Anstoß, den die Pharisäer an seinem Verkehr mit Zöllnern nahmen. Dagegen stehen die Sprüche vom Splitter und Balken und von der abzuhauenden Hand in unsern Evangelien im Zusammenhang einer längern Rede (Matth. 5, 30. 7, 3 fg.), wie uns dergleichen, von Jesu zum Zwecke der Belehrung weiterer oder engerer Kreise gehalten, verschiedene in den Evangelien aufbewahrt sind. So dient die Bergrede dem Zwecke, den weitern Kreis der Anhänger Jesu über die Grundsätze seines religiös-sittlichen Wirkens in's Klare zu setzen; die sogenannte Instructionsrede soll die

1) Justin. Mart. Apol., I, 14.

Zuhörer in ihre Thätigkeit als evangeliſche Sendboten einweiſen; in der großen antipharisäiſchen Rede iſt die Polemik Jeſu gegen dieſe Geiſtesrichtung zuſammengefaßt u. ſ. f. Dergleichen ausführlichere Reden finden ſich beſonders im Matthäus-Evangelium, und es darf als anerkannt vorausgeſetzt werden, ſowohl daß der Evangeliſt hier bisweilen Spruchperlen, die urſprünglich verſchiedenen Veranlaſſungen angehörten, nur äußerlich an Einen Faden aufgereiht hat (wie z. B. in der Bergrede von 6, 19 an), als daß auch nach Jeſu Hingang noch auf ſpätere Verhältniſſe Sprüche in ſeiner Art gemacht und unter die ſeinigen gemiſcht worden ſind. Soweit dergleichen Reden als ächt betrachtet werden können, bieten ſie einen natürlichen, wenn auch keineswegs ängſtlich geregelten Gedankengang; der Ausdruck aber iſt, wie bei jenen kurzen Sprüchen, ſtets einfach, kernig und anſchaulich; die Beiſpiele aus dem Leben, die Bilder aus der Natur, ſtets glücklich gewählt und oft wahrhaft dichteriſch ausgeführt.

Noch mehr herrſcht das Dichteriſche in den Gleichnißreden vor, einer Form, in welche Jeſus ſeine Lehren gerne kleidete, um theils das Volk durch das Bildliche anzuziehen, theils den Empfänglicheren, denen er ſie zergliederte, Gelegenheit zur Uebung ihrer Faſſungskraft und ihres Nachdenkens zu geben.[1]) Die Parabel, der Apolog, eine im Orient herkömmliche und auch im Alten Teſtament mehrmals vorkommende Darſtellung, ſcheint in jener Zeit beſonders beliebt geweſen zu ſein; wie wir außer den Evangelien nicht blos aus dem Talmud erſehen, ſondern auch den Kaiſer Tiberius läßt Joſephus gegen den Tadel, den ſeine Gewohnheit fand, die Verwaltungsbeamten in den Provinzen möglichſt ſelten zu wechſeln, durch eine Parabel ſich vertheidigen.[2])

Die ſieben Gleichniſſe, die Matthäus in ſeinem 13. Kapitel zuſammenſtellt, und die ſich bei den beiden andern Synoptikern nur zum kleinern Theile finden, ſind zwar ſicher nicht ſo in einem Zuge geſprochen worden, gehören aber ebenſo gewiß in der Hauptſache, nächſt der Bergrede, zum Aechteſten was uns von Ausſprüchen Jeſu geblieben iſt. Die erſte, vom Säemann, die ſich in ſämmtlichen ſynoptiſchen Evangelien findet, hat etwas beſonders Urſprüngliches, indem ſie einestheils aus der lebendigen Erfahrung Jeſu als Lehrers heraus geſprochen iſt, anderntheils in der verſchiedenen Empfänglichkeit der Menſchen für geiſtige Einwirkung gewiſſermaßen ein moraliſches

---

1) Daß Jeſus umgekehrt dieſe Form gewählt habe, um das Geheimniß des Himmelreichs dem Volke zu verbergen, und ſo die Weiſſagung Jeſ. 6, 9 fg. in Erfüllung zu bringen (Matth. 13, 10—15), iſt lediglich die gewiſſermaßen hyperorthodoxiſche Betrachtungsweiſe des Evangeliſten, der die Erfahrung vor ſich hatte, daß das jüdiſche Volk im Ganzen für die Lehre Jeſu unempfänglich geblieben war. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 82 fg.

2) Joseph. Antiq. 18, 6, 5.

Urphänomen zur Anschauung bringt. Ob die zweite vom Unkraut im Acker und die siebente vom Netze, die nur Matthäus hat, von Jesu selbst herrühren, kann man bezweifeln; sie gehen von der Erfahrung aus, daß unreine Elemente aus der menschlichen und auch der christlichen Gemeinschaft vorerst nicht wegzuschaffen sind; was auf die spätere Zeit der schon bestehenden Gemeinde hinweist, wenn man auch das Zusammentreffen des Ausdrucks: „ein feindseliger Mensch", für den Unkrautsäer mit der ebionitischen Bezeichnung des Apostels Paulus als bloßen Zufall betrachten mag. Die dritte und vierte Parabel, vom Senfkorn und vom Sauerteig, zeigen das allmählige Wachsthum des neuen religiösen Princips, und zwar die erstere, indem sie mit den unscheinbaren Anfängen desselben den gewaltigen Enderfolg in Contrast setzt, die andere, indem sie seine Kraft, alle Theile und Verhältnisse der Menschheit zu durchdringen, anschaulich macht. Die beiden Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der Perle endlich sind mit ihrer Darstellung des unvergleichbaren Werthes des neu eröffneten Himmelreichs nur bildliche Ausführungen des Spruchs (Matth. 6, 33), vor Allem nach dem Himmelreich und seiner Gerechtigkeit zu trachten und wegen alles Andern unbesorgt zu sein.[1]) Ebenso kann man die einzeln stehende Parabel vom König, der mit seinen Knechten abrechnet (Matth. 18, 23—35), als Ausführung der fünften Bitte im Vaterunser (Matth. 6, 12) betrachten.

Ist in der Parabelgruppe, welche Matthäus Kap. 13 zusammenstellt, das Gottesreich vorzugsweise von der Seite seiner Entwicklung aufgefaßt, wie es in der Menschheit unscheinbar gepflanzt, verschieden aufgenommen, gehemmt, durch Zutritt unlauterer Bestandtheile verunreinigt, dennoch unaufhaltsam sich entwickelt und vollendet, und wie der Antheil daran der kostbarste Preis menschlichen Strebens ist: so wird es in einer Anzahl anderer Parabeln, die Matthäus und theilweise auch Lucas auf die Reise Jesu nach Jerusalem und in seinen Aufenthalt daselbst verlegen, mehr von Seiten der Vollendung und letzten Entscheidung genommen, und dabei das verschiedene Loos in's Auge gefaßt, welches den Menschen nach Maßgabe ihres Verhaltens zu demselben zu Theil werden werde. Hier kommen die Unterschiede zwischen den verschiedenen Schichten des jüdischen Volks, den in gleißnerischer Selbstgerechtigkeit verstockten Pharisäern und Schriftgelehrten, und der zwar tief gesunkenen, aber dessen sich bewußten und darum der Besserung fähigen Masse, aus welcher besonders die um ihres Römer- und Mammondienstes willen verhaßten und verachteten Zöllner hervorgehoben werden, zur Sprache: es wird aber auch schon über das jüdische Volk hinausgegriffen und diesem mit Berufung der Heiden in das Gottesreich gedroht, wobei sich die Sache

1) Zugleich erinnern sie aber an Sprüchw. 3, 14 fg.: „Weisheit erwerben ist besser als Silber erwerben, und ihr Ertrag mehr als Gold; köstlicher ist sie als Perlen, und alle Kostbarkeiten kommen ihr nicht gleich."

bisweilen so stellt, daß, wo man nur den ersteren Gegensatz zu haben meint, doch auch schon der andere, sei es auch nur in der Redaction des Evangelisten, hereinscheint. So geht das Gleichniß von den Knechten und Talenten bei Matthäus (25, 14—30) rein nur auf die Anwendung oder Nichtanwendung der dem Menschen von Gott verliehenen Gaben; aber in der späteren Redaction bei Lucas (19, 12—27), wo statt der Talente Minen stehen, ist in den Bürgern, die den Herrn nicht als König anerkennen wollen, und darum schließlich niedergemacht werden, eine Beziehung auf die Juden und das als Strafe für die Verwerfung Jesu über sie verhängte Nationalunglück hinzugekommen. Ebenso wird das Gleichniß von den beiden Söhnen bei Matthäus (21, 28—31), von denen der eine dem Befehl des Vaters zu gehorchen verspricht, aber es nicht thut, der andere umgekehrt, von Jesu selbst V. 32 auf die Hohenpriester und Aeltesten auf der einen, die Zöllner und Huren auf der andern Seite gedeutet; während in der offenbar verwandten Parabel vom verlorenen Sohn bei Lucas (15, 11—32) die Anspielung auf das Verhältniß zwischen Juden und Heiden kaum zu verkennen ist. In der dem Matthäus eigenthümlichen Parabel von den Arbeitern im Weinberg; die, früher oder später berufen, doch alle gleich belohnt werden (20, 1—16), ist die Beziehung auf Juden- und Heidenchristen und die Zurückweisung der Vorzugsansprüche der ersteren deutlich ausgedrückt; während die beiden Gleichnisse von dem königlichen Mahle (Matth. 22, 1—14. Luc. 14, 16—24) und den rebellischen Weingärtnern (Matth. 21, 33—41. Marc. 12, 1—9. Luc. 20, 9—16) sogar auf die endliche Ausschließung und Bestrafung des hartnäckigen Judenvolkes hinauslaufen. Dabei ist es merkwürdig, daß, wie eben das Gleichniß von den Talenten bei Matthäus in seiner ursprünglichen Gestalt, bei Lucas dagegen in antijüdischer Ueberarbeitung erscheint, so hier bei dem Gleichniß von dem Mahle zwischen beiden Evangelisten das umgekehrte Verhältniß stattfindet. Bei Lucas heißt der Ladende einfach ein Mann, der eine große Mahlzeit veranstaltet; die Geladenen (d. h. die Juden, besonders die hochmüthigen Hierarchen) nehmen einfach die Einladung nicht an, wofür sie eben so einfach von der Mahlzeit ausgeschlossen und an ihrer Stelle nicht blos die Armen und Krüppel der Stadt (d. h. vielleicht die Zöllner und ihresgleichen), sondern auch Leute von den Wegen und Zäunen (die Heiden) geladen und ordentlich gepreßt werden. Bei Matthäus ist der Ladende nicht nur mit deutlicherer messianischer Beziehung ein König, der seinem Sohne Hochzeit macht, sondern es ist auch aus dem Gleichniß von den rebellischen Weingärtnern, das der Evangelist unmittelbar vorher mitgetheilt hatte, der fremdartige Zug herübergenommen, daß die Geladenen, über die Ablehnung der Einladung hinaus, die ladenden Knechte mißhandeln und tödten, wofür nun der König durch seine Heere sie verderben und ihre Stadt verbrennen läßt; ein Zug, der offenbar nach dem Erfolge, nämlich der Zerstörung Jerusalems, in die Parabel eingetragen worden ist. Ein

ungehöriger Anſatz bei Matthäus iſt auch noch der von dem hochzeitlichen Gewande, dergleichen von Armen und Krüppeln nicht füglich verlangt werden konnte; er ſollte aber, mag man dabei an die Beſchneidung oder an die Taufe denken, die den eintretenden Heiden als Bedingung auferlegt wurde, jedenfalls zur Beſchwichtigung der Judenchriſten dienen.

Dieſe ſpäteren Gleichnißreden bei Matthäus, von denen Marcus nur die eine von den Weingärtnern, Lucas außerdem noch die von der Mahlzeit und die von den Minen hat, und wozu wir auch noch die von den wachſamen Knechten (Matth. 24, 45 fg. Luc. 12, 42) und von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.) rechnen können, zeigen ſchon in den Umarbeitungen und Miſchungen, denen ein Theil von ihnen unterworfen worden iſt, den Antheil einer fremden Hand, und erregen auch ſonſt den Zweifel, ob wir in ihnen Ausſprüche Jeſu ſelbſt, und nicht vielmehr des Bewußtſeins der erſten Gemeinde vor uns haben. Die Parabel von den zehn Jungfrauen iſt der getreue Ausdruck der Erwartung einer baldigen Wiederkunft Chriſti, wie ſie während des Jahrhunderts nach ſeinem Hingang in der Chriſtenheit lebendig war; die von den rebelliſchen Weingärtnern hält, in Anlehnung an das berühmte Gleichniß Jeſ. 5, den Juden ganz daſſelbe Sündenregiſter vor, das wir Matth. 23, 34—39. Luc. 11, 49—51. 13, 34 fg. gefunden und aus einer chriſtlichen Schrift aus der Zeit der Zerſtörung Jeruſalems abgeleitet haben; und in der Parabel vom königlichen Mahle verrathen wenigſtens die bei Matthäus eingetragenen Züge die Rückſicht auf den ſpätern Erfolg.

Eine dritte Gruppe von Parabeln ſind die dem Lucas eigenthümlichen, die aber in ſich wieder in zwei ſich unähnliche Gruppen zerfallen. Schon von Andern iſt auf die in den Parabeln des 16. und 18. Kapitels bei Lucas herrſchende Bezeichnung des Haushalters (16, 8), des Mammons (16, 9), des Richters (18, 6), als ungerechter, oder genauer als Haushalter, Richter u. ſ. f. der Ungerechtigkeit, als auf Zeichen einer gemeinſamen Quelle aufmerkſam gemacht worden. Dazu kommt aber in den beiden letzteren Parabeln, ſammt der von dem reichen Gutsbeſitzer (12, 16—21), die Eigenheit, daß den Wendepunkt der Erzählung ein von dem Helden derſelben gehaltener und von dem Erzähler jedesmal in ähnlicher Weiſe eingeleiteter Monolog bildet. „Und er ging mit ſich ſelbſt zu Rathe", heißt es von dem Manne, der nicht weiß, wohin mit ſeinen Früchten, „und ſprach"; vom ungerechten Haushalter: „er ſprach aber bei ſich ſelbſt"; und ebenſo von dem ungerechten Richter: „hierauf aber ſprach er bei ſich ſelbſt". Ja auch in den Anfangsworten dieſer Selbſtgeſpräche, und zwar in einer ganz eigenthümlichen Redewendung, treffen die Gleichniſſe von dem reichen Gutsbeſitzer und dem ungerechten Haushalter zuſammen.[1]) Der Erſtere beginnt: „Was ſoll ich thun? . . Das will ich thun"; ganz ebenſo der Andere: „Was ſoll ich

1) Vgl. Köſtlin, Die ſynoptiſchen Evangelien, S. 274.

thun? . . Ich weiß was ich thun will"; sowie andererseits zwischen dem Selbstgespräche des ungerechten Richters und der Charakterschilderung des gleichfalls zu dieser Parabelngruppe gehörigen trägen Freundes (11, 5 fg.) eine gemeinsame Wendung nicht zu verkennen ist. [1])

Diese Merkmale einer gemeinschaftlichen Quelle sind zugleich ebenso viele Merkmale einer judenchristlichen, ja geradezu ebionitischen Quelle. In der Parabel vom ungerechten Haushalter erscheint das irdische Gut schon an sich als ein ungerechtes; in der vom trägen Freund und ungerechten Richter wird auf das Gebet ein Gewicht gelegt, wie wir es besonders bei den Ebioniten finden. Nun hat zwar auch Jesus sowohl die Armuth als das Gebet hoch gehalten; daß wir aber Bedenken tragen, diese Parabeln auf ihn selbst zurückzuführen, macht theils die Einseitigkeit, womit es in denselben geschieht, theils die Schiefheit, die wir an den Parabeln Jesu Matth. 13 nirgends bemerken, daß nämlich von einem Hauptzuge der Fabel in der Anwendung ganz abgesehen werden muß. Der träge Freund, der ungerechte Richter, der sich nur durch die Unbequemlichkeit des anhaltenden Gebetenwerdens erweichen läßt, ist Gott; der ungerechte Haushalter wird wegen seiner Veruntreuung, die freilich das Wohlthun mit dem an sich schon ungerechten Reichthum bedeutet, in der Fabel aber ein Unterschleif ist, gelobt: dergleichen Härten, wie gesagt, finden sich in denjenigen Parabeln, die am wahrscheinlichsten auf Jesum selbst zurückgeführt werden, nicht; so wenig, als dergleichen bis zum Mimischen jüdische Redensarten, wie jenes: „Was soll ich thun? . . Das will ich thun." Sondern diese Hälfte der ihm eigenthümlichen Parabeln hat der auf Ausgleichung der Gegensätze bedachte Verfasser des dritten Evangeliums ohne Zweifel aus einer ebionitischen Quelle geschöpft, um in seiner Art auch diese äußerste rechte Seite der damals in der Kirche geltenden Richtungen in seinem Evangelium zum Worte kommen zu lassen.

Weit mehr in der eigenen Art Jesu nach Inhalt und Form sind die auf der andern Seite stehenden Parabeln bei Lucas, wie die vom Pharisäer und Zöllner (18, 9—14), vom barmherzigen Samariter (10, 30—37) und vom verlorenen Sohn (15, 11—32); und wenn bei den beiden letzteren bereits etwas Paulinisches hereinscheint, sofern dort der als Muster aufgestellte Samariter einem Heiden gleich zu achten, hier aber der selbstgerechte ältere Sohn ebenso ein Bild des spätern Judenchristenthums, wie der bußfertige jüngere der dem Christenthum sich zuwendenden Heidenwelt abgeben kann, so mag dieß immerhin im Sinne des Evangelisten gelegen und auf seine Darstellung eingewirkt haben, darum können aber doch die Parabeln selbst im Wesentlichen von Jesu so vorgetragen worden sein, dessen Geiste sie so voll-

1) Luc. 11, 8 (von dem trägen Freunde): εἰ καὶ οὐ δώσει αὐτῷ ... διά γε ... δώσει αὐτῷ. Luc. 18, 4 fg. (der ungerechte Richter): εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι ... διά γε ... ἐκδικήσω αὐτήν.

kommen entsprechen. Zwischen diesen beiden Klassen der dem Lucas eigenthümlichen Parabeln steht, wie schon früher erinnert worden, die vom reichen Mann und armen Lazarus (16, 19—31) insofern mitten inne, als in ihr einem ebionitischen Grundstock eine antijüdische Schlußwendung angehängt erscheint, wovon der erstere ebenso wahrscheinlich auf die judenchristliche Quelle, als die letztere auf die eigene Redaction des Evangelisten zurückzuführen ist.

Wie überhaupt die lehrhaften Aussprüche Jesu häufig durch Anfragen veranlaßt erscheinen, indem bald seine Jünger ihn fragen, wer der Größte im Himmelreich sei? (Matth. 18, 1) oder Petrus, wie oft man dem fehlenden Bruder zu vergeben habe? (18, 21) bald die Schüler des Täufers warum seine Jünger nicht auch soviel fasten müssen, wie sie und die Pharisäer? (9, 14) oder die Schriftgelehrten und Pharisäer, wie seine Jünger dazu kommen, das vorgeschriebene Waschen vor dem Essen zu unterlassen? (15, 1) so stellen die drei ersten Evangelisten gegen das Ende der Laufbahn Jesu eine Reihe von Anfragen zusammen, die seine Feinde in der Absicht an ihn richteten, ihn entweder, wenn er nicht darauf zu antworten wüßte, bei dem Volke herunterzusetzen, oder ihm eine Antwort zu entlocken, die sich irgendwie zu seinem Nachtheile benützen ließe. Schon bei seinem Aufbruch aus Galiläa stellen ihm bei Matthäus die Pharisäer die Frage wegen der Ehescheidung (19, 3); dann, wie er am Tage nach seinem Einzug in Jerusalem in den Tempel tritt, machen sich die Hohenpriester und Volksältesten mit der Frage wegen seiner Vollmacht an ihn, werden aber von ihm mit der Gegenfrage nach der Vollmacht des Täufers Johannes zum Schweigen gebracht (21, 23 fg.). Daran schließen sich von Seiten Jesu verschiedene Gleichnißreden; dann aber folgt noch auf demselben Schauplatze eine Gruppe von drei Fragen seiner Feinde und einer Gegenfrage seinerseits, die ihm Ruhe schafft (Matth. 22, 15—46. Marc. 12, 13—37. Luc. 20, 20—44). Jesu Antworten auf diese Fragen bestehen zum Theil eben in jenen kurzen unvergeßlichen Sprüchen, die wir als Grundbestandtheile seiner Reden schon oben betrachtet haben; warum wir ihrer hier noch besonders gedenken, ist, weil sich in einer dieser Antworten Jesus als Schriftausleger zeigt. Nämlich den Sadducäern gegenüber, welche durch Vorlegung eines nach den jüdischen Ehegesetzen möglichen Falls die pharisäische, auch von Jesu angenommene Lehre von der Auferstehung lächerlich machen wollten, räumt er zuerst den casuistischen Anstoß durch eine geistigere Auffassung jener Lehre hinweg, sucht dann aber die Lehre von der Auferstehung und der in ihr mitgedachten Unsterblichkeit selbst durch Berufung auf eine in den Büchern Mosis gebräuchliche Redensart zu beweisen. Gott nennt sich dort „den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's"; den Gott von Todten könne er sich unmöglich nennen; daraus folge, daß jene Männer leben (Matth. 23, 31 fg.). Nun sehen diese Erzählungen von Jesu manchen Anekdoten

von Rabbinen im Talmud so ähnlich, daß man schon vermuthet hat, sie seien wenigstens zum Theil als Seitenstücke dazu in judenchristlichen Kreisen erdichtet worden, um Jesum auch in Absicht auf Disputirfertigkeit nicht hinter den jüdischen Celebritäten zurückbleiben zu lassen. Dabei würde man besonders gerne gerade diese Widerlegung der Sadducäer missen, denn Wenige werden im Ernst mit de Wette in derselben eine gelungene Beweisführung mittelst tiefsinnigen Schriftverständnisses finden. Es ist eine Abfertigung der Rabbinen in rabbinischer Art, damit freilich eine treffliche argumentatio ad hominem, aber ohne objectiven Wahrheitsgehalt. Wer den Kindern und Enkeln eines verstorbenen Freundes Gutes thut, und dabei erklärt, er thue dieß als Freund ihres Vaters und Großvaters, der sagt damit über das dermalige Fortleben oder Nichtfortleben der letztern nicht das Mindeste aus, vielmehr kann er so sprechen, auch wenn er an Unsterblichkeit nicht glaubt; worüber er etwas aussagt, ist nur das ehemalige und in seinem Gemüth noch immer fortdauernde und fortwirkende Freundschaftsverhältniß zu den Verstorbenen. Ganz ebenso ist es mit jener mosaischen Bezeichnung Jehova's: der Verfasser von 2 Mos. 3, 6 hat, indem er sie gebrauchte, nur an die irdische Geschichte der Patriarchen, entfernt nicht an ihren dermaligen Zustand gedacht, der, seiner Vorstellung nach, als Aufenthalt in dem Schattenreiche des Scheol, ein Leben war und auch keines. Dagegen wurden nach damaliger pharisäischer Vorstellung die abgeschiedenen Frommen in einer bessern Abtheilung dieser Unterwelt für die künftige Auferstehung aufbewahrt (vgl. Luc. 16, 22 fg.), und wenn Jesus insbesondere jene drei Patriarchen im messianischen Reiche, also nach der Auferstehung, dem Mahle der vollendeten Frommen vorsitzen läßt (Matth. 8, 11), so sehen wir, wie fest in ihm die Voraussetzung ihres Fortlebens war. Daß er diese Voraussetzung auch in das Alte Testament hineinlas, dem sie in diesem Sinne fremd ist, werden wir so natürlich finden, daß es ihm in unsern Augen, die in ihm ja immer nur den Menschen sehen, nicht den mindesten Abbruch thut. Von einer grammatisch-historischen Schriftauslegung wußte in jenen Zeiten unter allen Juden in Palästina und im Auslande kein einziger; gerade die geistvollsten, wie z. B. Philo, waren in dieser Hinsicht die bodenlosesten; Niemand fragte: was hat hier der Verfasser seinen Worten zufolge gemeint? was den Umständen nach meinen müssen, den Vorstellungen seiner Zeit nach meinen können? sondern was man selbst [illegible] wahr und göttlich zu erkennen glaubte, das nur konnte, das mußte, wo es irgend mit seinen Worten vereinbar war, auch der alte heilige Schriftsteller gemeint haben. Daß Jesus diese freilich sehr irrige Auslegungsweise seiner Zeit- und Volksgenossen theilte, ist für uns auch ohne diese Anekdote so ausgemacht, als daß er von dem copernicanischen Weltsystem noch nichts wußte; aber wir sehen gerade darin seine Größe, daß er die alte Schrift mit neuem Geiste las; dadurch war er ein Prophet, und wenn er ein noch schlechterer Exeget gewesen wäre.

Daß wir bei den bisherigen Erörterungen über die Lehrart Jesu uns ausschließlich an die drei ersten Evangelien gehalten haben, hat darin seinen Grund, daß aus dem vierten über dieselbe kein Aufschluß zu entnehmen ist. Wenn wir auch zugeben können, daß sein Verfasser auf dem Wege seiner ganz anderartigen Bildung hin und wieder dem Geist und Sinn Jesu nahe gekommen sein möge, so verhält es sich doch mit der Form und Ausdrucksweise ganz anders. Diese hat er, wo sie das Gepräge der Aechtheit trägt, aus unsern synoptischen und andern damals vorhandenen Evangelien geschöpft; soweit sie umgekehrt ihm eigenthümlich ist, hat sie alle Merkmale des Gemachten und Unhistorischen an sich. Mehrere der bekannten synoptischen Gnomen, wie die vom abzubrechenden und wieder aufzubauenden Tempel (Matth. 26, 61. Joh. 2, 19), von dem in seiner Heimath nicht geachteten Propheten (Matth. 13, 57. Joh. 4, 44), das Wunderwort: stehe auf, nimm dein Bett und wandele! (Marc. 2, 9. Joh. 5, 9) die Sprüche, daß wer sein Leben zu erhalten suche, es verlieren werde und umgekehrt (Matth. 10, 39. 16, 25. Joh. 12, 25), daß der Knecht nicht größer als sein Herr, noch der Schüler größer als sein Lehrer sei (Matth. 10, 24. Joh. 13, 16), daß, wer seine Jünger aufnehme, ihn selbst und in ihm den aufnehme, der ihn gesandt habe (Matth. 10, 40. Joh. 13, 20), die Mahnung: stehet auf und lasset uns von hinnen gehen! (Matth. 26, 46. Joh. 14, 31) diese Sentenzen hat zwar auch der Verfasser des vierten Evangeliums, obwohl theilweise mit Abänderungen, aufgenommen; aber schon aus der ungeschickten Stellung, in die er mehrere derselben bringt (so z. B. 4, 44. 13, 16. 14, 31), ersehen wir, daß er mit solchem Stoffe nicht recht umzugehen wußte, daß er, sonst aus ganzem Holze zu schnitzen, die Reden Jesu aus sich selbst herauszuspinnen gewohnt, in diesen ihm eigenthümlichen Gedankengängen die ächten überlieferten Stücke nicht unterzubringen wußte. So möchte er auch gern Parabeln geben; aber die synoptischen widerstrebten dem Tone seiner Christusreden allzusehr, und selbst brachte er keine zu Stande. Seine Gleichnisse vom guten Hirten (10, 1 fg.) und vom Weinstock (15, 1 fg.) sind nur Allegorien, keine Parabeln, weil ihnen der geschichtliche Verlauf einer Fabel abgeht. Der johanneische Christus kommt nicht so weit von sich selbst los, daß er eine parabolische Geschichte erzählen könnte; für den subjectiven Gefühlston dieses Evangeliums ist die Form der Parabel viel zu objectiv. Am meisten sagte dem Verfasser noch die bei den Synoptikern gleichfalls vorgezeichnete Form der Streitrede zu; aber auch sie hat er zu etwas ganz Anderem gemacht. Der Streit, der sich in den drei ersten Evangelien um die Fragen der Zeit, das Fasten, das Händewaschen, die Sabbatheiligung, die Steuerverhältnisse, die Lehren von der Auferstehung, vom Messias, bewegt, dreht sich im vierten in letzter Beziehung immer nur um die Person und Würde Jesu; und während dort auch die Frage über die Person des Messias von Jesu ganz

gegenſtändlich behandelt wird (Matth. 22, 17 fg.), ſehen wir hier umgekehrt ſelbſt die an ſich objective Streitfrage vom Sabbat alsbald in die engſte Beziehung zu der eigenthümlich johanneiſchen Lehre von der Perſon Jeſu geſetzt (5, 17 fg.). Der johanneiſche Jeſus ſpricht gleichſam in Chiffern, deren Schlüſſel die Logoschriſtologie des Evangeliſten iſt, die daher den Mitredenden, denen dieſer Schlüſſel fehlt, unverſtändlich und anſtößig ſind; iſt er mit einem ſolchen Ausſpruch mißverſtanden worden, ſo ſetzt er, um auf die Unentbehrlichkeit jenes Schlüſſels noch dringlicher hinzuweiſen, einen andern darauf, der ohne den Schlüſſel noch weniger zu verſtehen iſt, und ſo ſpinnt ſich der Streit auf eine Weiſe fort, die, wenn auch für die Beſitzer des Schlüſſels, die Leſer des vierten Evangeliums, erbaulich, für die Juden, die denſelben nicht beſaßen und nicht erlangen konnten, im höchſten Grade unfruchtbar, und von Seiten Jeſu, da ſie ihn dem Volke nur entfremden konnte, zweckwidrig geweſen wäre. Keine einzige dieſer eigenthümlich johanneiſchen Reden Jeſu war, ſo lange er den Menſchen menſchlich gegenüberſtand, recht zu verſtehen; folglich iſt auch keine von ihm damals ſo gehalten worden.

42.

Die Wunder Jeſu.

Wenn in unſerem dritten Evangelium die nach Emmaus wandernden Jünger den gekreuzigten Jeſus als einen Propheten bezeichnen, gewaltig in That und Wort (24, 19), ſo iſt unter der That hier ſein Wunderthun verſtanden, und dieſes als Beweis ſeiner Prophetenwürde ſeinem Wort oder ſeiner Lehre noch vorangeſtellt. So heißt er auch in der Apoſtelgeſchichte, in der Pfingſtrede des Apoſtels Petrus, ein Mann, vor den Juden beurkundet durch Machtthaten, Zeichen und Wunder, die Gott durch ihn gethan (2, 22). Es war ja nach dem Zeugniß des Apoſtels Paulus (1 Kor. 1, 22) Nationaleigenheit der Juden, von einem Manne, deſſen Lehre ſie Glauben ſchenken ſollten, Zeichen zu verlangen, d. h. es ſollten auf ſein Wort Erfolge eintreten, zu deren Herbeiführung menſchliche Kraft nicht hinreichte, zum Beweis, daß Gott mit ihm ſei (Joh. 3, 2); wie ſchon Moſes vor dem Untergang der rebelliſchen Rotte Korah zu dem Volke geſprochen haben ſollte (4 Moſ. 16, 28 fg.): „Daran werdet ihr erkennen, daß Jehova mich geſandt hat, und ich nicht von mir ſelber handle, wofern dieſe ſterben, wie alle andern Menſchen, ſo hat Jehova mich nicht geſandt; wenn aber Jehova ein Wunder wirkt, und die Erde ihren Mund aufthut und ſie verſchlingt, dann werdet ihr erkennen, daß ſie (in mir) Jehova verworfen haben.“

Da die hebräische Nationalsage dem Moses und den vornehmsten Propheten eine Reihe solcher Wunder beigelegt hatte, wie sie nun in den vom Volke heilig gehaltenen Büchern zu lesen waren, so war es natürlich, daß von jedem, der Anspruch darauf machte, ein Prophet, oder gar „der letzte Retter des Volks“ (nach Moses dem ersten), d. h. der Messias, zu sein, gleichfalls Wunder erwartet wurden, und daß ein Lehrer, bei allen sonstigen Gaben, doch nicht recht für voll galt, wenn ihm dieses Kennzeichen höherer Beglaubigung abging (vgl. Joh. 10, 41). Hienach ist es ganz glaublich, was wir in den Evangelien lesen, daß Jesu mehr als einmal, besonders wenn er sich etwas herauszunehmen schien, was nur ein Prophet sich herausnehmen durfte, die Forderung eines beglaubigenden Zeichens entgegentrat. Wenn in den drei ersten Evangelien die Hohenpriester und Volksältesten ihn wegen seines reformatorischen Auftretens im Tempel (er hatte Tags zuvor die Verkäufer und Wechsler daraus vertrieben) um die Vollmacht angingen, aus der er das thue (Matth. 21, 23. Marc. 11, 28. Luc. 20, 2), so hat der vierte Evangelist dieses Ansinnen in die Frage verwandelt: welches Zeichen lässest du uns sehen, daß du dergleichen thun darfst? (2, 18) wie auch bei Matthäus (12, 38) die Schriftgelehrten und Pharisäer Jesum einmal geradezu mit dem Verlangen antreten, ein Zeichen von ihm zu sehen, das sie ein andermal sogar als ein Zeichen vom Himmel näher bestimmen (Matth. 16, 1. Marc. 8, 11).

Sehr natürlich ist aber auch, daß sich Jesus auf derlei Forderungen nicht einließ. Es hieß wohl, die alten Propheten haben ja solche Thaten auch gethan; allein die alten Propheten lebten in der gefälligen Sage, Jesus für damals noch in der strengen geschichtlichen Wirklichkeit, und erst später sollte ihm die Sage, wie jenen alten Propheten, unter die Arme greifen. Nach Marcus (8, 12) hätte Jesus auf die Zeichenforderung der Pharisäer kurzweg erklärt, es werde diesem bösen und ehebrecherischen Geschlecht kein Zeichen gegeben werden; bei Matthäus (12, 39. 16, 4) und Lucas (11, 29) setzt er noch hinzu, kein Zeichen außer dem Zeichen des Propheten Jonas. Dieß wird zwar bei Matthäus durch den bekannten Zusatz V. 40 auf Jesu dreitägigen Aufenthalt im Grabe, als vorgebildet durch des Propheten dreitägigen Aufenthalt im Bauche des Seethiers, gedeutet; aber dieser Beisatz fehlt bei Lucas, wo es vielmehr statt desselben heißt: wie Jonas ein Zeichen gewesen sei für die Nineviten, so werde des Menschen Sohn ein solches für dieses Geschlecht sein; und inwiefern er dieß sein sollte, erfahren wir, wenn es bei Lucas weiter heißt, die Leute von Ninive werden im Gerichte gegen dieses Geschlecht auftreten, denn sie haben auf die Predigt des Jonas hin Buße gethan, die Zeitgenossen Jesu aber, muß man hinzudenken, auf die Predigt Jesu nicht. Daß dieß der ursprüngliche Sinn der Rede vom Jonaszeichen ist, bezeugt gegen seine eigene

Auslegung auch Matthäus, wenn er nach den Worten von dem Aufenthalt im Bauche des Seethiers wie Lucas fortfährt, die Niniviten werden im Gerichte gegen dieſes Geſchlecht zeugen, denn ſie haben ſich auf die Predigt des Jonas (alſo nicht auf das Wunder ſeiner Rettung aus dem Fiſchbauche) bekehrt. Auch daß bei beiden Evangeliſten neben den Niniviten, die auf die Predigt des Jonas hin Buße thaten, die Königin von Saba angeführt wird, die ſich durch den Ruf von Salomo's Weisheit von den Enden der Erde herbeiziehen ließ, beweiſt, daß hier nicht von einem Wunder, ſondern überhaupt von einer Sache, die großen Eindruck macht, die Rede iſt. Auf die Bewohner von Ninive hat die bloße eintägige Predigt des Jonas ſolchen Eindruck gemacht, daß ſie bis zum König hinauf Buße thaten; den gleichen und noch ſtärkeren Anlaß zur Beſſerung und Rettung bietet Gott den Juden in Jeſus und ſeiner Predigt dar, ſie werden ihn aber nicht benützen. Daß nach dem Tode Jeſu und dem Aufkommen des Glaubens an ſeine Auferſtehung unter dem Zeichen des Jonas die letztere verſtanden und dieß als ausdrückliche Erklärung Jeſu eingeſchoben wurde, ergab ſich von ſelbſt; daß hier Lucas gegen Matthäus die urſprünglichere Form der Rede Jeſu aufbehalten hat, iſt uns auch ſonſt ſchon vorgekommen. [1])

Streng genommen wären durch das Wort vom Jonaszeichen, ſelbſt wenn man es auf die Auferſtehung bezieht, doch alle andern Wunder, alſo insbeſondere diejenigen, um welche es ſich hier handelt, die von ihm zu verrichtenden Wunderthaten, von Jeſu abgelehnt; aber es ſei eben nicht ſtreng und allgemein zu nehmen, ſagt man, wie ſchon aus dem einſchränkenden Beiſatz erhelle, daß „dieſem böſen und ehebrecheriſchen Geſchlecht", d. h. nicht den Zeitgenoſſen Jeſu überhaupt, ſondern nur den Phariſäern und Schriftgelehrten, die ein Zeichen gefordert hatten, keines gegeben werden ſolle. Allein that Jeſus überhaupt Wunder, und viele davon ſo öffentlich, wie die Evangeliſten erzählen, ſo waren ſie auch für die Schriftgelehrten und Phariſäer gethan, die ſie mit anſehen konnten, und den Evangelien zufolge mehr als einmal wirklich mit angeſehen haben. Unter dem von ihm getadelten „Geſchlecht" hat Jeſus hier wie Matth. 11, 16 ſeine Zeitgenoſſen überhaupt verſtanden, deren Unempfänglichkeit und Verkehrtheit ihm in

1) Baur (Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 513 fg.) findet in dem Wort vom Jonaszeichen ſchon urſprünglich eine Beziehung auf Jeſu Auferſtehung, und hält daher nicht bloß dieſe Deutung bei Matthäus, ſondern auch ſchon die Worte bei Lucas: „außer dem Zeichen des Propheten Jonas", für eine Erweiterung der Rede Jeſu nach dem Erfolg, ſo daß Marcus mit ſeiner einfachen Abweiſung der Zeichenforderung das Richtige hätte. Der Sache nach kommt dieß auf daſſelbe hinaus; nur verliert man mit der Erwähnung des Jonaszeichens den paſſenden Uebergang zu demjenigen, was Jeſus ſofort von der Buße der Niniviten auf die Predigt des Jonas hin ſagt.

den Pharisäern und Schriftgelehrten besonders grell zur Anschauung kam. Immerhin kann von dieser verkehrten Mehrheit eine bessere Minderheit unterschieden werden, aber nicht in dem Sinne, daß für sie Wunder gethan werden sollten, was ja in dieser Ausschließlichkeit gar nicht möglich war, sondern diese Minderheit wäre dann als eine solche zu denken, die Wunder weder verlangt noch bedarf.

Im schroffsten Widerspruch freilich mit dieser Ablehnung des Zeichen- und Wunderthuns scheint sich Jesus in der Antwort, die er den Abgesandten des Täufers gab, auf eine ganze Reihe von Wundern, die er thue, und zwar zum Zeichen seiner messianischen Sendung thue, zu berufen (Matth. 11, 5. Luc. 7, 22). Dieser Aufzählung der Wunder, die Jedermann ihn thun sehen könne, fügt Jesus die Worte bei: „Und selig ist, der keinen Anstoß an mir nimmt.“ Damit zielt er auf den Täufer Johannes, der ihn hatte fragen lassen, ob er der verheißene Messias sei, oder ob man eines Andern warten solle? so aber hatte dieser fragen lassen, als er von den Werken, d. h. den Wunderthaten Jesu hörte. Hat er auf diese Kunde hin fragen lassen, so kann er an Jesu keinen Anstoß genommen haben, er müßte denn der Kunde nicht geglaubt, oder die Werke Jesu mit den Pharisäern für Teufelswerke gehalten haben; woran nach der evangelischen Darstellung nicht zu denken ist. Sondern nur zweifeln konnte er etwa noch, ob jene Wunder, dergleichen doch ebenso schon von alttestamentlichen Propheten gethan worden waren, auch dießmal wieder nur einen Propheten, oder endlich einmal den Messias selbst ankündigten? Diesen verzeihlichen Zweifel aber konnte Jesus nicht als ein Anstoßnehmen an ihm bezeichnen. Vielmehr lauten seine Worte ganz so, als hätte er sie gegen solche gesprochen, die sich daran stießen, daß er die von dem Messias erwarteten Wunder nicht that, und dann sind die Wunder, auf die er sich unmittelbar vorher als auf solche berief, die Jedermann von ihm sehen könne, im geistigen Sinne von den sittlichen Wirkungen seiner Lehre zu verstehen. „Wie?“ will er sagen, „ihr vermisset an mir die Wunderthaten, die ihr von dem Messias erwartet? und ich thue doch täglich geistig Blinden die Augen, Tauben die Ohren auf, mache Lahme aufrecht und rüstig wandeln, und gebe selbst den sittlich ganz Erstorbenen neues Leben. Wer einsieht, wie viel mehr werth diese geistigen Wunder sind, der wird an dem Mangel der leiblichen keinen Anstoß nehmen; nur ein solcher aber ist auch für das Heil, das ich der Menschheit bringe, sowohl empfänglich, als desselben würdig.“

Indessen Jesus mochte immerhin das leibliche Wunderthun ablehnen: bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen mußte er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt (Luc. 7, 16. Matth. 21, 11) — und wir werden doch nicht bezweifeln, daß er zu diesem Rufe so gut wie der Täufer auch ohne Wunder habe gelangen können — so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald

man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit. Wenn, wo er sich seitdem zeigte, die Leidenden ihn ordentlich anfielen, um nur seine Kleider berühren zu dürfen, weil sie davon Heilung erwarteten (Matth. 14, 36. Marc. 3, 10. 6, 56. Luc. 6, 19), so müßte es seltsam zugegangen sein, wenn unter allen diesen bei keinem die erregte Einbildungskraft, der gewaltige sinnlich-geistige Eindruck, sei es wirkliche Hebung oder doch augenblickliche Linderung seiner Uebel hervorgebracht hätte, die nun der Wunderkraft Jesu zugeschrieben wurde. Ob gerade ein Uebel wie das der blutflüssigen Frau (Matth. 9, 20 fg.) auf solche Weise durch Erregung der Phantasie heilbar war, mag man bezweifeln, aber daß es in manchen Fällen wirklich so zugegangen sein kann, wie dort berichtet ist, wird sich nicht in Abrede stellen lassen. Und wenn in solchen Fällen Jesus die Geheilten, wie jenes Weib, mit den Worten entließ: „Dein Glaube hat dir geholfen" (V. 22. vgl. Marc. 10, 52. Luc. 17, 19. 18, 42), so hätte er sich nicht wahrhaftiger, nicht bescheidener, nicht correcter und präciser ausdrücken können. Auch in der Angabe der Evangelisten, daß ihm in seiner Heimath Nazaret wegen des Unglaubens der Leute nur wenige Curen gelungen seien (Matth. 13, 58. Marc. 6, 5), ist noch eine verlorene Spur der richtigen Einsicht zu erkennen.

Eine solche Heilung durch Erregung der Einbildungskraft war besonders bei einer Krankheitsart möglich, die selbst zur Hälfte auf Einbildung beruhte, und die gerade damals unter den Juden Modekrankheit war, bei der Besessenheit. Wir haben diese Krankheit auch in unsern Tagen im Zusammenhang mit neu aufgeregtem Geister- und Dämonenglauben auftauchen sehen, indem Nerven- und Geistesstörungen, die sonst einfach in Form von Krämpfen, periodischer Verrücktheit u. dgl. aufgetreten sein würden, im Zusammentreffen mit jenem Aberglauben sich als Wahn dämonischer Besitzung gestalteten, und nun auch nur mittelst Eingehens und Einwirkens auf diesen Wahn sich heben ließen. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß in Betreff der Ursache dieser Krankheit Jesus die Vorstellungen seiner Zeit theilte; daß sie aber nicht selten vor seiner Bedrohung im Namen Gottes wich, betrachtete er zwar als ein Zeichen der messianischen Zeit (Matth. 12, 28), legte aber darauf für sich und seine Jünger um so weniger ein entscheidendes Gewicht (s. Luc. 10, 20), als er dasselbe auch durch Andere bewirkt sah, die er sich in dieser Hinsicht unbefangen gleichstellte (Matth. 12, 27. Luc. 11, 19). Daß die Erwähnung von Kranken dieser Art, die in den drei ersten Evangelien so häufig ist (Matth. 4, 24. 8, 16. 28 fg. 9, 32 fg. 10, 1. 8. 12, 22 fg. 15, 22. 17, 18 fg.), im vierten gänzlich fehlt, ist einer der sichersten Beweise seines spätern Ursprungs und unhistorischen Charakters.

Bei dergleichen Phantasiecuren konnte es aber nicht fehlen, daß mit der Aufregung bisweilen auch die durch sie herbeigeführte Lebensforderung

wieder schwand, und die alten Uebel wiederkehrten. Auch von solcher Recidive spricht Jesus, und zwar nicht blos in Bezug auf Kranke, die von Andern geheilt waren, sondern ganz allgemein, so daß wir annehmen dürfen, es waren ihm auch bei seinen eigenen Curen dergleichen Fälle vorgekommen. Er erklärt sie, was die Besessenen betrifft, aus der Wiederkehr des ausgetriebenen Dämon mit unterdeß an sich gezogener Verstärkung (Matth. 12, 43—45. Luc. 11, 24—26); woraus wir sehen, daß er die Ursache dieser Uebel für eine übernatürliche, aber seine Kraft, sie zu heben, keineswegs für eine absolute nahm.

Hier stehen wir nun aber auch an der Gränze, die sich auf historischem Standpunkte für diese Wirkungsart Jesu zieht; nicht als ließe sich von jeder einzelnen Wundererzählung in den Evangelien angeben, ob und wie weit sie für geschichtlich anzusehen ist oder nicht, wohl aber so, daß wir einen Punkt bezeichnen können, jenseits dessen auf alle Fälle die Möglichkeit aufhört, weil hier jede geschichtliche Analogie uns verläßt, jede Denkbarkeit nach Naturgesetzen ein Ende hat. Fangen wir mit dem Aeußersten an, so kann Jesus niemals durch einen bloßen Segensspruch Nahrungsmittel in's Ungeheure vermehrt, niemals Wasser in Wein verwandelt haben, noch kann er dem Gesetz der Schwere zum Trotz, ohne einzusinken, auf dem Wasser gewandelt sein; er kann keine Todten in's Leben zurückgerufen, noch, wenn er nicht Schwärmer und Schwindler zugleich gewesen sein soll, die Entdeckung eines bloßen Scheintodes für eine Todtenerweckung ausgegeben haben. Ebenso wenig wird sich angeborene oder sonstige Blindheit und Taubheit auf sein Wort oder seine Berührung gehoben, oder Aussatz augenblicklich verloren haben. Denn allen dergleichen Erfolgen pflegen wir sonst nur im Gebiete des Mährchens oder des Aberglaubens, niemals auf dem Boden der Geschichte zu begegnen; wir finden wohl, daß an dergleichen Erfolge bisweilen geglaubt, und zwar in der Art geglaubt worden ist, daß Einzelne sie nicht nur mit angesehen, sondern selbst an sich erfahren zu haben meinten (Erblindete einen Augenblick wieder zu sehen, Taube zu hören sich einbildeten), ohne daß doch der Erfolg in Wirklichkeit eingetreten war. Außer den vermeintlich dämonischen, d. h. Gemüths- und Nervenkrankheiten, eigneten sich am meisten noch diejenigen Uebel, welche in den Evangelien gewöhnlich als Paralyse bezeichnet werden, d. h. Zustände von Lähmung, Zusammenziehung oder Verkrümmung einzelner Glieder oder des ganzen Körpers (Matth. 4, 24. 8, 6. 9, 2. 6. 12, 10. Luc. 13, 11) dazu, durch einen starken Eindruck auf das Gemüth, ganz oder theilweise, vorübergehend oder bleibend, gehoben zu werden; wenigstens sind von dieser Art höchst auffallende Curen auch sonst bekannt und für eine derselben von dem Meister der natürlichen Wundererklärung die urkundlichen Belege beigebracht.[1] Unter diese Kategorie, theils

1) S. Paulus, Exegetisches Handbuch, 1, 2, S. 540, und die daselbst angeführte Mittheilung im Zophroniten.

von pſychiſchen, theils von blos vermeintlichen Heilungen, überhaupt von natürlichen Ergebniſſen der Aufregung eines religiös exaltirten Kreiſes, haben wir auch diejenigen Wunder und Zeichen zu ſtellen, von denen der Apoſtel Paulus, theils als von ſelbſtgewirkten, theils als von ſolchen ſpricht, die in den chriſtlichen Gemeinden gäng und gäbe ſeien (1 Kor. 12, 28 fg. 2 Kor. 12, 12).

Die Frage liegt hier nahe, ob ſich Jeſus nicht, theils aus Menſchenfreundlichkeit, theils um in einem Fache wirklich etwas zu leiſten, worin er der Erwartung ſeiner Volksgenoſſen gemäß ſchlechterdings etwas leiſten ſollte, auch natürlicher Heilmittel bedient habe, der Volkslehrer nicht auch Volksarzt geweſen ſei? eine Anſicht, die in den Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus im weiteſten Umfang durchgeführt, auch heute (man denke nur an Ewald's Geſchichte Chriſtus') noch nicht alle Geltung verloren hat. In der That hat ſie in den Sitten des Orients und ſo auch des Judenvolks, wo Prieſter und Propheten von jeher zugleich Träger mediciniſcher Ueberlieferungen waren, eine nicht zu verkennende Stütze [1]); während die craſſe Unwiſſenheit und der finſtere Aberglaube des Volks in jener Zeit es begreiflich machen, daß auch Heilungen, die durch augenſcheinlich natürliche Mittel bewirkt waren, für Wunder genommen wurden. Um jedoch hierin über die bloße Möglichkeit und allgemeine Muthmaßung hinauszukommen, müßten uns in der evangeliſchen Erzählung Anhaltspunkte gegeben ſein, an die wir unſere Vermuthung anknüpfen könnten. Als ſolche werden von den Freunden jener Vorausſetzung alle diejenigen Fälle betrachtet, wo Jeſus bei ſeinen Heilungen über das bloße Wort hinaus ſich äußerer Stoffe oder körperlicher Handanlegung bedient haben ſoll. Daß er die Zunge eines Taubſtummen mit Speichel berührt (Marc. 7, 33), einem Blinden in die Augen ſpuckt (Marc. 8, 23), dem Blindgeborenen einen aus Speichel und Staub bereiteten Teig auf die Augen ſtreicht, und ihn ſofort in einem Teiche ſich waſchen heißt (Joh. 9, 6 fg.), und daß die Heilung hier erſt nach dieſer Waſchung, bei dem andern Blinden aber laut der ausdrücklichen Angabe des Evangeliſten in zwei Abſätzen erfolgt, darin hat man die Anwendung natürlicher Mittel geſehen, und weiterhin auch in dem bloßen Berühren und Handauflegen (z. B. Matth. 8, 3. 15. 9, 29. 20, 34. Marc. 6, 5. Luc. 4, 40) ein Handanlegen und nach Umſtänden chirurgiſches Operiren vermuthet. Allein dem Sinne der evangeliſchen Berichterſtatter kann nichts entſchiedener zuwider ſein. Ihnen iſt die Handauflegung bei der Wunderheilung daſſelbe, was ſie bei der Ertheilung des Segens iſt, ſie ſchauen

1) Auch an das kann man denken, was Joſephus (Bell. jud. 2, 8, 6) von den Heilbeſtrebungen der Eſſener ſagt; obwohl der Umſtand, daß er neben Wurzeln auch von Steinen ſpricht, deren Eigenſchaften ſie erforſchten, der Sache eher ein mögliches Anſehen gibt.

darin den Uebergang der höheren Kraft von dem Wunderthäter auf den Kranken an, und auch der Speichel und Teig ist nicht aus der Geschichte der Medicin, sondern des Aberglaubens zu begreifen, dem zulieb ja auch der angehende Kaiser Vespasian, den der gefällige Procurator von Aegypten dem alexandrinischen Pöbel als Götterliebling produciren wollte, einem Blinden in die Augen spucken mußte, der dann auch nicht ermangelte, auf der Stelle sehend zu werden.[1]) Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, daß diejenigen Vornahmen, die, wie das Spucken und Teigmachen, noch am meisten an natürliche Mittel erinnern, nicht etwa in den ältesten und ursprünglichsten, sondern in den spätesten und auch sonst der unhistorischen Umgestaltung verdächtigsten Berichten, nämlich bei Marcus und Johannes, sich finden. Es bleibt also in diesem Stücke bei der allgemeinen Möglichkeit, ohne daß zu irgend einem bestimmteren Ergebniß zu gelangen wäre.

Wir bedürfen aber auch einer solchen Voraussetzung gar nicht, weder um die von Jesu gewonnene Geltung, noch um die Entstehung der evangelischen Wundergeschichten zu erklären. Jene war er der Mann durch rein geistige Mittel zu erringen; für diese reichen die von uns nicht bestrittenen ganz natürlichen Glaubenswunder auf der einen, und auf der andern Seite der uns längst bekannte Schluß von dem, was mit und von dem Messias geschehen müsse, auf das, was mit und von Jesu wirklich geschehen sei, einschließlich der sinnbildlichen oder für manche Einrichtung der nachmaligen Christengemeinde vorbildlichen Bedeutung dieser Geschichten, vollkommen aus.

43.

Die Jünger Jesu.

Bei seinem Thun und Lehren war es Jesu nicht blos um die augenblicklichen Erfolge zu thun, wie sie bei dem weiten und wechselnden Kreise ab- und zuströmender Volksmassen allein zu erzielen waren; er wollte etwas Dauerndes begründen, und wenn wir auch nicht wissen, wie lang oder kurz er sich die Frist bis zum Eintritt des Abschlusses der jetzigen Weltperiode gedacht haben mag, so sollte doch, was er in der Menschheit anregte, die Kraft haben, dieselbe in möglichst weitem Umfange anzuziehen und umzubilden. Das war ohne einen engeren Kreis von Schülern, die beständig in seiner Gesellschaft blieben, von ihm tiefer als die Massen in seine Gedanken eingeweiht, von seinem Geiste durchdrungen wurden, nicht zu erreichen. Dergleichen engere Schülerkreise um sich zu haben, war bei

1) Tacit. Histor. IV, 81. Sueton. Vesp. 7.

den hebräiſchen Propheten und ſpäter den Rabbinen ebenſo herkömmlich als bei den griechiſchen Philoſophen. Insbeſondere um den unmittelbaren Vorgänger Jeſu, den Täufer Johannes, finden wir außer der ab- und zuſtrömenden Menge zugleich einen ſolchen ſtändigen Jüngerkreis.

Wie zahlreich derſelbe auf Seiten des Täufers war, wiſſen wir nicht; bei Jeſus findet ſich bekanntlich das Eigenthümliche, daß er aus zwölf Perſonen beſtand, deren Namen uns im Neuen Teſtament in einem vierfachen Katalog (Matth. 10, 2—4. Marc. 3, 16—19. Luc. 6, 14—16. Apoſtelgeſch. 1, 13), bis auf einzelne Abweichungen in der Ordnung und eine im Namen gleichlautend, aufbewahrt ſind. Die Bedeutung dieſer Zahl liegt in dem zwölfſtämmigen Hebräervolke auf der Hand; wenn auch nicht nach Matthäus (19, 28) und Lucas (22, 30) Jeſus ſelbſt ſeinen zwölf Jüngern verhieße, daß ſie bei ſeiner Wiederkunft auf zwölf Stühlen ſitzen und die zwölf Stämme Iſrael's richten ſollen. Von einem beſtimmten Wahlacte, durch welchen Jeſus die Zwölfe auf einmal berufen hätte, ſagt Matthäus nichts, und was Marcus (3, 13 fg.) und Lucas (6, 13) davon zu erzählen wiſſen, hat ganz das Anſehen, aus der herrſchenden Vorausſetzung, daß die Zwölfe von Jeſu ſelbſt ausgewählt ſeien (vgl. Joh. 6, 70. 15, 16. Apoſtelgeſch. 1, 2), nach eigener Phantaſie herausgeſponnen zu ſein. Auf der andern Seite aber wäre es doch wohl zu weit gegangen, wollte man vermuthen, daß erſt nach dem Tode Jeſu aus judaiſtiſchen Vorſtellungen heraus ſich die Feſtſtellung des Apoſtelcollegiums auf zwölf Perſonen gemacht habe. Dazu erſcheint dieſe Zahl zu früh. Nicht nur die ſchon etlich und dreißig Jahre nach dem Tode Jeſu geſchriebene Offenbarung Johannis ſetzt die Zwölfzahl der Apoſtel gewiſſermaßen als ein chriſtliches Fundamentalverhältniß voraus (21, 14), ſondern auch der Apoſtel Paulus, deſſen erſte Bekanntſchaft mit der Chriſtenſekte in das erſte Jahrzehnt nach dem Tode Jeſu hinaufreicht, ſpricht von den Zwölfen als einem beſtehenden Collegium (1 Kor. 15, 5). Daß Jeſus den engeren Kreis ſeiner Schüler auf dieſe Zahl feſtſetzte, beweiſt allerdings, daß er bei ſeinem Reformplan zunächſt an das Volk Iſrael dachte, aber nicht, daß er dabei ſtehen bleiben wollte.

Wenn die Evangeliſten, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, welche die Auswahl der Zwölfe zu einem einmaligen Acte machen, verſchiedene Glieder dieſes Kreiſes bei beſondern Gelegenheiten einzeln oder paarweiſe in Verbindung mit Jeſu treten laſſen, ſo hat dieß zwar im Allgemeinen alle geſchichtliche Wahrſcheinlichkeit; aber die einzelnen Scenen, von welchen ſie dabei zu erzählen wiſſen, ſind ſo ſichtbar auf dem Wege der Sage oder der freien Dichtung entſtanden, daß wir erſt ſpäter genauer darauf eingehen können. Durch dergleichen eigene Berufungsgeſchichten ſind in den ſynoptiſchen Evangelien die beiden Brüderpaare, die Jonasſöhne Simon und Andreas (Letzterer fehlt indeß bei Lucas) und die Zebedäusſöhne Jakobus und Johannes ausgezeichnet (Matth. 4, 18—22. Marc. 1, 16—20. Luc. 5,

1—11). Daß sie in diesen Erzählungen vom Fischfang auf dem galiläischen See hinweg zur Nachfolge Jesu berufen werden, daran scheint soviel geschichtlich zu sein, daß sie in der That früher Fischer an diesem See gewesen waren. Ein Aehnliches mag von der Geschichte der Berufung eines Zöllners gelten, die ebenfalls sämmtliche Synoptikern geben (Matth. 9, 9 fg.: Marc. 2, 13 fg.; Luc. 5, 27 fg.); ob er wohl nur im Matthäus-Evangelium einen Namen hat, der in den Apostelverzeichnissen wiederkehrt, nämlich den des angeblichen Verfassers jenes Evangeliums, während er bei Marcus und Lucas Levi heißt. Auch das vierte Evangelium meldet, wie Andreas und Simon zu Jesu gekommen (1, 35 fg.), aber Ort und Umstände sind dabei ganz andere; von Jakobus ist keine Rede, und Johannes wird in der mysteriösen Art nur angedeutet, welche diesem Evangelium in Bezug auf diesen seinen angeblichen Verfasser oder Gewährsmann eigenthümlich ist. In demselben Zusammenhange werden noch Philippus und Nathanael berufen, wovon nur der erstere in den synoptischen Apostelkatalogen sich findet, der letztere durch eine unsichere Vermuthung für denselben mit dem Bartholomäus (neuerlich mit dem Matthäus) dieser Verzeichnisse gehalten wird. Da zwar die Zwölfzahl der Apostel bekannt war, von diesen selbst aber mehrere ziemlich unbekannt geblieben waren, so war es natürlich, daß einzelne leere Stellen bald mit verschiedenen Namen ausgefüllt wurden, wie an der Stelle des Lebbäus-Thaddäus der zwei ersten Evangelien in den beiden Katalogen des Lucas ein Judas Jakobi erscheint.

In sämmtlichen Apostelverzeichnissen, bei Matthäus sogar mit der ausdrücklichen Bezeichnung als der Erste, steht Simon Petrus an der Spitze; in der Erzählung sämmtlicher Evangelien ist er in Rede (Matth. 15, 15. 16, 16. 22. 17, 4. 18, 21. 19, 27. 26, 33. Joh. 6, 68. 13, 6. 9) und That (Matth. 14, 28 fg. 26, 58. Marc. 1, 36. Joh. 18, 16. 21, 3. 7) den Uebrigen voran; in allen wird er von Jesu mit den Beinamen Kephas oder Petrus ausgezeichnet (Matth. 16, 18. Marc. 3, 16. Luc. 6, 14. Joh. 1, 43). Möglich, daß ein sonst schon aus irgend einem Anlaß ihm eigen gewordener Beiname als ein ihm von Jesu gegebener Ehrenname betrachtet, oder daß derselbe ihm erst später von der Gemeinde beigelegt wurde; das Wesen eines Mannes wenigstens, der bei vielem Feuer wenig Festigkeit besaß, wie er nicht blos durch seine Verläugnung, sondern auch durch sein späteres Verhalten in dem Streite zwischen Heiden- und Judenchristenthum (Gal. 2, 11 fg.) bewies, kann man durch den Beinamen des Felsenmannes nicht gerade treffend bezeichnet finden. Ungleich bezeichnender muß für die beiden Zebedäuskinder der zwar nur bei Marcus (3, 17) aufbehaltene Beiname Boanerges oder Donnersöhne erscheinen: für Johannes insbesondere, wenn die gewitterschwangere Offenbarung wirklich von ihm ist; für beide, wenn die Erzählung bei Lucas (9, 54) von dem Feuer, das sie auf ein samaritisches Dorf, weil es ihrer Festkaravane die Herberge versagte, vom

Himmel herabbitten wollten, auf einer geſchichtlichen Grundlage beruht. Sie ſtanden Jeſu auch dadurch noch beſonders nahe, daß ihre Mutter (Salome nach Marc. 15, 40. vgl. mit Matth. 27, 56) eine von den Frauen war, die Jeſum begleiteten; wie ſie denn für ihre Söhne die beiden erſten Stellen im künftigen Meſſiasreich erbeten haben ſoll (Matth. 20, 20 fg.). Dieſe drei Männer, Petrus, Jakobus und Johannes, denen Marcus, wie es ſcheint, der Bruderſchaft mit Petrus wegen, einigemal noch den Andreas beigeſellt (1, 29. 13, 3), finden wir in den drei ſynoptiſchen Evangelien gleichſam als den engeren Ausſchuß des Zwölfercollegiums, der von Jeſu zu verſchiedenen Scenen, wie die Verklärung, der Seelenkampf im Gethſemane, nach Marcus auch die Auferweckung der Jairustochter, beigezogen wird, deren richtiger Auffaſſung die übrigen nicht gewachſen ſchienen, aber die als Myſterien nur vor wenigen Gezeichten vorgegangen ſein ſollten. Wie aus dieſem ſynoptiſchen Triumvirat im vierten Evangelium Jakobus gerabezu tobt geſchwiegen (nur der Anhang, 21, 2, erwähnt der Söhne des Zebedäus), Petrus aber, ohne daß ſeinem überlieferten Vorrang ausdrücklich zu nahe getreten würde, doch durch eine feinberechnete Darſtellung überall hinter den „andern Jünger“ oder den „Jünger, den Jeſus lieb hatte“, d. h. den Johannes, zurückgeſtellt wird, dieß iſt bei der Vorausſetzung, daß der Apoſtel Johannes der Verfaſſer des Evangeliums ſei, ebenſo ſchwer zu erklären, als es bei unſerer Vorausſetzung über den Urſprung des Evangeliums ſich leicht begreift, wie an einem ſpäteren Orte gezeigt werden ſoll. Auch die Art, wie in dieſem Evangelium an Philippus, Andreas, Thomas die Rollen vertheilt ſind, beruht allem Anſchein nach auf ganz freiem Verfahren, das nur etwa durch das Anſehen dieſer Namen in der Ueberlieferung der Kirche Kleinaſiens, wo z. B. Philippus in Hierapolis begraben ſein ſollte [1]), bedingt ſein mochte.

Sonſt tritt aus dem Kreiſe der Zwölfe nur noch derjenige mit unterſcheidbarer Eigenthümlichkeit hervor, dem ſämmtliche Apoſtelverzeichniſſe die letzte Stelle anweiſen, Judas der Verräther. Wie Jeſus dazu kam, einen Mann, der zu ſolcher That fähig war, in ſeinen engſten Kreis zu ziehen und darin zu behalten, und wie Judas dazu kam, ſeinen Meiſter zu verrathen, das wird uns durch die drei erſten Evangeliſten zwar nicht begreiflich, durch den vierten aber geradezu unbegreiflich gemacht. Was Jeſum betrifft, ſo ſagen zwar auch die Synoptiker bei andern Gelegenheiten, er habe die Gedanken der Menſchen durchſchaut (Matth. 9, 4. Marc. 2, 8. Luc. 5, 22); aber in Bezug auf Judas ſagen ſie doch erſt ganz zuletzt, als der Verrath ſchon geſchehen iſt, daß Jeſus es wohl gewußt habe (Matth. 26, 21 fg.). Der vierte Evangeliſt hingegen bemerkt ausdrücklich, Jeſus habe von Anfang an ſchon denjenigen gekannt, der ihn verrathen würde (6, 64);

1) Euſebius, Kirchengeſchichte, III, 31, 3.

wodurch er, menschlich genommen, nur unsterblich wird, warum er ihn nicht aus seiner Gesellschaft verwies. Ebenso bleibt auf Seiten des Judas nach der synoptischen Darstellung, bei der Geringfügigkeit der ihm gebotenen Summe (nach Matth. 26, 15 dreißig Silberlinge, etwa 25 Thaler) der Beweggrund zu seinem Verrathe dunkel; aber wenn wir im vierten Evangelium von einem Gesellschaftsverhältniß lesen, den Judas geführt und gelegentlich bestohlen habe (12, 6), so sehen wir vollends nicht ein, wie er gegen die einmalige geringe Belohnung einen dauernden Posten, der für seine Unredlichkeit so gewinnreich war, aufgeben mochte. Ist nun freilich dort der Betrug des Judas, wie wir später sehen werden, nur aus einer fälschlich hieher bezogenen Prophetenstelle (Zach. 11, 12) genommen, so beruht auch bei Johannes die betrügliche Beutelführung von Seiten des Judas wahrscheinlich nur auf einem Rückschluß aus seinem Verrath; wie die Angabe, daß Jesus seinen Verräther schon von Anfang an gekannt habe, lediglich auf dem Vorgreifungsbegriff des vierten Evangeliums beruht.

Auf die verschiedenen Vermuthungen darüber, was wohl den Judas zu seinem Verrathe bewogen haben möge, wobei meistens vorausgesetzt wurde, derselbe habe seine weltlich-eigennützigen Messiashoffnungen durch Jesum nicht befriedigt, sich vielleicht auch gegen die drei bevorzugten Jünger zurückgesetzt gefunden [1], lassen wir uns hier nicht ein, da sie ohne allen Halt in unsern evangelischen Ueberlieferungen sind. Dagegen ist ein neuerer Versuch bemerkenswerth, die ganze Erzählung von Judas und seinem Verrath als eine tendenziöse Dichtung zu fassen. [2] Weder Paulus, wird geltend gemacht, noch die Offenbarung Johannis wissen von einem Verräther; beide sprechen schlechtweg von den Zwölfen, wie wenn nie einer ausgefallen wäre (Offenb. 21, 14. 1 Kor. 15, 5), und in der paulinischen Erzählung von der Einsetzung des Abendmahls (1 Kor. 11, 23), worin man gewöhnlich den Verrath erwähnt finde, sei nur von der Ueberlieferung Jesu an die Obrigkeit mit demselben Worte die Rede, womit Matthäus (4, 12) und Marcus (1, 14) von der Gefangennehmung des Täufers sprechen [3], bei welcher doch kein Verrath im Spiel gewesen. Als Motiv, einen Verräther zu erdichten, betrachtet der scharfsinnige Urheber dieser Ansicht den Wunsch der paulinischen Partei, dem Heidenapostel in dem Zwölfercollegium einen Platz zu verschaffen, was nicht anders habe geschehen können, als so, daß man einen aus demselben herauswarf, indem man den Verrath des jüdischen Volks an Jesu auf ihn übertrug. Dieß habe der Verfasser des Urevangeliums ge-

1) So neuerdings auch Renan, Vie de Jesus, S. 381.

2) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung. S. 250 fg. 285 fg.; die geschichtliche Theologie, S. 75 fg.

3) 1 Kor.: ἐν ᾗ νυκτὶ, ἧ παρεδίδετο (ὑπὸ τοῦ Ἰούδα). Matth.: ἀκούσας δὲ Ἰησοῦς παρεδόθη.

thun, sei aber nur mit demjenigen durchgedrungen, was für ihn Hefs Mittel gewesen, der Auffassung eines der Zwölfe; seinen eigentlichen Zweck, die Zurücksetzung des Paulus, habe die judenchristliche Partei sofort vereitelt, indem sie zwar den Judas wiederherzustellen sich nicht mehr getraut, aber seinen Platz alsbald durch Erdichtung der Wahl des Matthias wieder ausgefüllt, und denselben so dem Paulus abermals versperrt habe. Allein in der Geschichte des Verräthers ist zwar Vieles dunkel, doch nichts so Unwahrscheinliches, daß wir uns zu einer so kühnen Hypothese über ihre Entstehung veranlaßt sehen könnten, die für uns namentlich dadurch unannehmbar wird, daß wir von einem so durchgreifenden Einfluß des Paulinismus auf die ursprüngliche Gestaltung der evangelischen Ueberlieferung uns nicht überzeugen können.

Die zwölf Jünger heißen zwar in sämmtlichen Evangelien auch Apostel; doch nur Lucas (6, 13) sagt ausdrücklich, daß Jesus selbst sie so genannt habe. Dieß konnte er in Bezug auf ihre künftige Bestimmung zu evangelischen Sendboten auch dann, wenn er sie nicht bei seinen Lebzeiten schon auf eine solche Missionsreise aussandte, wie dieß gleichwohl die drei ersten Evangelisten erzählen. Ob dieß wirklich so geschehen sei, kann man aus verschiedenen Gründen bezweifeln. Für's Erste genügte für den engeren Kreis, den nach der synoptischen Darstellung die ausgesendeten Jünger damals nicht überschritten, so lange Jesus lebte, seine eigene Thätigkeit; für's Andere waren in jener Zeit, wie Jesu nicht verborgen sein konnte, die Vorstellungen der Zwölfe von dem Reiche des Messias noch so ganz jüdisch, daß sie, damit ausgesendet, seiner Absicht nur entgegenwirken konnten. Für's Dritte sind die Anweisungen, mit denen Jesus sie ausgesendet haben soll, so sehr auf die späteren Verhältnisse nach dem Tode Jesu berechnet, daß ein Theil derselben in der großen prophetischen Rede über die Bedrängnisse der letzten Zeiten vor der Zerstörung Jerusalems wiederkehrt (vgl. Matth. 10, 17—22 mit Matth. 24, 9—13. Marc. 13, 9 fg. Luc. 21, 12 fg.), und die Vermuthung sich aufdrängt, es möge auch diese Apostelaussendung, wie so manches Andere, das sich erst nach dem Tode Jesu machte, zunächst dem Auferstandenen als letzter Befehl (Matth. 28, 19 fg.), dann aber dem noch Lebenden als wirkliche Probeaussendung zugeschrieben worden sein, von welcher, was gleichfalls nicht zu übersehen ist, nur Marcus (6, 30) und Lucas (9, 10) die Apostel zurückkehren und Jesu von ihren Erfolgen Bericht erstatten lassen.

Wenn wir in Bezug auf die zwölf Apostel zwar ihre Aussendung noch bei Lebzeiten Jesu, nicht aber ihre Auswahl durch ihn zweifelhaft finden, so stellt sich dieß anders in Bezug auf die siebenzig Jünger, welche der Erzählung des Lucas (10, 1 fg.) zufolge Jesus noch außer jenen ausgewählt und ausgesandt haben soll. Sowohl daß nur Lucas davon erzählt, als was er davon erzählt, muß gegen diese Nachricht Bedenken erregen.

Jesus soll die Siebenzig ausgewählt haben, nachdem er von Galiläa aufgebrochen war, und zwar zu dem Zwecke, sie paarweise in alle die Städte und Ortschaften, wohin er zu kommen gedachte, vorauszuschicken. Damit scheint zunächst nur dasselbe gemeint, was vorher (9, 52) gesagt war, er habe in ein samarisches Dorf Boten vorausgesandt, die ihm Quartier bestellen sollten. Begreift man schon nicht, wie er zu dergleichen Bestellungen siebenzig Mann gebraucht haben sollte, so ist auch die Instruction, die er ihnen im Folgenden gibt, ganz nicht hierauf, sondern auf eine Missionsreise berechnet; wie sie denn bei ihrer Zurückkunft (10, 17) von Dämonenaustreibungen, die zu einer bloßen Quartierbestellung nicht gehören, zu berichten wissen. So ist auch in der ihnen ertheilten Anweisung von einem längeren lehrenden Aufenthalt der Sendboten in Städten und Häusern die Rede, wie uns dergleichen aus der Zeit nach dem Hingang Jesu von den Aposteln und andern Glaubensboten bekannt ist; wozu dann aber nicht paßt, daß unmittelbar nach dem Schlusse der Instruction bereits von der Rückkehr der Jünger und dem Erfolg ihrer Sendung die Rede ist. Ueberdieß, wenn die Aussendung der Siebenzig ein wirklicher und von der der Zwölfe verschiedener Vorgang gewesen wäre, so würde ihnen Jesus sicher auch besondere Ermahnungen mit auf den Weg gegeben haben; statt dessen wir von Lucas einfach einen Theil der Instructionsrede für die Zwölfe bei Matthäus und derjenigen Reden, die derselbe Evangelist auf die Botschaft des Täufers folgen läßt, hieher gezogen und als Anweisung für die Siebenzig verwendet finden.

Daß aber der dritte Evangelist der einzige ist, der einer Auswahl und Aussendung von siebenzig Jüngern gedenkt, ist deßwegen verdächtig, weil eine solche mit seinem eigenthümlichen Standpunkt und Zweck aufs genaueste zusammenhängt. Zunächst zwar erinnern die siebenzig Jünger an die von Mose zu seinem Beistand ausgewählten siebenzig Aeltesten (4 Mos. 11, 16. 25), wie der Verfasser der clementinischen Recognitionen[1]) sie als Beweis gebraucht, daß Jesus wirklich der 5 Mos. 18, 15 verheißene mosesgleiche Prophet gewesen. Aber die Siebenzig oder Zweiundsiebenzig ist nach jüdischer Vorstellung auch die Zahl der Weltnationen[2]): und nun liegt es ganz in der Art des dritten Evangelisten, daß er die ihm vielleicht in einem judenchristlichen Evangelium als Nachbild der siebenzig Aeltesten gegebenen siebenzig Jünger als Vorbild der Heidenapostel aufgefaßt und sie in diesem Sinne in sein Evangelium aufgenommen hat.[3])

Ueberblicken wir alles dasjenige, was wir von den zwölf Aposteln theils aus dem Neuen Testament, theils aus den spärlichen anderweitigen Nach-

1) I, 40.

2) Clem. Homil., 18, 4. Recogn., 2, 42. Epiphan. Haeres., 51, 7.

3) Vgl. Baur, Kanonische Evangelien, S. 429 fg.; Köstlin, Synoptiker, S. 264 fg.; Ofröer, Die heilige Sage, I, 285; Hilgenfeld, Evangelien, S. 209.

richten müssen, und fragen, wie weit Jesus in ihnen fähige und würdige Schüler gefunden hatte? so werden wir, den Verräther und bei den übrigen die Tage des ersten Schreckens nach der Gefangennehmung und Hinrichtung des Meisters abgerechnet, ihrer Treue und Standhaftigkeit, soweit wir über ihre ferneren Schicksale glaubhaft berichtet sind, alle Gerechtigkeit widerfahren lassen müssen. Ueber ihre Fähigkeit aber, ihren Meister zu verstehen, in das Innere seiner Ideen und Pläne einzudringen, werden wir nicht ebenso vortheilhaft urtheilen können, und um so weniger, je höher wir Jesum selbst zu stellen Ursache finden. Daß sie neben einem solchen Lehrer im Stande waren, bis zu seiner Hinwegnahme noch von einer Wiederherstellung des Reichs Israel zu träumen (Luc. 24, 21. Apostelgesch. 1, 6), gibt uns einen sehr geringen Begriff von ihrer Fassungskraft, und das starre Vorurtheil, das sie auch nachher noch der Zulassung der Heiden in das neue Messiasreich entgegenstellten, zeigt uns wenigstens, daß sie unfähig waren, die Consequenzen, die in dem Princip ihres Lehrers lagen, als die Umstände es erforderten, selbst zu ziehen. Zwar ist uns nur die letztere Unfähigkeit in den Briefen des Apostels Paulus unzweifelhaft beurkundet; das Erstere, daß sie noch über Jesu Tod hinaus weltliche Messiashoffnungen festgehalten haben, erfahren wir nur aus den Evangelien und der Apostelgeschichte, von denen wir nicht sicher sind, wie weit das Bestreben, durch den Contrast mit dem Nichtverstehen der Zwölfe die Ueberlegenheit Jesu und der späteren Heidenapostel in's Licht zu stellen, auf ihre Darstellung von Einfluß gewesen ist. Aber wenn die Apokalypse, wofür wenigstens die äußeren Zeugnisse mit einer Entschiedenheit wie kaum bei einer andern Schrift des Neuen Testaments sprechen, ächt, d. h. ein Werk des Apostels Johannes ist, so gibt uns das einen traurigen Eindruck, wie wenig Jesus von einem seiner vertrautesten Jünger (wenn wir auch den Lieblings- und Busenjünger des vierten Evangeliums ganz bei Seite lassen) verstanden worden ist. Denn daß in diesem Buche von dem ächten Sinne Jesu nicht viel anzutreffen ist, daß es durchaus in dem von Jesu als ihm fremd zurückgewiesenen Feuer- und Rachegeist des Elias geschrieben ist, daß auch seine schroff jüdische Anschauungs- und Darstellungsweise von der eigenen des Meisters, wie wir sie aus den drei ersten Evangelien kennen, himmelweit verschieden ist, bedarf keines ausführlicheren Beweises. Sonst haben wir zwar keine ächte Schrift eines der Zwölfe im Neuen Testament, aber schon die Bedeutung, mit welcher nachher Paulus hervortrat, beweist, daß es Jesu unter seinen unmittelbaren Schülern an einem Vertreter fehlte, welcher der Aufgabe gewachsen gewesen wäre, die Gedanken des Meisters in Angemessenheit an die Entwicklung der Zeitverhältnisse weiter zu bilden.

Daß diese Rolle Paulus übernehmen mußte, also ein Mann, der Jesu als Menschen nicht nahe gestanden, ja ihn wahrscheinlich im Leben nie gesehen hatte, war von den eingreifendsten Folgen für die Gestaltung des

Christenthums. Ihm trat Jesus nicht in seiner einfachen geschichtlichen Wirklichkeit, sondern zuerst im Widerschein des Enthusiasmus seiner Anhänger, die er verfolgte, und die, durch ihre Bedrängnisse gesteigert, bereits mehr den wiederkehrenden Wolkenmann als den hingegangenen Lehrer im Sinne trugen, hierauf in einer Vision, d. h. im Mittel seiner eigenen, bis zur Entzückung erhitzten Einbildungskraft, entgegen; für ihn war er also von vornherein schon ein übermenschliches himmlisches Wesen. Dieß war er zwar auch für seine unmittelbaren Schüler, seitdem sie die unerträgliche Thatsache seines Kreuzestodes durch Production der Vorstellung von seiner Auferstehung überwunden hatten; aber in der lebendigen Erinnerung an seinen irdischen Wandel hatten sie doch immer noch einen Faden, der ihre jetzige Vorstellung von ihm mit dem Menschlichen und Natürlichen verknüpfte: dieser verknüpfende Faden mangelte dem Paulus, daher ging bei ihm der phantasiegefüllte Ballon ohne Aufenthalt in die Höhe. Die Vergötterung Jesu wurde von Paulus, der ihn als Menschen nicht gekannt hatte, begonnen, von solchen, die, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, in gleichem Falle waren, fortgesetzt, und von dem Verfasser des vierten Evangeliums, der ihm zeitlich wie räumlich noch ferner stand, vollendet.

44.

Die Reise nach Jerusalem.

Wie weit Jesus, als er die verhängnißvolle Reise nach Jerusalem antrat, mit der Gestaltung seines Planes und insbesondere der Constituirung der Gesellschaft, die sich um ihn gesammelt hatte, gekommen gewesen, ist nicht mehr bestimmt anzugeben. Matthäus läßt ihn vor dem Aufbruch dahin gewisse Grundzüge einer künftigen Gemeindeverfassung entwerfen. Nachdem Petrus als Sprecher der Zwölfe seiner Ueberzeugung, daß ihr Meister der Messias sei, Worte gegeben, ertheilt ihm Jesus bei Matthäus nicht blos jenen Beinamen mit der Deutung, daß er auf ihn, wie auf einen Felsen, seine Gemeinde gründen wolle, sondern überträgt ihm auch die Schlüsselgewalt eines Hausmeisters (vgl. Jes. 22, 22. Offenbar. 3, 7) im Himmelreich, kraft deren ihm die Befugniß zustehen solle, zu öffnen und zu schließen, oder wie es hier mit einem verwandten Bilde ausgedrückt ist, zu lösen und zu binden, d. h. zu verordnen und zu verbieten, mit der Gewißheit, daß, was er auf Erden in dieser Art festsetze, im Himmel zum Voraus genehmigt sei (Matth. 16, 17—19). Wenn Jesus dieselbe Befugniß später (Matth. 18, 18. vgl. auch Joh. 20, 23) den Jüngern insgesammt überträgt, und die Gemeinde als oberste Schiedsrichterin in Streitigkeiten zwischen Christen aufstellt, so versetzt uns schon der Gebrauch des Ausdrucks: Gemeinde (Ekklesia) zu einer

Zeit, wo eine ſolche noch nicht beſtand, und die beſtimmten Verordnungen über ihre Befugniſſe, wozu auch noch die Ausſchließung des Nabbinats aus derſelben (Matth. 23, 8 fg.) genommen werden kann, in eine ſpätere Zeit, deren Einrichtungen, wie ſie ſich allmählig geſtaltet hatten, auf ausdrückliche Verordnung Jeſu zurückgeführt wurden; und im Zuſammenhang damit können wir auch in der doppelten Darſtellung, daß das oberſte Binde- und Löſeamt in der Gemeinde das einemal dem Petrus, das andermal den Jüngern insgemein übertragen wird, die Widerſpiegelung verſchiedener Standpunkte und Stadien in der Entwicklung der älteſten Kirchenverfaſſung finden.

Was Jeſus mit ſeiner Reiſe nach Jeruſalem bezweckte, müſſen wir, da die Berichte von der Reiſe ſelbſt nichts darüber enthalten, oder vielmehr als den Zweck derſelben geradezu ſein Leiden und Sterben darſtellen (Matth. 16, 21. 20, 18), aus den Schritten abzunehmen ſuchen, die er bei und nach ſeinem Eintreffen in der Hauptſtadt vornahm. Dieſe ſind zunächſt ſein feierlicher Einzug in dieſelbe (Matth. 20, 1—11. Marc. 11, 1—10. Luc. 19, 29—38. Joh. 12, 12—19) und die daran ſich ſchließende Tempelreinigung, wovon wir die letztere bereits beſprochen haben. An den erſtern hat bekanntlich Reimarus die Beſchuldigung eines politiſchen Attentats geknüpft, durch welches ſich Jeſus mit dem Beifalle des Volks zum Herrſcher habe aufwerfen wollen; während man andererſeits die Geſchichtlichkeit des Vorgangs bezweifelt, und die Erzählung theils aus der von Matthäus und Johannes angeführten Weiſſagung des Zacharias (9, 9), theils aus der Abſicht eines Gegenſatzes zu dem kriegeriſchen Einzug des apokalyptiſchen Chriſtus (Offenb. 19, 11 fg.) abgeleitet hat. Es wäre möglich, daß aus jener Weiſſagung der Einritt auf dem Eſel in die evangeliſche Erzählung gekommen wäre, wobei aber der feierliche Einzug Jeſu unter dem Jubel des Volks dennoch hiſtoriſch ſein könnte; es läßt ſich aber auch denken, daß Jeſus, der ja die Meſſiasrolle durchaus nicht in jeder Hinſicht ablehnen wollte, ſich im Gegenſatz gegen die herrſchende Vorſtellung von demſelben als einem furchtbaren Kriegshelden auf die Stelle des Zacharias habe ſtützen wollen, die ihn als milden Friedensfürſten darzuſtellen ſchien. Eine politiſche Beziehung liegt darin nicht nothwendig; wer unbewaffnet mit Unbewaffneten auf dem Friedensthier einzieht, der muß entweder ſchon anerkannter Herrſcher ſein, oder er muß dieß nur in einem Sinne und durch Mittel werden wollen, die jede äußere Gewalt ausſchließen, ſo daß das Fürſtliche des Einzugs nur als die höhere Weihe ſeines Lehr- und Reformatoramts erſcheint.

Nach den Berichten der drei erſten Evangelien war es die galiläiſche Feſt-Karavane, mit welcher Jeſus zog, und welche großentheils aus Schülern und Anhängern ihres landsmänniſchen Propheten beſtand, die ihm bei der Annäherung an die Hauptſtadt durch Belegung des Wegs mit Baumzweigen und Kleidern und durch Begrüßung als Davidsſohn jene Huldigung brachte, durch welche ſofort die ganze Hauptſtadt in Bewegung kam. Daß ſich auf

die Nachricht von der Ankunft des Propheten aus Galiläa auch andere Festbesucher aus der Stadt aufgemacht hätten, um ihm eine feierliche Einholung zu bereiten, wie das vierte Evangelium die Sache darstellt, wäre an sich nicht undenkbar, nur wird es durch die Verbindung, worein es hier mit der Auferweckung des Lazarus gebracht ist, zweifelhaft.

Wenn nun im Gefolge dieser Anhängerschaar Jesus alsbald zum Tempel zog, und darin jene Handlung vornahm, die einer mit dem jüdischen Opferwesen eng zusammenhängenden Sitte so empfindlich zu nahe trat; wenn er darauf in den nächsten Tagen öffentliche Reden folgen ließ, in denen die herrschende Pharisäer- und Priesterpartei aufs schärfste angegriffen, ihre Heuchelei, ihr Hochmuth, ihre Habgier schonungslos aufgedeckt, das Volk zur Abwendung von ihnen aufgefordert, und ihnen selbst göttliche Strafe, die Berufung anderer und getreuerer Arbeiter in den Weinberg des Herrn angedroht wurde (Matth. 23. vgl. 21, 33—41): so begreift man, wie dergleichen Schritte die Besorgniß der geistlichen Herrscher erregen und sie zu Anschlägen veranlassen konnten, sich eines so gefährlichen Gegners kurzweg zu entledigen, die einstweilen nur noch in dessen bedeutendem Volksanhang ein Hinderniß fanden (Matth. 21, 15 fg. 45 fg. Marc. 11, 18. 12, 12. Luc. 19, 47 fg. 20, 19. Joh. 12, 19).

In welcher Art Jesus während seines Aufenthalts in der Hauptstadt seinem Endzwecke näher zu kommen gedachte, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen, da unsere Evangelien aus dem Erfolg und ihrem späteren dogmatischen Standpunkt heraus der Sache die Wendung geben, als hätte er auf nichts Anderes, als auf das Mißlingen seiner Bemühungen und auf seinen schleunigen Untergang gerechnet. Allein wenn er diesen allerdings ahnen und sich schlimmsten Falls darauf gefaßt halten mochte, so muß er doch als verständiger Mann auch für den, wenn gleich mit jedem Tage unwahrscheinlichern Fall des Gelingens einen Plan in Bereitschaft gehabt haben. Im Allgemeinen können wir uns diesen nicht anders vorstellen, als daß Jesus für möglich hielt, auf dem Wege religiös-sittlicher Belehrung das jüdische Volk allmählig so weit zu bringen, daß es sich des äußerlichen Ceremonien-, Reinigungs- und vielleicht auch Opferwesens mehr und mehr entschlüge, damit von selbst der Bevormundung durch seine bisherigen geistlichen Obern sich entzöge, und sich der Leitung von Männern anvertraute, die im Geiste ächter innerlicher Frömmigkeit herangebildet wären. Die Erfolge, die er in dieser Richtung in seiner heimathlichen Provinz bereits errungen hatte, gaben ihm sowohl den Muth, als sie ihm die Nothwendigkeit nahe legten, sich der zu bekämpfenden Macht in ihrem Mittelpunkte zu stellen, dieß aber in einer Zeit zu thun, wo die Menge der anwesenden Festbesucher ihm, soweit sie galiläische Landsleute waren, eine Stütze, sofern aber auswärtige Juden, eine Gelegenheit boten, seine Ideen schnell im weitesten Kreise bekannt werden zu lassen. Daß er nun erwartet hätte, schon in dem

Zeitraum der kurzen Feſtwoche ſeinen letzten Zweck, die Umgeſtaltung des ganzen nationalen Religionsweſens, zu erreichen, läßt ſich nicht denken; vielleicht aber hoffte er, durch ſeine Lehrthätigkeit während dieſer Zeit wenigſtens ſo viel Boden in der Hauptſtadt zu gewinnen, daß er ſich auch nachher daſelbſt halten und für ſeine Zwecke fortwirken könnte; oder gedachte er nach dem Feſte wieder nach Galiläa heimzukehren, den in der Hauptſtadt ausgeſtreuten Samen einſtweilen für ſich keimen zu laſſen, und auf ſpäteren Feſtreiſen die unterbrochene Arbeit wieder aufzunehmen: doch Alles, wie geſagt, bleibt Vermuthung, die wir aber angedeuteten Jeſu ſchuldig ſind, um den Schein wegzuräumen, als müßte er, wenn man einmal von der evangeliſchen Auffaſſung der Sache abweicht, entweder ein verunglückter Revolutionär oder ein planloſer Schwärmer geweſen ſein.

Nach einem mehrtägigen Aufenthalt Jeſu in Jeruſalem, während deſſen er aber die Nächte außerhalb der Stadt, theils in Bethanien, theils in einem Gehöfte am Oelberg zuzubringen pflegte (Matth. 21, 17. Marc. 11, 11 fg. Luc. 21, 37), war es der Darſtellung des erſten Evangeliſten zufolge ſchon zwei Tage vor dem Anfang des Feſtes dahin gekommen, daß die Hohenprieſter, Schriftgelehrten und Volksälteſten im Hauſe des Hohenprieſters Kaiphas zu einer Berathung zuſammentraten, wie ſie Jeſum mit Liſt greifen und umbringen laſſen könnten (Matth. 26, 1—5. vgl. Marc. 14, 1 fg. Luc. 23, 1). Doch die Volksgunſt, in der ſie ihn ſtehen ſahen, machte die Ausführung eines ſolchen Schrittes während der Feſttage, wo die Hauptſtadt mit Maſſen fremder, insbeſondere auch galiläiſcher Wallfahrer überfüllt war, eines zu befürchtenden Volkstumults wegen unräthlich; und wenn nun der Ausdruck: „nicht auf das Feſt“, doch ſchwerlich von der Ausführung einer ſo ſchwierigen Sache noch vor dem nahen Feſtanfang verſtanden werden kann, ſo ſcheinen demnach die Hierarchen erwartet zu haben, Jeſus werde auch nach dem Feſte, wenn die übrigen Feſtbeſucher wieder heimzögen, noch in der Hauptſtadt bleiben.

Hier greift nun, der übereinſtimmenden Darſtellung der Evangelien zufolge, die Thätigkeit des Verräthers ein. Daß Jeſus ſein Nachtlager außerhalb der Stadt zu nehmen pflegte, kann in der Ueberfüllung der ſtädtiſchen Quartiere während des Feſtes ſeinen Grund gehabt, es kann aber auch, beſonders wenn er, wie es ſcheint, mit den Orten wechſelte, den Zweck gehabt haben, den Nachſtellungen ſeiner Feinde zu entgehen. Hätten dieſe ihn wohl jedenfalls am Ende zu erreichen gewußt, ſo mußte ihnen doch ein Mann aus der nächſten Umgebung Jeſu willkommen ſein, der ihren Häſchern an den Ort, wo er ſich gerade jene Nacht aufhielt, zum Führer zu dienen verſprach (Matth. 26, 14 fg. Marc. 14, 10. Luc. 22, 3 fg. Joh. 18, 2 fg. Apoſtelgeſch. 1, 16). Wie theuer ſie dieſen Verrath erkauften, wiſſen wir nicht, denn die dreißig Silberlinge ſind, wie ſchon oben bemerkt, aus einer Prophetenſtelle genommen, die man auf den Verrath des Judas bezog.

Die Ausführung des Anſchlags verlegen die drei erſten Evangeliſten ebenſo beſtimmt auf den 14. Niſan, mit deſſen Abende der erſte und feſtlichſte Tag des Paſſah begann, als der vierte Evangeliſt auf den 13., den Abend vor dem Feſtanfang (Matth. 26, 17 fg. Marc. 14, 12 fg. Luc. 22, 7 fg. Joh. 13, 1 fg.). Beide Theile laſſen Jeſum an dieſem Abend unmittelbar vor dem Hinausgang an den Ort, wo ſeine Gefangennehmung erfolgte, mit ſeinen Jüngern eine Mahlzeit einnehmen, die nach den Synoptikern die Paſſahmahlzeit war, nach Johannes aber nicht, wie es eine am Abende des 13. gehaltene Mahlzeit auch nicht ſein konnte. So laſſen denn auch die Synoptiker Jeſum an jenem Abend in Anknüpfung an die Gebräuche der Paſſahmahlzeit das Abendmahl einſetzen, wovon Johannes nichts ſagt, ſondern Jeſum eine andere ſymboliſche Handlung, die Fußwaſchung, an ſeinen Jüngern vornehmen läßt. Und demnach meinen beide Theile unverkennbar eines und daſſelbe Mahl, wie daraus erhellt, daß ſie es nicht nur beiderſeits als das letzte bezeichnen, das Jeſus mit den Seinigen gehalten habe und von welchem er unmittelbar zu ſeiner Gefangennehmung aufgebrochen ſei, ſondern auch über denſelben ſowohl den Verrath des Judas als die Verläugnung des Petrus vorhergeſagt werden laſſen. Kann hier höchſtens nur ein Theil das Richtige geben, ſo hat doch die Frage, auf welcher Seite dieß der Fall ſei, mehr exegetiſch-kritiſche, als hiſtoriſche Wichtigkeit; für die Anſicht von der Glaubwürdigkeit und dem Urſprung namentlich des johanneiſchen Evangeliums iſt ihre Beantwortung entſcheidend, während einfach hiſtoriſch genommen wenig daran liegt, an welchem Tage die Gefangennehmung und Hinrichtung Jeſu erfolgt, und ob ſeine letzte Mahlzeit mit den Jüngern das Paſſahmahl geweſen iſt oder nicht. Wir laſſen es alſo hier einſtweilen dahingeſtellt, indem wir uns vorbehalten, ſpäter anſchaulich zu machen, wie dieſe Abweichung in die Darſtellung unſerer Evangelien gekommen ſein mag.

45.

Letzte Mahlzeit, Gefangennehmung und Hinrichtung Jeſu.

Die Schilderung des letzten Abends, den Jeſus mit ſeinen Jüngern zubrachte, iſt bei ſämmtlichen Evangeliſten von der Vorausſetzung aus angelegt, daß er das, was ihm demnächſt bevorſtand, genau nach allen Umſtänden vorher gewußt habe (vgl. Joh. 13, 1. 18, 4). Dieſe Vorausſetzung, die ſich ihnen aus ihrer Vorſtellung von Jeſu als gottgezeugtem Meſſias oder eingekörpertem Schöpferworte ohne Beſchränkung von ſelbſt ergab, erleidet auf unſerm Standpunkte die Einſchränkung auf das Menſchenmögliche und geſchichtlich Wahrſcheinliche. Jeſus mochte vorherſehen, daß es mit ihm zu Ende gehe, er mochte wohl auch gegen die Treue des einen, die Standhaftigkeit des andern von ſeinen Jüngern ſeine Zweifel hegen und nicht ver-

bergen; daß er aber so bestimmt gewußt und erklärt haben sollte, gerade diese Nacht noch werde sich sein Schicksal erfüllen, daß er so ausdrücklich den Judas als Verräther bezeichnet, dem Petrus eine dreimalige Verläugnung vor dem nächsten Hahnenschrei vorhergesagt haben sollte, davon ließe sich Ersteres nur etwa durch Winke von Seiten geheimer Anhänger im hohen Rath erklären, wovon doch jede Spur in den Berichten fehlt; alles aber ist historisch eben so schwer zu denken, als, wie wir später finden werden, psychologisch leicht zu erklären ist, wie seine Anhänger in der Folge dazu kamen, sich die Sache so vorzustellen.

Die Einsetzung des Abendmahls (Matth. 26. 26—29. Marc. 14, 22—25. Luc. 22, 19 fg.) mit seinen Todesbildern wird schon aus den Ahnungen begreiflich, die sich Jesu bei richtiger Erkenntniß seiner Lage in jenen Tagen natürlicherweise aufdrängen mußten. Er sah sich einerseits von mächtigen schwergereizten Feinden umgeben, deren Fanatismus des Aeußersten fähig war; während er sich andererseits selbst von seinen vertrautesten Freunden nur höchst unvollkommen verstanden sah, geschweige daß er mit der Masse des Volks schon so weit wäre gekommen gewesen, daß er sie als entschieden für sich gewonnen, als einen verläßlichen Rückhalt gegen die Anschläge seiner Feinde hätte betrachten können. So mochte sich ihm, indem er als Hausvater den Brodkuchen zerbrach, um ihn an die Seinigen auszutheilen, unwillkürlich das Bild seines Leibes, dem von seinen grimmigen Feinden vielleicht ein ähnliches Schicksal zugedacht war, beim Einschenken des rothen Weins das Bild seines Blutes, das vielleicht in kurzem so dahinfließen würde, vor die Seele stellen, er mochte seine Jünger ahnungsvoll versichern, so wie er das hier mit Brod und Wein thue, werde es bald mit ihm geschehen, und dann mögen sie, so oft sie wieder gemeinsam Brod und Wein genießen, an ihn und was er ihnen jetzt gesagt habe denken. So in den Gedanken seines nahen Todes vertieft, mochte er diesen zugleich aus dem Gesichtspunkt eines Opfertodes, sein Blut als die Weihe eines neuen Bundes zwischen Gott und der Menschheit betrachten, und um der Gesellschaft, die er begründen wollte, einen lebendigen Mittelpunkt zu geben, mochte er diese Brod- und Weinvertheilung als eine zu wiederholende Feier anordnen.

Das alles war natürlicherweise möglich; ob aber alles auch wirklich so wie es die Evangelisten uns berichten, vor sich gegangen, ist eine andere Frage. Zwar das Stillschweigen des vierten ist auf unserm Standpunkte kein Gegenbeweis; andererseits jedoch auch das Zeugniß des Apostels Paulus (1 Kor. 11, 23—25) kein so entschiedener dafür, als gewöhnlich angenommen wird. Paulus gibt die Ueberlieferung über die Einsetzung des Abendmahls, wie er sie in der Gemeinde bei seinem Eintritt in dieselbe vorgefunden hatte; wie viel aber an dieser Ueberlieferung aus dem ursprünglichen Vorgang und wie viel aus der seitdem aufgekommenen christlichen Sitte stammte, ist nicht so leicht zu bestimmen. Hatte Jesus an jenem Abende

dem jüdischen Festgebrauche gemäß Brod und Wein ausgetheilt, und daran nur etwa eine Hindeutung auf den ihm drohenden gewaltsamen Tod geknüpft, und war hernach in der Gemeinde die Sitte aufgekommen, diese Austheilung zum Andenken an seinen Tod zu wiederholen, so ergab es sich von selbst, die Anordnung dieser Wiederholung („das thut, so oft ihr's trinket" u. s. f.) Jesu selbst in den Mund zu legen. Hatte man sich in der Gemeinde gewöhnt, in dem Brod und Wein bei jenem Gedächtnißmahle den Leib und das Blut Christi, und in dem letztern das Blut eines neuen Bundes zu sehen, so mußte er selbst schon jene Stoffe dafür erklärt haben, und so konnte sich der Hergang in späterer Zeit vom Standpunkte der christlichen Sitte sogar einem solchen darstellen, der, wie die Apostel, Zeuge jenes letzten Abends gewesen war. Die Wiederholung des Mahles aber war den ersten Christen, auch ohne eine Anordnung von Seiten Jesu, theils durch das jährlich sich wiederholende Passahmahl, theils noch mehr durch die heiligen Mahle der Essener nahe gelegt, die sich wöchentlich, und besonders feierlich alle sieben Wochen, wiederholten; nur daß die Christen an die Stelle des bei den essenischen Mahlen neben dem Brode gebräuchlichen Wassers im Anschluß an den Passahritus den Wein setzten.

Von der Scene am Oelberge, welche die Evangelisten unmittelbar auf das letzte Mahl folgen lassen (Matth. 26, 30 fg. Marc. 14, 21 fg. Luc. 22, 39 fg. Joh. 18, 1 fg.), ist so viel ohne Zweifel historisch, daß Jesus durch Schergen des jüdischen Synedriums unter Anführung eines ungetreuen Jüngers ohne ernstlichen Versuch einer Gegenwehr gefangen genommen worden ist. Dagegen ist das, was der Gefangennehmung in den synoptischen Berichten vorangeht, der sogenannte Seelenkampf mit seinen drei Gängen bei Matthäus und Marcus, dem Engel und Blutschweiß bei Lucas, jedenfalls stark mythisch ausgeschmückt. Aber auch das Allgemeine, daß Jesus an jenem Abende vor seinem Leiden und Tode Bangigkeit empfunden, und dieser Stimmung nur nach gewaltigem innern Kampfe Meister geworden, ist von der Voraussetzung aus erzählt, daß er das, was ihm in den nächsten Stunden bevorstand, sicher und genau vorhergewußt habe. Diese Voraussetzung macht Schwierigkeit; denn die Evangelisten denken sich das Vorherwissen als ein übernatürliches, wie wir es nicht denken können; als natürliches aber war es schwerlich so bestimmt, um eine solche Gemüthsbewegung gerade in der Stunde vor dem Eintreffen des Geahnten herbeizuführen. Nur so viel mögen wir etwa als geschichtlich annehmen, daß, als in jener letzten Zeit der Gedanke eines gewaltsamen Ausgangs immer näher an Jesum herantrat, die Schrecken dieser Vorstellung düstre Schatten in sein Gemüth geworfen, und er des Aufgebots aller sittlichen Kraft, der erneuerten Versenkung in das Gefühl der Vaterliebe Gottes und das Bewußtsein seines Berufes bedurft habe, um seine ruhige gottergebene Fassung auch diesem Aeußersten gegenüber zu behaupten.

In der folgenden Erzählung von dem Verhör und der Verurtheilung Jeſu (Matth. 26, 57—27, 31. Marc. 14, 53—15, 20. Luc. 22, 54—23, 25. Joh. 18, 12—19, 16) haben ſämmtliche Evangeliſten die Grundzüge gemein, daß Jeſus erſt vor der jüdiſchen Obrigkeit verhört und ſchuldig befunden, dann vor den römiſchen Procurator geführt wird, der das Todesurtheil beſtätigen und vollziehen laſſen ſoll, ſich aber von der Schuld des Angeklagten nicht ſofort überzeugen kann, und nach wiederholten Verſuchen, ihn zu retten, nur dem ungeſtümen Andringen der Juden nachgebend, den Befehl zu ſeiner Hinrichtung ertheilt. Als die Schuld Jeſu vor dem jüdiſchen Tribunal erſcheint bei den beiden erſten Evangeliſten unter dem Schleier eines angeblich falſchen Zeugniſſes ſeine Aeußerung, den Tempel Gottes abbrechen und in drei Tagen wieder aufbauen zu wollen, d. h. er wurde nach dem früher Auseinandergeſetzten eines Anſchlags gegen das beſtehende jüdiſche Religionsweſen beſchuldigt; was allerdings im Sinne gewaltſamer Mittel, deren Anwendung er beabſichtigt hätte, eine falſche Beſchuldigung, in Betreff ſeiner letzten Abſicht aber nicht ohne Grund war. Hierauf wird er befragt, ob er wirklich der Meſſias ſein behaupte? und daß er dieß mit Hindeutung auf Pſ. 110 und Dan. 7 bejaht, wird als Gotteslästerung und todeswürdiges Verbrechen betrachtet. Dem römiſchen Procurator gegenüber benützten nach der übereinſtimmenden Darſtellung der Evangeliſten die jüdiſchen Obern die politiſche Seite, welche die Auffaſſung des Meſſias als Königs der Juden darbot, um ihm den Angeklagten als Aufwiegler des Volks gegen die römiſche Herrſchaft darzuſtellen; womit ſie nicht ohne Schwierigkeit, da Pilatus die Merkmale eines politiſch gefährlichen Menſchen an Jeſu nicht finden konnte, endlich durchdrangen. In allem dieſem iſt nichts geſchichtlich Unwahrſcheinliches; wenn auch nicht zu verkennen iſt, daß beſonders der Widerſtand des Pilatus von den Evangeliſten, um die Unſchuld Jeſu auf der einen, die verſtockte Bosheit der Juden auf der andern Seite in's Licht zu ſetzen, mit beſonderer Gefliſſenheit ausgeführt iſt; worauf wir daher, wie auf die ganze nähere Ausführung dieſer Scenen in den Evangelien, in einer ſpäteren Unterſuchung zurückkommen werden.

So gehen auch in der Beſchreibung, welche die Evangeliſten von der Kreuzigung Jeſu geben (Matth. 27, 31 fg. Marc. 15, 20 fg. Luc. 23, 25 fg. Joh. 18, 16 fg.), alle diejenigen Züge uns hier nichts an, welche nur darauf berechnet ſind, der Natur wie der Menſchenwelt, dem Tempelvorhang wie der heiligen Schrift Zeugniſſe für die Schuldloſigkeit des Gekreuzigten und gegen ſeine Mörder abzugewinnen; wir halten uns lediglich daran, daß er an's Kreuz geſchlagen und von demſelben nach allgemeinem Dafürhalten als todt wieder abgenommen worden iſt. Für die Prüfung der Realität ſeines Todes kommt beſonders die Frage in Betracht, wie lange Jeſus ſowohl vor als nach dem anſcheinenden Eintritt deſſelben am Kreuze gehangen hat. Denn die Kreuzigung war, bei dem ſpärlichen Blutverluſt,

den die Nägelwunden verurſachten, keine ſchnell tödtende Strafe, und ſollte dieß auch nicht, ſondern eben in ihrer Langſamkeit deſto ſchmerzlicher ſein. Je länger alſo Jeſus für's Erſte lebendig am Kreuze hing, deſto wahrſcheinlicher iſt es, daß, als zuletzt die Lebenszeichen aufhörten, dieß ein wirkliches Aufhören des Lebens war; und je länger er für's Andere nachher noch daran hängen blieb, deſto gewiſſer mußte, was bisher doch vielleicht nur Scheintod geweſen war, zum wirklichen Tode werden: wogegen, wenn er nach wenigen Stunden ſchon geſtorben ſchien und ſofort vom Kreuze abgenommen wurde, dieß möglicherweiſe eine bloße Betäubung geweſen ſein konnte, von der er ſich wieder erholen mochte. Aus Matthäus (27, 45 fg.) und Lucas (23, 44 fg.) nun wiſſen wir nur, daß Jeſus etwas über drei Stunden lebend am Kreuze gehangen haben muß; denn nachdem ſie ſchon allerlei erzählt haben, das, während er hing, vorgegangen, laſſen ſie um die ſechste Stunde (d. h. Mittags 12 Uhr) eine Finſterniß entſtehen und dieſe bis um die neunte (Nachmittags 3 Uhr) andauern, worauf ſie dann Jeſu Tod erfolgen laſſen. Nach Marcus (15, 25) wäre Jeſus um die dritte Stunde (d. h. Vormittags 9 Uhr) gekreuzigt worden, hätte alſo ſechs Stunden lebend am Kreuz gehangen. Dagegen läßt Johannes (18, 28) ungefähr um die ſechste Stunde, d. h. Mittags, wo den Synoptikern zufolge über dem bereits am Kreuze Hängenden die Sonne ſich verfinſterte, den Pilatus erſt das Urtheil ſprechen; und wenn nun mit der Hinausführung und Kreuzigung doch auch noch einige Zeit hinging, während andererſeits vor dem Anbruch des folgenden Tags, d. h. nach jüdiſcher Rechnung vor Abends 6 Uhr, Joſeph von Arimathäa den Procurator um den Leichnam Jeſu gebeten und nach erhaltener Erlaubniß denſelben abgenommen haben ſoll: ſo kämen höchſtens zwei bis drei Stunden heraus, die Jeſus vor, und wahrſcheinlich noch weniger, die er nach dem Aufhören der Lebenszeichen am Kreuze gehangen haben könnte.

Nach Marcus (15, 44) hätte Pilatus ſelbſt ſich über den ſo früh eingetretenen Tod Jeſu gewundert, doch daß er wirklich erfolgt war, von dem wachhabenden Hauptmann erfahren; nach Johannes (19, 31 fg.) hätte er auf die Bitte der Juden Soldaten abgeſchickt, um durch Zerſchlagung der Beine den Tod der drei mit einander Gekreuzigten gewiß und deren Abnahme noch vor Anbruch des folgenden Feſt- und Sabbattages thunlich zu machen; ſtatt deſſen dann einer der Soldaten, da ſie Jeſum ſchon geſtorben fanden, ihm nur noch mit der Lanze einen Stich in die Seite gegeben, dieſer aber das Ausfließen von Blut und Waſſer zur Folge gehabt hätte. An dieſem Lanzenſtich hat man den ſicherſten Beweis für die Wirklichkeit des Todes Jeſu zu haben geglaubt; allein nicht nur iſt, was er zur Folge gehabt haben ſoll, etwas Unmögliches, ſondern er erſcheint auch im vierten Evangelium, dem er eigenthümlich iſt, in einen ſo wunderlichen prophetiſch-myſtiſchen Pragmatismus verflochten, daß er als geſchichtliches Moment gar nicht zählt, ſondern erſt ſpäter mit der übrigen unhiſtoriſchen Ausſtattung

dieſes Theils der evangeliſchen Geſchichte in Erwägung kommen kann. Der Beweis für die Realität des Todes Jeſu, welcher allerdings von Seiten ſeiner Hinrichtung nicht ausreichend zu führen iſt, liegt in dem Mangel jedes genügenden Beweiſes für ſeine Wiederbelebung: wenn derjenige als wirklich geſtorben zu betrachten iſt, von deſſen weiterem Fortleben jede geſchichtliche Kunde fehlt, ſo iſt der Tod Jeſu am Kreuze als ein wirklicher Tod zu betrachten.

Nicht unmittelbar die Realität ſeines Todes betrifft die vielfach verhandelte Frage, ob den Gekreuzigten nur die Hände, oder auch die Füße angenagelt worden ſeien. Denn die Möglichkeit eines Scheintodes wäre auch im letzteren Falle nicht ſchlechterdings ausgeſchloſſen, da auch die Annagelung der Füße noch keine Verblutung mit ſich brachte; aber die Wanderungen, die Jeſus den evangeliſchen Berichten zufolge ſchon am Tage ſeiner Wiederbelebung gemacht haben ſoll, vom Grab in die Stadt, dann auf's Land nach dem drei Stunden entfernten Emmaus, dann Abends wieder in die Stadt, und bald gar nach Galiläa, die hätte er natürlicherweiſe nicht machen können, wenn er auch in den Füßen ſchwärende und ſchmerzhafte Wunden gehabt hätte. Inſofern iſt diejenige Theologie, welche ſich die Auferſtehung Jeſu als natürliches Erwachen aus einem Scheintode denkt, d. h. heutzutage nicht nur die wenigen offenen, ſondern auch die vielen verſchämten oder verſchleierten Rationaliſten, ſtark bei dieſer Frage, und zwar für ihre Entſcheidung zu Gunſten des bloßen Händeannagelns, intereſſirt[1]; während wir auf unſerm Standpunkte keine Urſache haben, die eine oder andere Seite zu begünſtigen. Was die Evangeliſten betrifft, ſo geben die zwei erſten in dieſer Frage keinen Anhaltspunkt; wenn bei Lucas (24, 39) der Auferſtandene den Jüngern zum Beweiſe, daß er der wirkliche ihnen bekannte Jeſus und kein körperloſes Geſpenſt ſei, ſeine Hände und Füße zeigt und ſie zum Betaſten derſelben auffordert, ſo denkt man von ſelbſt an die Wunden, die in beiden Gliedmaßen noch ſichtbar geweſen; während man bei Johannes, wo neben der Seitenwunde nur von Nägelmalen in den Händen die Rede iſt, veranlaßt wird, eben nur dieſe angenagelt zu denken. Von zeitgenöſſiſchen Schriftſtellern gibt uns Joſephus, ſo manchmal er auch in ſeiner Geſchichte des jüdiſchen Kriegs von Kreuzigungen zu ſprechen hat, über den fraglichen Punkt doch keinen Aufſchluß; Kirchenväter, die gleichfalls noch Gelegenheit hatten, Gekreuzigte zu ſehen, wie Juſtin[2], Tertullian[3], laſſen wohl auch die Füße Jeſu angenagelt ſein, aber wir wiſſen nicht, ob deßwegen, weil ſie dieß als

---

1) Vgl. die Abhandlung von Paulus: Zwei Nägel weniger in den Sarg des Nationalismus. Lit.-Blatt der Allgemeinen Kirchenzeitung, 1831, Nr. 135. Aber auch Schleiermacher in den Vorleſungen über das Leben Jeſu.

2) Dial. c. Tryph., 97.

3) Adv. Marcion., III, 19.

Sitte bei der Kreuzigung kannten, oder um die Stelle Ps. 22, 17: „Sie durchgraben mir Hände und Füße", als an Jesu erfüllt anführen zu können. In der bekannten Stelle des Plautus[1]) endlich, wo von zweimaligem Annageln der Hände wie der Füße die Rede ist, wollen Manche die angedrohte Verschärfung der Strafe nicht darin finden, daß beiderlei Gliedmaßen mit je zwei Nägeln statt mit einem, sondern daß außer den beiden Händen, was das Gewöhnliche gewesen, ausnahmsweise auch noch die beiden Füße angenagelt werden sollten. Alles gegen einander abgewogen, möchte wohl die Annagelung auch der Füße das Wahrscheinlichere sein; doch muß bei dem Mangel eines sicheren Beweises die Sache auf sich beruhen.

Daß Jesus nach der Abnahme vom Kreuze begraben worden, war schon zu des Apostels Paulus Zeit christliche Ueberlieferung (1 Kor. 15, 4) und hat an und für sich geschichtlich nichts wider sich; denn wenn auch nach römischem Brauche die Gekreuzigten hängen zu bleiben pflegten, bis sie durch Witterung, Vögel und Verwesung verzehrt waren, nach jüdischer Sitte aber die Gehängten vor Abend abgenommen und auf einem unehrlichen Begräbnißplatze verscharrt wurden, so sprach doch ein römisches Gesetz die Leichen der Hingerichteten deren Verwandten und Freunden, wenn sie sich dieselben ausbaten, zu. Daß dieß in Bezug auf den Leichnam Jesu seine eigentlichen Jünger gethan hätten, davon weiß keiner der Evangelisten; alle lassen hier vielmehr einen zu Jesu nur in entfernterer Beziehung stehenden Mann, den reichen Rathsherrn Joseph von Arimathäa, eintreten, mit Abweichungen übrigens in Betreff der Art, wie das Begräbniß verrichtet worden, die hier doch einen Zweifel begründen und diesen Punkt einer späteren Untersuchung aufbehalten, welcher ohnehin die vereinzelte Notiz des Matthäus von der Wache am Grabe anheimfällt.

46.

Die Auferstehung. Das Ungenügende der evangelischen Berichte.

Sämmtlichen Evangelien zufolge ist nun Jesus, nachdem er am Freitag Abend bestattet worden war und den Sabbat über im Grabe gelegen hatte, in der ersten Frühe des Sonntags neu belebt aus diesem hervorgegangen (Matth. 28, 1 fg. Marc. 16, 1 fg. Luc. 24, 1 fg. Joh. 20, 1 fg.). Daß irgend Jemand diesen Hervorgang mitangesehen hätte, wird nicht gesagt; auch Matthäus, der Wächter an das Grab stellt, läßt sie, von dem Glanze des zur Abwälzung des Steins vom Himmel steigenden Engels geblendet, wie todt niederfallen, also nicht mehr sehen, wie der Engel sein Geschäft verrichtete, und Jesus aus dem Grabe hervorging. Aber bald hernach

1) Mostellaria, II, 1, 13.

kommen nach ſämmtlichen Evangeliſten mehrere oder wenigere Frauen an das Grab, wo ſie bereits den Stein weggewälzt finden, und hierauf durch einen oder mehrere Engel von der Auferſtehung Jeſu in Kenntniß geſetzt werden, die bald durch verſchiedene Erſcheinungen des Auferſtandenen ſelbſt beurkundet wird.

Hier ſtehen wir alſo an der entſcheidenden Stelle, wo wir den Berichten von der wunderbaren Wiederbelebung Jeſu gegenüber entweder die Unzulänglichkeit der natürlich-geſchichtlichen Anſicht für das Leben Jeſu bekennen, mithin alles Bisherige zurücknehmen und unſer ganzes Unternehmen aufgeben, oder uns anheiſchig machen müſſen, den Inhalt jener Berichte, d. h. die Entſtehung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu, ohne ein entſprechendes wunderbares Factum begreiflich zu machen. Je unmittelbarer dieſe Frage den Lebensnerv alles bisherigen Chriſtenthums berührt, deſto näher liegt zwar die Rückſicht auf die Empfindlichkeit, womit jedes freie Wort darüber aufgenommen wird, ja auf die empfindlichen Folgen, die es möglicherweiſe für den, der es ausſpricht, haben kann; aber je wichtiger und für die ganze Auffaſſung des Chriſtenthums entſcheidender auf der andern Seite der Punkt iſt, deſto dringender ergeht an den Forſcher die Aufforderung, mit Beiſeiteſetzung aller jener Rückſichten ſich recht unumwunden, recht beſtimmt, ohne Zweideutigkeit und Hinterhalt darüber auszuſprechen.

Daß für die gewöhnliche Theologenſchaft, ſoweit ſie nicht ganz im Buchſtabenglauben ſteckt, dieſe Stelle der evangeliſchen Geſchichte das Feld iſt, wo ſie all ihre Fertigkeit entwickelt, mit vielen Worten nichts zu ſagen, oder etwas ganz Anderes zu ſagen, als worauf die Worte lauten; daß ein Haſe hier Phraſen dreht, um ſeine Hinneigung zu der Annahme eines bloßen Scheintodes Jeſu zu verſtecken, ein Ewald ſeine Gedanken in die weitbauſchigſten Redensarten hüllt, um nicht merken zu laſſen, daß er in dieſem Hauptpunkte mit dem von ihm unaufhörlich geſchmähten Verfaſſer der kritiſchen Bearbeitung des Lebens Jeſu derſelben Meinung iſt, muß man in der Ordnung finden. Aber ſelbſt Baur hat ſich zu der Erklärung herbeigelaſſen, was die Auferſtehung Jeſu an ſich ſei, liege außerhalb der geſchichtlichen Unterſuchung [1]), und iſt damit, wenigſtens dem Worte nach, der brennenden Frage ausgewichen. Denn ſeine Worte lauten ſo, als ließe ſich hiſtoriſch nicht ausmachen, und als wäre es auch nicht die Aufgabe der geſchichtlichen Forſchung, auszumachen, ob die Auferſtehung Jeſu ein äußerer, ſei es wunderbarer oder natürlicher Vorgang, oder ob ſie nur der Glaube ſeiner Jünger geweſen ſei. Davon war aber für Baur ſo viel in jedem Falle ausgemacht, daß ſie das Erſtere in keiner Art, daß ſie in keinem Sinne ein äußerer Vorgang geweſen; womit ſich ihm das Zweite von ſelbſt ergab. Die Einrede, daß ihm das nicht als Hiſtoriker, ſondern als Philoſophen gewiß geweſen,

1) Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 39.

wäre theils nicht zutreffend, theils eine Sophiſterei. Denn auch nur rein hiſtoriſch geprüft, mußte er die neuteſtamentlichen Auferſtehungsberichte zum Beweis für eine wirkliche Wiederbelebung des Gekreuzigten unzureichend erkennen; ſo viel Philoſophie aber, als hier und ſonſt zur Abweiſung des Wunders gehört, iſt dem Hiſtoriker unentbehrlich, und namentlich von Baur als Hiſtoriker überall in Anwendung gebracht worden. Etwas Anderes und ein ächt hiſtoriſches Wort von Baur iſt es, wenn er in demſelben Zuſammenhang ſagt, die nothwendige geſchichtliche Vorausſetzung für alles Folgende ſei nicht ſowohl das Factiſche der Auferſtehung Jeſu, als vielmehr der Glaube an daſſelbe. Denn das iſt ein Denkzettel für die Apologeten, welche die Welt bereden möchten, ohne die Anerkennung, daß Jeſus wirklich auferſtanden, ſei die Entſtehung der chriſtlichen Gemeinde nicht zu erklären. Nein, ſagt der Hiſtoriker mit Recht, nur das muß anerkannt werden, daß die Jünger feſt geglaubt haben, Jeſus ſei auferſtanden; das reicht aber auch vollkommen hin, ihr weiteres Auftreten und Wirken begreiflich zu machen; worauf jener Glaube beruhte, was das Thatſächliche an der Auferſtehung Jeſu war, das iſt eine offene Frage, die der Forſcher ſo oder ſo beantworten mag, ohne daß dadurch der Urſprung des Chriſtenthums ſchwerer oder leichter begreiflich würde.

Die Entſtehung jenes Glaubens in den Jüngern iſt allerdings vollſtändig erklärt, wenn wir die Auferſtehung Jeſu als äußern wunderbaren Vorgang ſo hinnehmen, wie die Evangeliſten ſie geben, d. h. wenn wir vorausſetzen, daß Jeſus wirklich todt geweſen, hierauf von Gott durch einen Act ſeiner Allmacht in das Leben zurückgerufen, oder vielmehr in eine neue höhere Art des Daſeins verſetzt worden ſei, worin er ſich zwar den Seinigen auf Erden noch kiblich wahrnehmbar machen konnte, aber dem Tode nicht mehr unterworfen, bald in den Himmel, in die nächſte Nähe Gottes, aufgenommen wurde. Dieſe Anſicht zu der unſrigen zu machen, ſind wir aber durch mancherlei Gründe gehindert. Ob wir Wunder an ſich für möglich halten oder nicht: wenn wir ein ſo unerhörtes Wunder als wirklich geſchehen annehmen ſollten, müßte es uns auf eine Art bezeugt ſein, daß die Unwahrheit eines ſolchen Zeugniſſes ſchwerer denkbar wäre, als die Wirklichkeit deſſen, was es bezeugte. Die Zeugen müßten alſo vor Allem Augenzeugen, der Vorgang müßte uns von denjenigen ſelbſt, die ihn erlebt haben wollen, berichtet ſein. Daß nun unter unſern Evangelien irgend eines einen Apoſtel oder ſonſtigen Augenzeugen des Lebens Jeſu zum Verfaſſer hätte, dieß iſt eine Vorausſetzung, die ſich uns im Obigen nicht bewährt hat. Die einzige Schrift im Neuen Teſtament, deren Ablunft von einem der zwölf Apoſtel wir wenigſtens möglich gefunden haben, die Offenbarung Johannis, führt uns über den allgemeinen Glauben, daß Jeſus getödtet geweſen ſei und nun unſterblich wieder lebe, nicht hinaus (1, 5. 18. 2, 8 u. ö.).

Der früheſte Schriftſteller, der uns über die Art, wie der Glaube an Jeſu Auferſtehung unter ſeinen Jüngern aufgekommen, Genaueres berichtet, iſt der Apoſtel Paulus, der von den erſten Erſcheinungen, die dieſen Glauben begründeten, nicht Augenzeuge war, ſondern ſie, wie er auch ſelbſt erklärt, Andern nacherzählt. Er nun ſagt (1 Kor. 15, 3—7), es ſei ihm überliefert worden, daß der nach der Schrift geſtorbene und begrabene Jeſus am dritten Tage wieder erweckt worden nach der Schrift, und daß er dem Kephas, dann den Zwölfen, hierauf mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, hernach ſämmtlichen Apoſteln, erſchienen ſei. Daß der Apoſtel Paulus es ſo von Petrus, Jakobus und vielleicht noch andern Betheiligten gehört hatte (vgl. Gal. 1, 18 fg. 2, 9), und daß dieſe alle, auch die fünfhundert Brüder, feſt überzeugt waren, den geſtorbenen Jeſus wieder lebend geſehen zu haben, wollen wir nicht bezweifeln. Fragen wir jedoch (was uns, wo es ſich um den Glauben an etwas ſo Unerhörtes handelt, erlaubt ſein muß), wodurch ſich denn jene Männer überzeugt hatten, daß ihre vermeintliche Wahrnehmung nicht auf Täuſchung beruhte, ſo läßt uns unſer Gewährsmann im Stich. Er ſagt nur einfach, der wiederbelebte Jeſus ſei ihnen „erſchienen“ [1]), d. h. ſie haben geglaubt, ihn wahrzunehmen, und zwar ſichtbar wahrzunehmen; wie ſie aber zu dieſem Glauben gekommen, welche Gründe ſie gehabt haben, die Erſcheinung für etwas Wirkliches, und zwar für die Erſcheinung ihres getödteten Meiſters zu halten, ſagt er uns nicht. Und ob er auch nur für ſich darnach geforſcht hat, läßt ſich bezweifeln. Nachdem ihm ſelbſt jene Chriſtuserſcheinung zu Theil geworden war, *von der wir tiefer unten werden zu handeln haben*, war er durch ſie ſeiner Sache ſo gewiß, für ſich ſo befriedigt und ausreichend belehrt, daß er drei Jahre verſtreichen ließ, ehe er von Damascus, in deſſen Nähe er das Geſicht gehabt hatte, nur einmal nach Jeruſalem ging, um über Jeſum ſowohl überhaupt, als insbeſondere über die Erſcheinungen, die auch Andere nach ſeinem Tode von ihm gehabt haben wollten, genauere Erkundigung einzuziehen (Gal. 1, 18 fg.). Daß er von dieſen Erſcheinungen ſchon früher, während er die Bekenner des neuen Chriſtus verfolgte, vielfach gehört hatte, muß man annehmen; ebenſo klar aber iſt, daß er in ſeiner damaligen leidenſchaftlichen Gemüthsſtimmung nicht geſchickt war, dem Thatſächlichen daran ruhig nachzuforſchen. Daß er zu einer ſolchen Unterſuchung auch nach ſeiner Bekehrung keinen Trieb empfand, daß er vielmehr drei ganze Jahre mit dem, was er ſelbſt geſehen und gehört zu haben meinte, ſich begnügen mochte, das beweiſt hinlänglich, wie rein ſubjectiv dieſe ganze Wendung in ihm zu Stande gekommen, wie wenig er überhaupt auf hiſtoriſche Unterſuchung eines objectiven Thatbeſtandes

1) ὤφθη.

angelegt war. Nähmt er sich doch ersichtlich, daß er außer jener Erscheinung noch nichts Weiterem sich umgesehen, daß er auch in Jerusalem, als er sich endlich dahin wandte, außer Petrus und Jakobus, dem Bruder des Herrn, keinen von den Aposteln gesprochen habe. Diese mögen ihm nun von den Erscheinungen, deren sie sich rühmen durften, erzählt, vielleicht auch einer oder der andere der fünfhundert Brüder ihm von dem, was sie wahrgenommen zu haben glaubten, gesagt haben: daß er eine genauere Untersuchung über diese Aussagen angestellt, sie nach ihrer Begründung, ihrer Uebereinstimmung mit sich selbst und mit einander geprüft hätte, ist von dem Manne nicht zu erwarten, der durch seine eigene vermeintliche Erscheinung schon zum Ueberfluß überzeugt, und auf die Zulänglichkeit dieser subjectiven Ueberzeugung gewissermaßen eifersüchtig war.

Also für's Erste, die Aussage eines Augenzeugen über die Erscheinungen, auf denen der Glaube an die Auferstehung Jesu ursprünglich beruhte, haben wir nicht. Für's Zweite, derjenige Zeuge, von dem wir annehmen können, daß er seinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen geschöpft habe, der Apostel Paulus, führt uns über die Thatsache, daß diese Augenzeugen eben fest daran glaubten, Jesum als wiederbelebten wahrgenommen zu haben, nicht hinaus. Wollen wir Näheres erfahren, so müssen wir uns an die Evangelisten wenden, und das sind nun schon Zeugen, von deren keinem wir, wie von Paulus, ohne Weiteres voraussetzen können, daß er seinen Bericht aus dem Munde von Augenzeugen empfangen habe. Ihr Zeugniß hat mithin zum Voraus schon nicht das Gewicht, das es haben müßte, um die Last der Unwahrscheinlichkeit dessen, wofür es zeugt, aufwiegen zu können. Dazu kommt aber, daß die Erzählungen der Evangelisten sowohl mit den Angaben des Apostels Paulus, als unter sich selbst, in vielfachem Widerspruche stehen. Daß dieser Apostel von den Erscheinungen Jesu vor Frauen nichts sagt, die bei den Evangelisten außer Lucas voranstehen (Matth. 28, 9. Marc. 16, 9. Joh. 20, 14 fg.), kann man daraus erklären, daß er nur auf Männeraussagen sich berufen wollte; wie ja auch der Verfasser des Anhangs zum vierten Evangelium die in diesem berichtete Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena nicht mitzählt. Als den ersten (Mann, wenn man so will), dem eine Erscheinung des Auferstandenen zu Theil geworden, führt Lucas (24, 34) wie Paulus den Petrus an. Von einer solchen dem Petrus besonders zu Theil gewordenen Erscheinung wissen nun aber Matthäus und Marcus und ebenso auch Johannes nichts, sondern nur von der vor sämmtlichen Aposteln (Matth. 28, 16. Marc. 16, 14. vgl. Joh. 20, 19. 26), die Paulus von der Petruserscheinung unterscheidet. Daß dieser von der Erscheinung vor den zwei über Land gehenden Jüngern nichts sagt, von welcher Lucas (24, 13 fg.) und Marcus (16, 12) berichten, mag man immerhin damit zu erledigen glauben, daß sie ihm neben den Erscheinungen vor Aposteln auf der einen und vor den fünfhundert Brüdern auf der an-

deren Seite zu wenig erheblich vorgekommen. Von dieſer letzteren aber wiſſen nun wieder die Evangeliſten nichts, ſo wenig als von einer beſondern Erſcheinung vor Jakobus, deren Paulus ſofort gedenkt, und von welcher ſonſt nur noch im Hebräer-Evangelium eine Kunde ſich findet.[1]) Endlich eine zweite Erſcheinung vor ſämmtlichen Apoſteln, womit Paulus ſeine Aufzählung beſchließt, findet ſich wenigſtens in den drei erſten Evangelien nicht; nur bei Johannes, wo aber das erſtemal, da Thomas fehlte, nur zehn Apoſtel gegenwärtig geweſen waren, erſcheint Jeſus acht Tage ſpäter dem nun vollzähligen Eilfercollegium noch einmal; und im Eingang der Apoſtelgeſchichte, wo zum erſtenmale der irdiſche Wandel des Auferſtandenen auf vierzig Tage ausgedehnt wird, iſt nun freilich für alle möglichen Erſcheinungen Raum gemacht, aber um den Preis des vollſtändigen Widerſpruchs mit der früheren Darſtellung deſſelben Verfaſſers im Evangelium, wo die letzte Erſcheinung des Auferſtandenen unverkennbar noch am Auferſtehungstage ſelber vor ſich geht.

Kann man ſich bis hieher immer noch mit der Ausflucht helfen, daß ja weder Paulus noch einer der Evangeliſten ſich anheiſchig mache, ſämmtliche Erſcheinungen des Auferſtandenen anzuführen, ſo trifft dieß doch auf den vierten Evangeliſten, beziehungsweiſe den Verfaſſer ſeines 21. Kapitels, nicht zu, der die Erſcheinungen wenigſtens bis zur dritten zählt (21, 14). Da wäre alſo die vor den Eilfen (20, 19 fg.; daß Thomas fehlte, mag als unerheblich gelten), mithin die zweite pauliniſche, die erſte; die vor dem vollzähligen Apoſtelcollegium (20, 26 fg.), alſo die fünfte bei Paulus, die zweite; *die Erſcheinungen vor Petrus und Jakobus*, die erſte und vierte bei Paulus, könnte man ſagen, ſeien, weil nur einen einzelnen Apoſtel betreffend, übergangen; aber warum auch die vor fünfhundert Brüdern, unter denen doch aller Wahrſcheinlichkeit nach auch die Eilfe waren? während die vor ſieben Apoſteln am galiläiſchen See (21, 1 fg.) nicht zu unbedeutend gefunden wird, als die dritte Erſcheinung berichtet zu werden, zu welcher nun aber weder bei Paulus, noch bei einem der übrigen Evangeliſten, etwas Entſprechendes ſich findet. Daß dieſe Erſcheinung die letzte geweſen, ſagt der Verfaſſer nicht, auch iſt, was er Jeſum dabei reden läßt, nicht der Art, daß eine ſpätere Erſcheinung dadurch ſchlechterdings ausgeſchloſſen würde; dagegen iſt bei den drei übrigen Evangeliſten die letzte Zuſammenkunft Jeſu mit ſeinen Jüngern, von der jeder von ihnen berichtet, offenbar auch als die letzte, die überhaupt ſtattgefunden habe, gemeint, da ſie die letzten Anordnungen und Verheißungen Jeſu enthält, bei Marcus und Lucas überdieß mit der Himmelfahrt ſchließt. Dieſe letzte Erſcheinung wird nun aber von Matthäus (der übrigens ſo wenig als Johannes von einer Himmelfahrt weiß) ebenſo beſtimmt nach Galiläa, als von Lucas und offenbar auch von

1) Hieron. de viris ill. 2.

Marcus nach aber in die nächſte Nähe von Jeruſalem verlegt; wovon alſo jedenfalls das eine auf Irrthum beruhen muß.

Doch dieſer Widerſpruch in Betreff der Oertlichkeit haftet nicht blos an dieſer letzten Zuſammenkunft, ſondern geht durch die ganze Geſchichte der Erſcheinungen des Auferſtandenen hindurch. Der Apoſtel Paulus bezeichnet den Ort der von ihm erwähnten Erſcheinungen nicht näher; bei Matthäus zeigt ſich Jeſus nur den beiden Marien am Auferſtehungsmorgen auf dem Weg vom Grabe zur Stadt, alſo bei Jeruſalem, die Jünger beſcheidet er durch ſie, wie er ſchon bei Lebzeiten (26, 32) und ſo eben noch ein Engel gethan hatte (28, 7), nach Galiläa, wo er ihnen ſofort auch, nach der Meinung des Evangeliſten ohne Zweifel zum erſten und letztenmal, erſcheint (28, 9 fg. 16 fg.). Damit in geradem Widerſpruch läßt Lucas am Auferſtehungstage Jeſum nicht blos den zwei nach Emmaus wandernden Jüngern bei, und dem Petrus und gleich darauf ſämmtlichen Elfen mit noch etlichen Andern (wahrſcheinlich den Brüdern Jeſu und den Weibern, Apoſtelgeſch. 1, 14) in Jeruſalem erſcheinen, ſondern ihnen auch die ausdrückliche Anweiſung geben, hier in der Stadt zu bleiben, bis die Kraft aus der Höhe über ſie kommen würde; was der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte erſt an Pfingſten, alſo nach ſieben Wochen, geſchehen läßt (24, 49. Apoſtelgeſch. 1, 4). Dieß ſo, wie Marcus thut, zu vereinigen, daß zuerſt der Engel durch die Frauen die Jünger nach Galiläa als den Ort, wo ſie ihn ſehen ſollten, beſchieden, dann aber, man ſieht nicht warum, Jeſus ſich denſelben doch in und bei Jeruſalem gezeigt hätte (16, 7 fg.), geht nicht an; ſondern wenn Lucas Recht hat mit der Angabe, daß Jeſus am Auferſtehungstage die Jünger angewieſen habe, in Jeruſalem zu bleiben, ſo kann er ſie nicht, wie Matthäus erzählt, an eben dem Morgen nach Galiläa gewieſen haben, auch werden ſie nicht gegen ſein ausdrückliches Geheiß dahin gegangen ſein, können alſo dort die Erſcheinungen, von denen Matthäus und der Verfaſſer des Anhangskapitels bei Johannes berichten, nicht gehabt haben. Umgekehrt, wenn Jeſus den Jüngern Galiläa als den Ort beſtimmt hatte, wo ſie ihn ſehen ſollten, ſo läßt ſich nicht denken, was ihn bewogen haben könnte, ſich ihnen noch an demſelben Tage in Jeruſalem zu zeigen; es fallen alſo, wenn Matthäus Recht hat, alle von den drei übrigen berichteten Erſcheinungen, die den Jüngern in und um Jeruſalem zu Theil geworden, als nicht geſchehen hinweg. Dabei haben wir die untergeordneten Widerſprüche, daß nach Lucas (24, 1 fg.) Maria Magdalena, Maria Jakobi, Johanna und noch etliche andere Frauen zum Grabe gehen, in demſelben zwei Engel ſehen, und nach ihrer Rückkehr das Geſehene und Gehörte den Apoſteln und allen Uebrigen verkünden; nach Marcus (16, 1 fg.) nur drei Frauen, worunter ſtatt Johanna Salome, dieſen Gang machen, Einen Engel im Grabe ſehen, und nachher aus Furcht Niemanden etwas ſagen; nach Matthäus (28, 1 fg.) nur die zwei erſtgenannten Frauen einen Engel

auf dem weggewälzten Stein des Grabes ſitzend finden, und nachher auf dem Rückwege noch Jeſu ſelbſt begegnen; wogegen es nach Johannes (20, 1 fg.) die einzige Maria Magdalena war, die hinaus ging und das erſtemal nur das leere Grab, erſt auf dem zweiten Gange dann zwei Engel im Grabe ſitzen und hierauf Jeſum ſelber hinter ihr ſtehen ſah; daß ferner Matthäus und Marcus nichts davon wiſſen, was Lucas (24, 12) angibt, daß auf den Bericht der Weiber auch Petrus zum Grabe gegangen ſei und es leer geſehen habe, während nach Johannes (20, 2 fg.) auch noch der andere Jünger mit ihm ging: dieſe und einige andere untergeordnete Abweichungen bringen wir nicht einmal beſonders in Anſchlag, da auch ohne ſie klar genug iſt, daß wir an den evangeliſchen Berichten von den Erſcheinungen des Auferſtandenen keine Zeugniſſe der Art haben, wie ſie ſein müßten, um uns zu nöthigen, lieber die unerhörte Thatſache, die ſie betreffen, für geſchehen anzunehmen, als vorauszuſetzen, daß die Berichte auf Irrthum beruhen.

Doch auf dieſe evangeliſchen Berichte über die Erſcheinungen Jeſu nach ſeiner Auferſtehung ſind wir nur deßhalb eingegangen, um zu finden, welche Mittel denn diejenigen, denen ſie zu Theil geworden ſein ſollen, gehabt und angewendet haben, ſich von der Realität dieſer Erſcheinungen zu überzeugen. Hier iſt es nun das Beſtreben ſämmtlicher Berichte, in's Licht zu ſtellen, wie die Eilfe, wenn auch nicht zum Ruhm ihrer Gläubigkeit, doch zur Beruhigung derer, die auf ihr Zeugniß hin glauben ſollen, nichts weniger als ſchnell zum Glauben geweſen ſeien. Nach Lucas hielten ſie die Erzählung der Weiber von der Erſcheinung und Botſchaft der Engel für leeres Geſchwätz (24, 11); nach Marcus ſchenkten ſie auch den über Land gegangenen Jüngern, die Jeſum ſelbſt geſehen zu haben verſicherten, keinen Glauben (16, 12 fg.); nach Matthäus waren ſogar bei der abſchließenden Erſcheinung Jeſu in Galiläa Einige Anfangs noch ungläubig (Matth. 28, 17), worüber wir uns nicht wundern dürften, wenn er auch ihnen, wie nach Marcus den über Feld gehenden Jüngern, in veränderter Geſtalt erſchienen wäre. Wodurch nun aber ſchließlich die Zweifel der Jünger beſchwichtigt und ſie zum Glauben gebracht wurden, das war nach Matthäus und Marcus eben nur dieß, daß Jeſus auch ihnen ſelbſt erſchien, ihnen näher trat und ſie anredete. Ungleich weiter ſieht er ſich bei Lucas zu gehen veranlaßt, und den gründlichſten Zweifler hat er bei Johannes zu befriedigen. Dort waren eben die beiden Emmauswanderer bei den Eilfen eingetreten und von dieſen, noch ehe ſie ihnen ihr Zuſammentreffen mit Jeſu erzählen konnten, mit der Kunde von ſeiner Auferſtehung und der dem Petrus zu Theil gewordenen Erſcheinung empfangen worden, als mit einemmale Jeſus in ihrer Mitte ſtand. Da ſie unerachtet jener Kunde doch erſchraken und ein Geſpenſt zu ſehen meinten, wies ihnen Jeſus ſeine Hände und Füße mit der Aufforderung, ihn zu betaſten und ſich zu überzeugen, daß er Fleiſch und Bein habe, mithin kein Geſpenſt ſei; und da ſie es vor Freuden immer noch nicht

glauben konnten, fragte er, ob ſie nichts Eßbares da hätten, und genoß ſofort ein Stück gebratenen Fiſch und etwas Honigwaben vor ihren Augen (24, 36 fg.). Das wären nun Proben, welche für ſich den Schluß auf eine natürliche Wiederbelebung Jeſu nahelegen könnten; aber den Emmauswanderern war er ja eben vorher vom Tiſch hinweg verſchwunden, und daß er jetzt auf einmal unter den Jüngern mitten im Zimmer ſtand, deutet auch auf kein natürliches Kommen hin. Sondern hier findet ſich ohne Zweifel, was ſchon Lucas meinte, von Johannes nur beſtimmter ausgeſprochen, wenn er ſagt, Jeſus ſei gekommen und mitten im Zimmer geſtanden, als die Thüren geſchloſſen waren (20, 19. 26). Dabei zeigt er das erſtemal ſeine Hände und ſeine Seite, wie es ſcheint, nur zum Anſchauen; das zweitemal aber läßt er den Thomas Finger und Hand in ſeine Wundenmale legen, wozu dann im Anhang des Evangeliums auch noch die Eßprobe mit gebratenem Fiſch und Brod kommt (21, 5. 9. 12 fg.).

Hier würde nun, wenn es mit dem Eſſen und Betaſten ſeine hiſtoriſche Richtigkeit hätte, nicht zu zweifeln ſein, daß, was den Jüngern erſchien, ein natürlich lebendiger und leiblicher Menſch geweſen; wenn mit dem Zeigen und Befühlen der Wundenmale, nicht daran, daß dieſer Menſch eben der am Kreuz geſtorbene Jeſus geweſen; endlich, wenn mit dem Kommen bei geſchloſſenen Thüren, daran nicht, daß es mit der natürlichen Leiblichkeit und Lebendigkeit dieſes Menſchen doch eine ganz beſondere, ganz übernatürliche Bewandtniß gehabt habe. Eben dieß aber iſt ein Widerſpruch, den wir nicht zuſammendenken können. Ein Körper, der ſich betaſten läßt, alſo Widerſtandskraft hat, kann nicht durch verſchloſſene Thüren dringen, d. h. jene Widerſtandskraft zugleich nicht haben; wie umgekehrt ein Körper, der ungehindert durch Bretter dringt, keine Knochen und keinen Magen haben kann, um Brod und Bratfiſch zu verdauen. Das ſind keine Merkmale, die in einem wirklichen Weſen beiſammen ſein können, ſondern ſolche, wie nur eine phantaſtiſche Vorſtellung ſie verknüpft: eben indem das evangeliſche Zeugniß für die Auferſtehung Jeſu ſich zum bündigſten Beweiſe zuſpitzen will, zerbricht es und zeigt ſich als das bloße Ergebniß des Wunſches, einer dogmatiſchen Vorſtellung Halt zu geben, das aber, ſobald jener Wunſch nicht mehr vorhanden iſt, haltlos in ſich zuſammenfällt.

47.

Die Auferſtehung Jeſu keine natürliche Wiederbelebung.

Wir können alſo in der Auferſtehung Jeſu deßwegen keinen wunderbaren äußeren Vorgang ſehen, weil die evangeliſchen Zeugniſſe für die Erſcheinungen, die den Glauben an dieſelbe urſprünglich begründeten, diejenige Sicherheit, die ſie bieten müßten, um uns ein ſolches Wunder glaub

ſich zu machen, entfernt nicht darbieten, ſofern ſie für's Erſte nicht von Augenzeugen herrühren, für's Andere unter ſich nicht zuſammenſtimmen, und für's Dritte von dem Weſen und Wandel des Auferſtandenen eine Beſchreibung machen, die ſich ſelbſt widerſpricht.

Während nun die kirchliche Auffaſſung der Sache, den letzten Punkt betreffend, einfach das Wunder geltend macht, zu deſſen Weſen es gehöre, Merkmale zu enthalten, die nach gemeiner menſchlicher Vorſtellung ſich widerſprechen, ſucht man auf einem andern Standpunkte die evangeliſchen Erzählungen ſo zu faſſen, daß ſie ſolche Widerſprüche nicht enthalten, vielmehr die Wiederbelebung Jeſu als ein natürlicher Vorgang, ſein Zuſtand nach derſelben als der gleiche wie vorher ſich darſtellt. Bei den Erſcheinungen des Auferſtandenen, von denen die Evangelien erzählen, hält man ſich ausſchließlich an diejenigen Züge, welche auf eine ganz natürliche Leiblichkeit zu führen ſcheinen: die Wundenmale, die Betaſtbarkeit, das Eſſen, das hier nicht als bloßes Eſſenkönnen, ſondern als Nahrungsbedürfniß gefaßt wird; wogegen man die entgegengeſetzten Merkmale, die auf etwas Geiſterhaftes in dem Weſen des wiederbelebten Jeſus hindeuten, durch eine abweichende Erklärung aus dem Wege zu ſchaffen ſucht. Daß die Jünger, wie einigemale gemeldet wird, bei ſeinem Erſcheinen erſchraken (Luc. 24, 37. Joh. 21, 12), ſei begreiflich bei ihrer Vorſtellung, daß er wirklich geſtorben, mithin das, was ſie jetzt von ihm ſehen, ſein aus der Unterwelt heraufgeſtiegener Schatten ſei; daß die Emmauswanderer ihn ſo lange nicht erkannten, Maria Magdalena ihn für den Gärtner hielt, davon erklärt man das Erſtere bald aus der Entſtellung ſeiner Züge durch das Leiden, bald daraus, daß er überhaupt markirte Züge nicht gehabt habe, Letzteres aus dem Umſtande, daß der nackt aus dem Grabe Geſtiegene von dem benachbarten Gärtner Kleider entlehnt hatte; wenn er, während die Thüren verſchloſſen waren, plötzlich mitten in der Verſammlung ſeiner Jünger ſtand, ſo meint ſogar Schleiermacher, es ſei ja ſelbſtverſtändlich, daß man ihm vorher die Thüren aufgemacht habe. Daß der Leib, den Jeſus aus dem Grabe brachte, kein wunderbar verklärter, ſondern ein ſchwer verwundeter und angegriffener, allmählig geneſender Menſchenleib geweſen, davon ſieht man auf dieſem Standpunkte in dem Fortſchritt den Beweis, der ſich in ſeinem Befinden zeige, wenn er ſich am Auferſtehungsmorgen von Maria Magdalena die Betaſtung noch verbitte (Joh. 20, 17), zu der er acht Tage ſpäter, als die Heilung ſeiner Wunden ſchon weiter fortgeſchritten war, den Thomas ſelbſt einlade; wenn er am Morgen ſich noch ruhig in der Nähe des Grabes halte, Nachmittags ſich bereits zu einem Ausflug in das drei Stunden entfernte Emmaus kräftig fühle, einige Tage ſpäter ſogar die Reiſe nach Galiläa unternehme.

Auch in Betreff der Wiederbelebung ſelbſt ſei das Uebernatürliche wohl in der Vorſtellung der Jünger und der Evangeliſten, aber nicht in der

Sache an ſich vorhanden. Daß aufgeregte Weiber die weißen Leintücher im leeren Grabe oder unbekannte weißgekleidete Männer für Engel gehalten, ſei nicht zu verwundern; zur Wegwälzung des Steins aber habe es keines Engels bedurft, da ſie zufällig oder abſichtlich von Menſchen könne vorgenommen worden ſein [1]; daß endlich Jeſus, als der Stein weggenommen war, lebendig aus dem Grabe hervorgegangen, auch dieß erkläre ſich nach den vorangegangenen Umſtänden ganz natürlich. Die Kreuzigung, ſelbſt wenn man außer den Händen auch die Füße mit angenagelt denke, bringe nur geringen Blutverluſt mit ſich, und tödte daher nur ſehr langſam durch Krampf der ausgeſpannten Glieder oder durch allmähliges Verſchmachten; wenn nun Jeſus ſchon nach etwa ſechs Stunden, zwar vermeintlich todt, vom Kreuze abgenommen worden, ſo ſpreche alle Wahrſcheinlichkeit dafür, daß dieſer vermeintliche Tod nur eine todähnliche Erſtarrung geweſen, von der ſich Jeſus nach der Abnahme vom Kreuz in der kühlen Gruft, in wundenheilende Salben und kräftig duftende Spezereien gehüllt, wieder erholt habe. Dabei pflegt man ſich auf eine Geſchichte bei Joſephus zu berufen, welcher erzählt, er habe einmal bei der Rückkehr von einer militäriſchen Recognition, auf die er ausgeſchickt geweſen, viele jüdiſche Gefangene gekreuzigt angetroffen, und da er darunter drei Bekannte geſehen, habe er dieſe von Titus losgebeten; ſie ſeien ſofort abgenommen und ſorgfältig gepflegt, auch wirklich einer gerettet worden, während die zwei andern nicht mehr zu retten geweſen. [2] Daß dieſes Beiſpiel der Vorausſetzung, für die man es anführt, beſonders günſtig wäre, kann man nicht ſagen. Wenn unter drei Gekreuzigten, von denen wir nicht wiſſen, wie kurz oder lange ſie am Kreuze hingen, die aber noch Lebenszeichen gegeben haben müſſen, da Joſephus ſie ja retten wollte, bei ſorgfältiger ärztlicher Behandlung zwei ſtarben und nur einer davonkam, ſo wird dadurch doch gewiß nicht wahrſcheinlich, daß einer, der, für todt abgenommen, ohne ärztliche Behandlung blieb, wieder zum Leben gekommen ſei. Möglich, was man ſo möglich heißt, bleibt es allerdings; aber es als wirklich ſo geſchehen vorauszuſetzen, wäre man nur dann berechtigt, wenn man dafür, daß Jeſus nachher lebend ſich gezeigt habe, ſichere Beweiſe beizubringen hätte. Das iſt ja aber dem ſo eben Auseinandergeſetzten zufolge keineswegs der Fall. So klar, einſtimmig und in ſich zuſammenhängend der Bericht der Evangeliſten über den Tod Jeſu iſt, ſo abgeriſſen, ſo voll Widerſpruch und Unklarheit iſt alles, was ſie uns über

1) Nach Schleiermacher von den Leuten des Gartenbeſitzers, die nichts von der Beiſetzung Jeſu in dem Grabe wußten, ſondern nur den Stein wieder an die Stelle entfernt von der Oeffnung bringen wollten, wo er vorher, um dem neuen Grabe Luft zu laſſen, geſtanden hatte. Vgl. meine Abhandlung: Schleiermacher und die Auferſtehung Jeſu, in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1863, S. 396 fg.

2) Joseph. vita, 75.

die Wahrnehmungen erzählen, die ſeinen Anhängern von ſeiner Wiederbelebung geworden ſein ſollen; es ſind immer nur einzelne Apparitionen, er zeigt ſich bald hier, bald dort, bald ſo, bald ſo, man weiß nicht, wo er herkommt, noch wo er hingeht oder wo er bleibt; das Ganze macht nicht den Eindruck eines objectiv wiederhergeſtellten, in ſich zuſammenhängenden Lebens, ſondern einer ſubjectiven Vorſtellung, einzelner Viſionen, die Anfangs wirklich vorgekommen ſein mögen, ſpäter jedenfalls entgegenkalt und in verſchiedenen Richtungen weiter ausgebildet wurden.

Es war mithin ein unnöthiges Bemühen von Seiten der natürlichen Erklärung, aus den evangeliſchen Berichten über die Wiederbelebung Jeſu das Wunderbare wegſchaffen zu wollen; die Abſicht kann ja nur ſein, aus dem wirklichen Hergang der Sache das Wunder zu entfernen; dieſen Hergang aber geben uns die Evangeliſten nicht, ſondern lediglich ihre Vorſtellung davon, und dieſer können wir das Wunder immer laſſen. Ebenſo aber können nun auch wir die Mühe ſparen, das Unnatürliche der Deutungen, die man von dieſer Seite den Worten der Evangeliſten gibt, im Einzelnen nachzuweiſen. Daß, wenn ein Erzähler zweimal mit denſelben Worten ſagt: „Jeſus kam und ſtand in der Mitte, als die Thüren verſchloſſen waren", es ſich keineswegs von ſelbſt verſteht, daß man ihm dieſe vorher aufgemacht habe; daß, wenn es mit der Leiblichkeit Jeſu eine natürliche Bewandtniß hatte, er den beiden Jüngern zu Emmaus nicht vom Tiſch hinweg verſchwinden konnte; daß die vermeintlichen Fortſchritte in ſeiner Verklärung nur erträumt ſind, da der unverkennbaren Vorſtellung ſämmtlicher Berichterſtatter über den Zuſtand und die Leiblichkeit des Auferſtandenen nichts mehr zuwider ſein kann, als alles, was auf Leiden oder überhaupt auf menſchliche Bedürftigkeit hinweiſt, liegt am Tage. Dabei ſtellt ſich zugleich heraus, daß dieſe Anſicht von der Wiederbelebung Jeſu, auch abgeſehen von den Schwierigkeiten, in die ſie ſich verwickelt, die Aufgabe nicht einmal löſt, um die es ſich hier handelt: die Begründung der chriſtlichen Kirche durch den Glauben an die wunderbare Wiederbelebung des Meſſias Jeſus zu erklären. Ein halbtodt aus dem Grabe Hervorgekrochener, ſich Umherſchleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung Bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden Erliegender, konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürſten, machen, der ihrem ſpäteren Auftreten zu Grunde lag; ein ſolches Wiederanfleben hätte den Eindruck, den er im Leben und Tode auf ſie gemacht hatte, nur ſchwächen, denſelben höchſtens elegiſch ausklingen laſſen, unmöglich aber ihre Trauer in Begeiſterung verwandeln, ihre Verehrung zur Anbetung ſteigern können.

48.

Die Chriſtuserſcheinung des Apoſtels Paulus.

Wir haben uns oben von demjenigen, was uns der Apoſtel Paulus, wie wir annehmen dürfen im Weſentlichen aus dem Munde von Augenzeugen, über die Erſcheinungen des auferſtandenen Jeſus berichtet, zu den Erzählungen der Evangeliſten von denſelben gewendet, um näher zu erfahren, was aus den kurzen Angaben des Apoſtels nicht zu entnehmen war, worauf denn wohl die Ueberzeugung jener Augenzeugen beruht haben möge, wirklich den auferſtandenen Jeſus geſehen zu haben. Aber wir fanden nicht, was wir ſuchten. Abgeſehen davon, was wir ſchon wußten, daß wir bei keinem der Evangeliſten ſicher ſind, daß er aus dem Munde oder nach Aufzeichnungen von Augenzeugen erzählt, gehen ſie zwar mehr in's Einzelne als Paulus, aber ihre Berichte ſtehen theils gegenſeitig mit einander, theils was ſie berichten mit ſich ſelbſt in ſolchem Widerſpruch, daß wir uns an ſie nicht halten können, ſondern uns auf die Ausſage des Apoſtels Paulus zurückgewieſen finden. Sehen wir dieſe noch einmal genauer an, ſo entdecken wir, daß wir von derſelben nur deßwegen ſo unbefriedigt weggegangen ſind, weil wir den Apoſtel nicht haben ausreden laſſen. Er ſpricht ja nicht blos von den Chriſtuserſcheinungen, die dem Kephas und Jakobus, den Zwölfen und den fünfhundert Brüdern zu Theil geworden ſeien, ſondern — „zuletzt unter Allen, ſetzt er hinzu, gleich als einer unzeitigen Geburt, erſchien er auch mir“ (1 Kor. 15, 8). Er gebraucht von der ihm gewordenen Erſcheinung denſelben Ausdruck wie von den übrigen, er ſtellt ſie in Eine Reihe mit dieſen, nur als die letzte, wie er ſich ſelbſt den letzten der Apoſtel, aber in völlig gleichem Range mit den übrigen, nennt. Soviel alſo Paulus wußte oder ſich vorſtellte, waren die Erſcheinungen, welche die älteren Jünger bald nach der Auferſtehung Jeſu gehabt hatten, von derſelben Art, wie die, welche ihm ſelbſt, nur ſpäter, zu Theil geworden war. Nun alſo, von welcher Art war denn dieſe? [1])

Wir haben von derſelben in der Apoſtelgeſchichte bekanntlich einen ausführlichen, ſogar dreifachen Bericht (9, 1—30. 22, 1—21. 26, 4—23), der allerdings ganz wie von einer äußeren, ſinnfälligen Erſcheinung lautet, von einem himmliſchen Lichte, das den Paulus zu Boden warf und auf einige Tage blendete, einer Himmelsſtimme, die vernehmliche Worte mit ihm

1) Hierüber vergleiche, außer den Ausführungen Baur's in ſeinem Apoſtel Paulus und Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, und Zeller's in ſeiner Schrift über die Apoſtelgeſchichte, C. Holſten, Die Chriſtusviſion des Apoſtels Paulus, in Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie, 1861, III, 224—281; H. Lang, Religiöſe Charaktere, I, 11 fg.

redete und auch von ſeinen Begleitern gehört wurde, zu ſagen weiß. Aber eine ſolche Probe von der äußeren Wirklichkeit der Erſcheinung, wie dem dritten und vierten Evangelium zufolge Jeſus den älteren Jüngern gegeben haben ſoll, indem er ſich von ihnen betaſten ließ und vor ihren Augen Speiſe genoß, kommt hier nicht vor; wenn wir von der Blindheit und deren Hebung durch Ananias, ſowie von den Wahrnehmungen der Begleiter abſehen, ſo können wir alles als eine Viſion betrachten, die zwar Paulus einer äußeren Urſache zugeſchrieben hätte, die aber gleichwohl nur in ſeinem Innern vorgegangen wäre. Daß wir es mit den einzelnen Zügen des Berichts in der Apoſtelgeſchichte nicht genau nehmen dürfen, zeigt uns die Vergleichung deſſelben, wo er ſich als Rede des Paulus noch zweimal wiederholt; denn da finden wir, daß der Verfaſſer es ſelbſt nicht genau genommen hat, daß es ihm auf ein paar Abweichungen mehr oder weniger nicht angekommen iſt. Nicht nur heißt es, wie ſchon oben gelegentlich erwähnt wurde, das einemal, die Begleiter ſeien verſtummt dageſtanden, das anderemal, ſie ſeien mit Paulus zu Boden gefallen; das einemal, ſie haben die Stimme gehört, aber Niemanden geſehen, das anderemal, ſie haben das Licht geſehen, aber die Stimme deſſen, der mit Paulus redete, nicht gehört: ſondern auch die Rede Jeſu ſelbſt bekommt in der dritten Wiederholung den bekannten Zuſatz vom Löcken wider den Stachel; ungerechnet noch, daß die Beſtellung zum Heidenapoſtel, die nach den beiden früheren Darſtellungen theils durch Ananias, theils erſt bei einer nachmaligen Viſion im Tempel zu Jeruſalem erfolgte, in dieſer letzten Darſtellung der Rede Jeſu bei der erſten Erſcheinung einverleibt iſt. Wir haben keine Veranlaſſung, die drei Darſtellungen dieſes Vorfalls in der Apoſtelgeſchichte aus verſchiedenen Quellen abzuleiten, und auch in dieſem Falle ſollte man denken, der Verfaſſer hätte die Abweichungen bemerken und ausgleichen müſſen: daß er es nicht that, oder vielmehr, daß er, ohne ſeine eigene frühere Erzählung nachzuſchlagen, ſie frei wiederholte, zeigt uns, wie ſorglos um dergleichen Einzelheiten, die dem nach ſtrenger geſchichtlicher Treue Strebenden wichtig ſind, die neuteſtamentlichen Schriftſteller verfuhren.

Doch wenn der Erzähler in der Apoſtelgeſchichte auch genauer zu Werke ginge, immerhin iſt er kein Augenzeuge, ja ſchwerlich auch nur ein Solcher, der die Geſchichte aus der Erzählung eines Augenzeugen ſchöpfte. Hält man auch denjenigen, der an verſchiedenen Stellen der Apoſtelgeſchichte ſich und den Apoſtel Paulus durch „wir“ oder „uns“ zuſammenfaßt, für den Verfaſſer des ganzen Werks, ſo war derſelbe doch bei dem Vorgang vor Damascus noch nicht in der Geſellſchaft des Apoſtels, in die er erſt viel ſpäter in Troas, auf deſſen zweiter Miſſionsreiſe, kam (Apoſtelgeſch. 16, 10). Aber jene Vorausſetzung über den Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte iſt noch dazu, wie wir früher geſehen haben, irrig: derſelbe hat die Denkſchrift eines zeitweiligen Begleiters des Apoſtels über die mit ihm gemachten

Reisen in sein Werk nur stellenweise verarbeitet, und wir sind daher nicht berechtigt, den Erzähler auch in solchen Stellen und Abschnitten, wo jenes „wir" fehlt, als Augenzeugen vorauszusetzen. Zu diesen gehört nun aber eben der Abschnitt, in welchem die beiden Erzählungen vorkommen, die Paulus erst dem jüdischen Volke zu Jerusalem, dann dem Agrippa und Festus in Cäsarea von seiner Bekehrung macht. Das „wir" war das letztemal 21, 18 beim Besuch des Paulus bei Jakobus da, und tritt erst 27, 1 wieder, als es sich um die Einschiffung des Apostels nach Italien handelt; es nöthigt uns daher äußerlich nichts, in jenen Reden den Bericht eines solchen vorauszusetzen, der sie, und in ihnen die eigene Erzählung des Paulus von dem Hergang bei seiner Bekehrung, mit angehört hatte; und ihrer innern Beschaffenheit nach hat die Geschichte, mit Lichtglanz und Niederfall, wunderbarer Erblindung und Heilung, Träumen und Gesichten die in einander eingreifen, so ganz den Zuschnitt der landläufigen jüdischen und nichtlichen Erscheinungs- und Wundergeschichten, und insbesondere der Art, wie der Verfasser der Apostelgeschichte und des dritten Evangeliums dergleichen Scenen anzuordnen liebt (man vergl. z. B. die Geschichte von Cornelius und Petrus, Apostelgesch. 10. 11, von Zacharias und dem Engel, Luc. 1, 8 fg.), daß es uns mit dieser paulinischen Christophanie ganz eben so geht, wie oben mit denen der älteren Jünger: wir sehen uns auch hier von den Zeugnissen dritten Ranges auf das des Apostels, das überdieß hier nicht wie dort ein Zeugniß zweiten, sondern ersten Ranges ist, zurückgewiesen.

Da haben wir denn freilich wieder dasselbe wie dort zu beklagen, daß der Apostel auch in Bezug auf die ihm selbst zu Theil gewordene Erscheinung sich so gar kurz faßt. In der schon angeführten Stelle (1 Kor. 15, 8) sagt er auch von sich selbst nur, der auferstandene Christus sei ihm erschienen oder sichtbar geworden. Ein andermal fragt er: „Habe ich nicht Jesus Christus, unsern Herrn, gesehen?" (1 Kor. 9, 1) womit er ohne Zweifel dieselbe Erscheinung meint. In derjenigen Stelle endlich, wo es noch am ausführlichsten auf die mit ihm vorgegangene Umwandlung eingeht (Gal. 1, 13—17), sagt er nur, es habe Gott gefallen, seinen Sohn in ihm zu offenbaren, daß er denselben unter den Heidenvölkern verkündigen solle. Nehmen wir diese verschiedenen Aeußerungen zusammen, so haben wir einerseits die Ueberzeugung des Apostels, Jesum gesehen zu haben, und wir können gar wohl aus der Erzählung der Apostelgeschichte soviel hinzunehmen, daß er ihn auch gehört, daß er Worte von ihm vernommen zu haben meinte. Dergleichen Worte aus höheren Regionen anzuhören, glaubte sich ja Paulus auch sonst gewürdigt. Es kann zwar nicht unsere Erscheinung, sondern muß eine spätere gemeint sein, wenn er in seinem zweiten Sendschreiben an die Korinthier (12, 1 fg.) von einem Menschen spricht, der vor vierzehn Jahren bis in den dritten Himmel, bis in's Paradies, entrückt worden sei, und

unsagbare Worte gehört habe, die er keinem Menschen mittheilen dürfe. Wenn er aber hinzusetzt, er wisse nicht, Gott werde es wissen, ob er dabei in oder außer dem Leibe gewesen, so sehen wir, es fehlte ihm das Bewußtsein nicht, wie schwierig es sei, bei dergleichen Erscheinungen den eigentlichen Thatbestand festzustellen. Und wenn er nun andererseits in der Stelle des Galaterbriefs die mit ihm vorgegangene Umwandlung als Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm bezeichnet, so legt er ja selbst das Hauptgewicht bei der Sache auf das Innere, denkt sich das Sehen und Hören Christi begleitet von dem Aufgehen der wahren Erkenntniß desselben als des Sohnes Gottes in seinem Gemüthe. Daß er sich dabei den erhöhten Christus wirklich und äußerlich gegenwärtig, die Erscheinung als eine im vollen Sinn objective dachte, ist sicher; aber er gibt entfernt nichts an, was uns (wie verschiedene Züge in der Erzählung der Apostelgeschichte, wenn wir sie streng historisch zu nehmen hätten) hindern könnte, anderer Meinung zu sein und die Erscheinung als eine lediglich subjective, als eine Thatsache seines innern Seelenlebens zu betrachten.

Daß gewisse überschwengliche Seelenzustände bei ihm nichts Seltenes waren, sagt uns der Apostel selbst. Wenn es ihm überhaupt gut thäte, sich zu rühmen, schreibt er den Christen in Korinth (2 Kor. 12, 1 fg.), so könnte er sich des Uebermaßes der Gesichte und Offenbarungen rühmen, mit denen er begnadigt sei; worunter er dann besonders den schon erwähnten Fall mit der Entzückung in den dritten Himmel aufführt. Doch es sei dafür gesorgt, daß er sich derselben nicht überhebe, durch einen Pfahl, der ihm in's Fleisch gegeben, durch Faustschläge eines Satansengels, denen er unterworfen sei. Hiebei an krampfhafte, vielleicht epileptische Zufälle zu denken, liegt nahe, und damit stimmt auch, was er sonst von der Schwäche seines Körpers, der Unscheinbarkeit seiner äußeren Erscheinung sagt (2 Kor. 10, 10. Galat. 4, 13). Auf eine nervöse Anlage führt außerdem das Zungenreden, worin er, wie er sagt (1 Kor. 14, 18), alle Mitglieder der korinthischen Gemeinde übertraf; denn das war ein ekstatisches Reden, das ohne Dolmetscher Niemand verstehen konnte. Einer Offenbarung schreibt Paulus auch den Antrieb zu jener Reise nach Jerusalem zu, die seine Auseinandersetzung mit den älteren Aposteln zum Zwecke hatte (Gal. 2, 2), und hiebei können wir, worauf schon Baur aufmerksam gemacht hat, recht sehen, wie diese vermeintlich übernatürlichen Seelenerscheinungen in ihm zu Stande kamen. Er führt außer der Offenbarung noch einen sehr rationellen Grund an, warum er mit Barnabas die Reise unternommen, nämlich um nicht Gefahr zu laufen, daß sein ganzes bisheriges apostolisches Bemühen vergeblich sei. Die Verhältnisse hatten sich eben damals übel verwickelt. Die großen Erfolge des Apostels Paulus unter den Heiden hatten angefangen, die Aufmerksamkeit der Urgemeinde in Jerusalem auf sich zu ziehen. Daß dieser Metropole des Judenchristenthums sich in Antiochien ein Mittelpunkt des Heiden-

christenthums gegenüberstellte, erregte dort Bedenken. Es kamen Mitglieder der dortigen Gemeinde nach Antiochien, wo Paulus wirkte, und stellten, wie es scheint mit Berufung auf die Apostel, die an der Spitze jener Gemeinde standen, die Forderung, daß die Heiden, um in die Gemeinschaft des messianischen Heils aufgenommen zu werden, sich erst dem mosaischen Gesetz, insbesondere der Beschneidung unterwerfen müßten. Auf eine solche Forderung konnte Paulus seiner innersten Ueberzeugung nach nicht eingehen: hielten wirklich auch die Urapostel an derselben fest, so war eine Spaltung gegeben, die das Werk, dem er sein Leben gewidmet hatte, zu vernichten drohte. Man kann denken, wie tief dieß sein Gemüth erregte, wie es Tag und Nacht mit ihm umging: und daß daraus zuletzt eine Offenbarung, ein vermeintlicher Befehl des im Traum oder Wachen sich kundgebenden Christus wurde, darf uns bei der Gemüthsbeschaffenheit des Apostels nicht Wunder nehmen.

Versetzen wir uns nun in die Zeit vor seiner Bekehrung zurück und denken an die Aufregung, in welche ihn, den Eiferer für die väterlichen Satzungen des Judenthums (Galat. 1, 14), die bedrohlichen Fortschritte des werdenden Christenthums versetzen mußten. Auch damals sah er das ihm Theuerste und Heiligste gefährdet, es schien eine Geistesrichtung unaufhaltsam einzureißen, die gerade das, was ihm eine Hauptsache war, die strenge Beobachtung aller jüdischen Gesetze und Bräuche, zur Nebensache machte, die insbesondere der Partei, der er sich mit dem ganzen Feuer seines Wesens angeschlossen hatte, der pharisäischen, auf's Feindseligste entgegentrat. Nun könnte man freilich denken, aus solchen Gemüthsbewegungen hätte am Ende eher ein visionärer Moses oder Elias, als eine Christuserscheinung hervorspringen sollen; doch nur, wenn man die andere Seite der Sache außer Acht läßt. Daß die Befriedigung, welche Paulus in seinem pharisäischen Gerechtigkeitseifer zu finden meinte, keine nachhaltige war, zeigte der Erfolg. Es zeigte sich aber auch schon damals in der leidenschaftlichen Unruhe, der zelotischen Hast seines Treibens. Bei seinen verschiedenen Berührungen mit den neuen Messiasgläubigen, wenn er erst, wie wir uns denken müssen, als streitfertiger Dialektiker, der er war, mit ihnen disputirte (vgl. Apostelgesch. 9, 29), dann in ihre Versammlungen einbrach, sie gefänglich einzog und gerichtlich vernehmen half, konnte es nicht fehlen, daß er sich ihnen gegenüber in zwiefacher Beziehung im Nachtheil fand. Die Thatsache, auf welche sie sich stützten, auf welche sie ihren ganzen, von dem hergebrachten Judenthum abweichenden Glauben bauten, war die Auferstehung Jesu. Wäre nun Paulus Sadducäer gewesen, so wäre ihm die Bestreitung dieser behaupteten Thatsache leicht geworden, denn die Sadducäer erkannten überhaupt keine Auferstehung an (Apostelgesch. 23, 7). Aber er war Pharisäer, glaubte mithin an eine Auferstehung, freilich erst am Ende der Tage; aber daß sie im einzelnen Falle bei einem heiligen

Manne ausnahmsweiſe auch früher erfolgt ſein könne, machte auf dem Standpunkte damaligen jüdiſchen Denkens keine Schwierigkeit. Er mußte ſich alſo vornehmlich daran halten, daß dieß bei Jeſu deßwegen nicht anzunehmen ſei, weil er kein heiliger Mann, vielmehr ein Irrlehrer, ein Betrüger geweſen. Eben dieß aber mußte ihm, ſeinen Bekennern gegenüber, täglich zweifelhafter werden. Sie meinten es nicht nur offenbar ehrlich, waren von ſeiner Wiederbelebung, wie von ihrem eigenen Leben, überzeugt, ſondern ſie zeigten auch eine Gemüthsverfaſſung, einen ſtillen Frieden, eine ruhige Freudigkeit auch im Leiden, die das fried- und freudeloſe Eifern ihres Verfolgers beſchämte. Konnte es ein Irrlehrer geweſen ſein, der ſolche Anhänger hatte, ein lügenhaftes Vorgeben, was ſolche Ruhe und Sicherheit gab? Sah er nun einerſeits die neue Sekte trotz aller Verfolgungen, ja in Folge derſelben, immer weiter um ſich greifen, und empfand er andererſeits als ihr Verfolger die innere Befriedigung immer weniger, die er bei den Verfolgten ſo vielfach wahrnehmen konnte, ſo darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn er ſich in Stunden des Unmuths und inneren Unglücks bisweilen die Frage ſtellte: wer hat denn am Ende Recht, du oder der gekreuzigte Galiläer, von dem dieſe Menſchen ſchwärmen? Und war er einmal ſo weit, ſo ergab ſich bei ſeiner leiblichen und geiſtigen Eigenthümlichkeit leicht eine Ekſtaſe, in welcher ihm eben der Chriſtus, den er bisher ſo leidenſchaftlich verfolgt hatte, in all der Herrlichkeit, von der ſeine Anhänger zu ſagen wußten, erſchien, ihn auf das Verkehrte und Vergebliche ſeines Treibens aufmerkſam machte und zum Uebertritt in ſeinen Dienſt berief.

49.

Rückſchlüſſe auf den Urſprung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu.

Hatte es mit der Chriſtuserſcheinung, welche den Uebergang des Apoſtels Paulus vom phariſäiſchen Judenthum zu der neuen Meſſiasgemeinde vermittelte, dieſe Bewandtniß, und waren diejenigen Erſcheinungen, welche den Aufgang des Glaubens an Jeſus als den auferſtandenen Chriſtus in den älteren Jüngern begleiteten, von weſentlich gleicher Art mit jener: ſo ſind auch ſie lediglich innere Vorgänge geweſen, die wohl den Betheiligten als äußere ſinnliche Wahrnehmungen ſich darſtellen mochten, aber von uns als Thatſachen des aufgeregten Gemüthslebens, als Viſionen zu begreifen ſind.

Die Urſachen, dergleichen Erſcheinungen herbeizuführen, die Bedingungen, ſie möglich zu machen, waren in beiden Fällen in ähnlicher Art gegeben. Die Aufregung, in welche das Gemüth des nachmaligen Heidenapoſtels durch die bedrohlichen Fortſchritte des Chriſtenthums und ſeinen Eifer in der Verfolgung von deſſen Anhängern ſich verſetzt fand, war bei den älteren

Apoſtein umgekehrt durch die von Seiten der Juden über Jeſum und ſeine Anhänger hereingebrochene Verfolgung herbeigeführt. Was andererſeits bei Paulus der Eindruck der erſten Chriſtengemeinde, ihrer Glaubens- und Leidensfreudigkeit war, das war bei den früheren Jüngern die Erinnerung an die Perſönlichkeit Jeſu ſelbſt und die in ihnen lebendig gewordene Ueberzeugung, daß er der Meſſias ſei.

Die jüdiſchen Meſſiasvorſtellungen, obgleich von Verſchiedenen verſchieden gefaßt, kamen doch darin überein, daß der Meſſias nach Eröffnung ſeines Reiches weit über die Dauer eines natürlichen Menſchenlebens hinaus über die Seinigen herrſchen werde. Nach Lucas 1, 33 (vgl. Joh. 12, 34) ſollte ſeine Herrſchaft geradezu kein Ende nehmen, wie man uns aus Pſ. 110, 4. Jeſ. 8, 5. Dan. 7, 14. 27 herauslesen konnte; anderwärts ſehen wir bald eine tauſendjährige (Offenb. 20, 4), bald eine vierhundertjährige [1]), bisweilen auch kürzere [2]) Herrſchaft des Meſſias auf der Erde vorausgeſetzt; ſtarb er am Ende, ſo geſchah dieß nur mit allem irdiſchen Leben überhaupt zum Behuf der Verwandlung in's Ueberirdiſche [3]), auf keinen Fall durfte er ſterben, ehe er ſein Werk vollendet, das, was das Volk von ihm erwartete, in Ausführung gebracht hatte; auf keinen Fall als ein Unterliegender, als ein verurtheilter Verbrecher ſterben. Beides war bei Jeſu eingetreten, ſeine meſſianiſche Wirkſamkeit war durch die von den Juden an ihm verübte Gewaltthat noch vor ihrem rechten Beginne abgebrochen. Sie war aber nur unterbrochen, ja ſelbſt dieß nur ſcheinbar: das Volk, zu dem er geſandt war, hatte ſich unwerth gezeigt, ihn jetzt ſchon zu behalten und der Segnungen, die er ihm hatte bringen wollen, theilhaftig zu werden; daher hatte ihn einſtweilen der Himmel aufgenommen, bis ſich das Volk würdig machen würde, daß Gott ihn wieder ſende, um die dem ächten Iſrael längſt zugedachten Erholungszeiten eintreten zu laſſen (Apoſtelgeſch. 3, 20 fg.). Das Moment des vorzeitigen und gewaltſamen Todes konnte in die jüdiſche Meſſiasvorſtellung nur unter der Bedingung aufgenommen werden, ließ ſich aber unter dieſer Bedingung auch gar wohl einfügen, wenn der Tod des Meſſias nicht als Hinabſinken ſeiner Seele in das Schattenreich, ſondern als Erhebung zu Gott, als Eingang in die meſſianiſche Herrlichkeit (Luc. 24, 25 fg.), mit Vorbehalt einſtiger Wiederkehr in derſelben, gefaßt wurde.

Sah man in dieſer Hinſicht im Alten Teſtamente nach, ſo konnte man dieſen Hindurchgang des Meſſias durch Tod und Grab zum neuen höheren Leben darin ebenſo gut finden, als man überhaupt in ſo mancher Stelle,

---

1) 4 Esra 5, 29 fg., vgl. dazu Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 61 fg.

2) Ströer, Das Jahrhundert des Heils, II, 252 fg.

3) 4 Esr. a. a. O.

die von ganz andern Personen und Dingen handelte, den Messias und seine Angelegenheiten fand. Hat denn etwa, konnte man sagen und sagte man in der That, David (Ps. 16, 9 fg.) für sich selbst Gott gepriesen, daß er seine Seele nicht in der Unterwelt lassen, noch sein Fleisch der Verwesung preisgeben wolle? David, der doch wie andere Menschen gestorben und dessen Leichnam verwest ist? und war es also nicht vielmehr sein größerer Nachkomme, der Messias, d. h. Jesus, dem jene Worte David's als Verheißung galten? (Apostelgesch. 2, 25 fg.) Hatte ferner nicht Jesaia von dem Knecht Jehova's geweissagt, er werde zwar weggerissen werden aus dem Lande der Lebendigen und bei Frevlern sein Grab erhalten, aber wenn seine Seele das Schuldopfer erlegt habe, werde er lange leben und unter Mächtigen seinen Theil bekommen? (Jes. 53, 10—12.) Dabei mochten sich die Jünger mancher Worte Jesu selbst erinnern, in denen eine Hindeutung einerseits auf das ihm bevorstehende Leiden und Sterben, andererseits auf den dadurch nicht zu vereitelnden Sieg seiner Sache lag, und die vielleicht eben auch an dergleichen alttestamentliche Stellen angeknüpft hatten. Wenn Lucas (24, 25 fg. 32. 44 fg.) es als ein Hauptgeschäft des auferstandenen Jesus darstellt, daß er den Jüngern die Schrift aufgeschlossen und ihnen gezeigt habe, wie sein Leiden, Sterben und Auferstehen in derselben vorherverkündigt sei, so haben wir hier noch die Spur davon, daß es nach dem Hingang Jesu besonders auch ein erneuertes Forschen in der Schrift war, das den Glauben seiner Jünger neu beleben half.

Es stand mithin unmittelbar nach Jesu Ableben zwischen seinen Anhängern und den altgläubigen Juden die Sache so. Die letzteren sagten: Euer Jesus kann schon deßwegen der Messias nicht gewesen sein, weil der Messias ewig bleiben, oder doch erst nach längerer messianischer Herrschaft mit allem irdischen Leben überhaupt sterben soll, euer Jesus aber vor der Zeit, ohne irgend etwas Messianisches gethan zu haben, schmählich gestorben ist. Dagegen sagten die ersteren: Da unser Messias Jesus so frühzeitig gestorben ist, so kann mit den Weissagungen, die dem Messias ewige Dauer zusprechen, nur gemeint sein, daß sein Tod kein Verbleiben in der Unterwelt, sondern der Durchgang in ein höheres Leben bei Gott sein solle, woraus er seiner Zeit zur Erde zurückkehren wird, um sein durch eure Schuld unterbrochenes Werk zu Ende zu führen.

Nun waren freilich die bevorzugten Männer des Alten Testaments, denen eine ähnliche Erhebung zu Gott zu Theil geworden war, ein Henoch und Elia (nach späteren jüdischen Legenden auch Moses, wovon unten), ohne Vermittlung durch den Tod dahin gelangt, sie hatten ihren Leib ohne Weiteres in die himmlischen Regionen mitnehmen dürfen. Dieß scheint ein wesentlicher Unterschied zu sein, ist es aber nicht. So wie sie waren, hatten die irdischen Leiber eines Henoch und Elia doch nicht in die himmlische Geisterwelt eingehen können, sondern Gott hatte sie vorher verwandeln müssen:

was er hier mit den lebenden Leibern vorgenommen hatte, nahm er bei Jesus mit dem todten vor, indem er zugleich die künftige Todtenerweckung bei ihm anticipirte. Das war nur derselbe Unterschied, den der Apostel Paulus (1 Kor. 15, 51 fg.) zwischen denjenigen annahm, welche die Wiederkunft Christi erleben würden, und den früher Verstorbenen: jene sollten verwandelt, diese auferweckt werden, d. h. der Leib der ersteren ohne Zwischeneintritt des Todes die für das neue Leben im Reiche Christi erforderliche Beschaffenheit erhalten, während bei den letzteren der gestorbene Leib zugleich wiederbelebt und umgewandelt wurde. Doch daß ein solches Doppelwunder, noch über das mit Henoch und Elia vorgegangene hinaus, sich mit Jesus ereignet habe, konnte nur der glaublich finden, der in ihm einen Propheten noch über jene hinaus fand, d. h. der unerachtet seines Todes überzeugt war, daß er der Messias sei: diese Ueberzeugung war das Erste, was seine Jünger in den bangen Tagen nach seiner Hinrichtung sich zu erringen hatten. Mit dieser Ueberzeugung war dann aber gegeben, daß seine Seele nicht machtlos in der Unterwelt gefangen sein konnte, sondern zu Gott in den Himmel erhoben sein mußte; und wenn man nun über die Art, wie diese Erhebung vor sich gegangen sein möge, reflectirte, kam man auf dem jüdischen Standpunkt, dem die Seele ohne Leib ein bloßer Schatten war, auf die Vorstellung einer Wiederbelebung seines Leibes, d. h. der Auferstehung.

Diese letztere Vorstellung brauchte noch nicht einmal bestimmt ausgebildet zu sein, so ergab sich bereits die Möglichkeit, daß der erhöhte Messias sich den Seinigen in seiner neuen Herrlichkeit zeigen konnte. Dachte man ihn bei Gott vorerst nur etwa in der Stellung eines Engels, so mußte er auch erscheinen können wie die Engel. Uebrigens brauchte eine solche Kundgebung nicht nothwendig eine sichtbare zu sein. Bei der dem Paulus zu Theil gewordenen Christuserscheinung war, der Darstellung der Apostelgeschichte zufolge, beides beisammen: ein Lichtglanz, der als die Hülle des erhöhten Christus galt, und eine vernehmliche Himmelsstimme. Die letztere erinnert uns an das hörbare Orakel des spätjüdischen Glaubens, die sogenannte Tochter der Stimme (bath kol), die wir aus rabbinischen Schriften kennen, und die, wie auch aus Joh. 12, 29 zu sehen, darin bestand, daß ein zufällig entstandener natürlicher Schall, wie ein plötzlicher Donnerschlag und dergleichen, als omen betrachtet, und ihm aus den Umständen oder Stimmungen heraus, mit denen er zusammentraf, eine bestimmte Deutung gegeben wurde. Wäre es Paulus selbst, der uns von einem Lichte, das ihn plötzlich umleuchtet, und von einer Stimme, die er aus dem Glanze heraus vernommen (anders als blos bildlich, wie 2 Kor. 4, 6) erzählte, so würden wir keinen Anstand nehmen, an einen Blitz und Donnerschlag zu denken, der, zusammentreffend mit den inneren Kämpfen in seinem Gemüthe, von dem Apostel für die Erscheinung und strafende Stimme des von ihm verfolgten Christus gehalten worden sei; da es aber nur die Apostelgeschichte ist, die uns jene Erzählung

gibt, so können wir, bei dem späteren Ursprung und auch sonst vielfach unhistorischem Charakter dieser Schrift, nicht wissen, ob nicht diese Züge nur der Sage oder Dichtung angehören.

So sind auch einzelne der evangelischen Erscheinungen des Auferstandenen, für sich genommen, einer Zurückführung auf ganz natürliche Vorgänge keineswegs unzugänglich. Wenn dem Lucas zufolge am zweiten Tage nach seiner Hinrichtung zwei Jünger, die von Jerusalem aus über Feld gingen, mit einem Unbekannten zusammentrafen, der ihnen in begeisterter Rede über den Tod des Messias das Verständniß aufschloß, und sie nun diesen in dem Augenblick, da er sich im Abenddunkel von ihnen entfernte, als ihren Jesus zu erkennen meinten; wenn im Anhangskapitel des vierten Evangeliums etliche Jünger, in der Dämmerung des Frühmorgens auf dem galiläischen See im Schiffe beschäftigt, einen Unbekannten am Ufer, der ihnen in Bezug auf das Auswerfen des Netzes einen Rath ertheilte, um des überraschend glücklichen Erfolgs willen für „den Herrn" hielten, ohne daß sich doch einer getraute, ihn zu fragen, ob er es wirklich sei: so könnte man, diese Erzählungen für sich genommen und der Hauptsache nach als historisch vorausgesetzt, gar wohl vermuthen, die Aufregung der Jünger nach dem plötzlichen Tode Jesu, ihre mit der Erneuerung seines Bildes unablässig beschäftigte Einbildungskraft, habe ihnen leicht in dem nächsten besten Unbekannten, der ihnen unter räthselhaften Umständen aufstieß und einen besondern Eindruck auf sie machte, eine Erscheinung ihres entrissenen Meisters gezeigt; wobei man sich auf geschichtliche Beispiele ähnlicher Täuschungen, die unter ähnlichen Verhältnissen auch sonst vorgekommen sind, berufen könnte.

Ich führe eines aus der Geschichte meiner Heimath an. Der Herzog Ulrich von Würtemberg war von dem schwäbischen Bunde freilich nicht getödtet, sondern nur aus seinem Lande vertrieben, dieses von den Oestreichern besetzt und gegen seine Rückkehr gesichert worden. „Da aber der Herzog", sagt sein trefflicher Geschichtschreiber [1]), „noch viele Anhänger im Lande zählte, deren Herz und Sinn er wachend und träumend beschäftigte, und das Verbot, von ihm nicht einmal zu sprechen, seine Person in ein geheimnißvolles Dunkel stellte, so wurde natürlich die Einbildungskraft um so erfinderischer. Man ließ Thiere und Steine von ihm reden. Es gab wohl auch Leute, die den alten Herrn (da und dort im Land) wollten gesehen oder gar verkleidet unter ihrem Dach gehabt haben. Das Herz denkt's, die Stunde bringt's." Da nun daran, daß der Herzog wirklich so unbeschützt unter seine Feinde hineingereist sein sollte, bei seiner argwöhnischen Aengstlichkeit nicht zu denken ist, so haben wir diese Erzählungen von seinem spukhaften Umgehen im Lande lediglich als Erzeugnisse der erregten Einbildungskraft und weiterhin

1) C. F. Heyd, Ulrich, Herzog zu Würtemberg, II, 169 fg.

der Sage zu betrachten, für welche, wie der feinsinnige Geschichtschreiber zu erinnern nicht vergißt, Verhältnisse wie die bezeichneten ein besonders günstiger Boden sind. Die Wirthin in Münchingen, von welcher er erzählt, kann wirklich einen fremden Gast, der bei ihr einkehrte, der Köhlerjunge bei Urach den Unbekannten, dem er den Weg durch die Wälder zeigte, sogleich oder hinterher für den Herzog gehalten, und diese Geschichten, weiter erzählt, können zur Ausbildung von andern dergleichen, an denen gar nichts Wirkliches war, Veranlassung gegeben haben.

Aehnliche Täuschungen mögen auch in unserm Falle mit untergelaufen sein; doch schwerlich waren die ersten Erscheinungen, die Einzelne von Jesu zu haben glaubten, von dieser Art. Sobald einmal die Kunde, Jesus sei neubelebt gesehen worden, gegeben war, konnten dergleichen Verwechslungen sich ereignen; aber ursprünglich entstehen konnte jener Glaube, da es sich nicht um einen blos Vertriebenen, sondern um einen Gestorbenen handelte, auf diesem Wege nicht. Wenn Paulus sagt, zuerst sei der Auferstandene dem Kephas erschienen, so ist dadurch, wie schon oben bemerkt, nicht ausgeschlossen, daß schon vorher einzelne Frauen ihn gesehen zu haben glauben konnten. Des Marcus Ausdruck (16, 9): Er erschien zuerst der Maria Magdalena, von der er sieben Dämonen ausgetrieben hatte, gibt viel zu denken. Daß es diese Frau war, die zuerst eine solche Erscheinung gehabt, darin stimmt mit Marcus nicht allein Johannes (20, 14 fg.), sondern auch Matthäus überein, nur daß dieser ihr noch die andere Maria beigesellt (28, 1. 9 fg.), und die Notiz von den sieben aus ihr getriebenen Dämonen war dem Marcus von Lucas (8, 2) an die Hand gegeben. Bei einer Frau von solcher Körper- und Gemüthsbeschaffenheit war von der innern Aufregung bis zur Vision kein großer Schritt. Daß aber auch bei Männern jener Zeit und Bildungsart dergleichen Seelenzustände nichts Unerhörtes waren, haben wir oben an dem Beispiele des Apostels Paulus gesehen. Was den Petrus betrifft, so können wir diejenigen, welche in den Evangelien und der Apostelgeschichte eine wirkliche, zwar ungewöhnliche, doch natürliche Geschichte sehen, als Beweis einer visionären Anlage auch dieses Apostels auf den Vorgang vor der Taufe des römischen Hauptmanns Cornelius (Apostelgesch. 10) verweisen. Da befiel ihn ja auch am hellen Mittag während des Gebets auf dem Dache eine Entzückung, in der er die bekannte Erscheinung des vom Himmel kommenden Tuchs mit den allerhand Thieren hatte, und eine himmlische Stimme zu vernehmen glaubte. Wir schreiben zwar diese Geschichte auf Rechnung der Gemeindesage oder des Pragmatismus des Verfassers der Apostelgeschichte; glauben aber in den Tagen nach dem Tode Jesu in dem engeren Kreise seiner Anhänger eine Gesammtstimmung, eine Steigerung des Gemüths- und Nervenlebens voraussetzen zu dürfen, welche die besondere Disposition des Einzelnen ersetzte.

Von Jakobus sagt die Ueberlieferung im Hebräer-Evangelium [1]), der Auferstandene sei ihm erschienen, nachdem er mehrere Tage gefastet hatte: auch dieß würde, als historisch vorausgesetzt, eine Vision oder Hallucination um so erklärlicher machen.

Lucas erzählt von den nach Emmaus wandernden Jüngern, als der Unbekannte, ihrer Einladung folgend, sich mit ihnen zu Tische gesetzt, habe er das Brod genommen, das Gebet gesprochen, dann es gebrochen und ihnen gegeben, und daran, „am Brechen des Brodes", haben sie ihn als den Herrn erkannt (24, 30 fg. 35). In ähnlich bedeutsamer Art findet sich die Vertheilung von Brod und Fisch durch einen Unbekannten, in dem die Jünger den auferstandenen Jesus sahen, auch im Anhangskapitel zum johanneischen Evangelium hervorgehoben (21, 13). Erinnern wir uns nun, daß durch den Ausdruck „Brodbrechen" das Abendmahl bezeichnet zu werden pflegte (Apostelgesch. 2, 42. 46. 20, 7. 1 Kor. 10, 16), und daß dieses Mahl, die leibhaftige Vergegenwärtigung des letzten und wohl noch manches andern Mahles, wobei Jesus ihnen hausväterlich das Brod austheilt hatte, in den ältesten Zeiten in häufiger, wahrscheinlich täglicher Wiederholung den kräftigsten Trost und Zusammenhalt der kleinen Urgemeinde bildete, so liegt die Vermuthung nahe, daß es hauptsächlich auch die erhöhte Stimmung bei diesem Mahle gewesen sein möge, welche in einzelnen Fällen das Andenken an den Entrissenen zur vermeintlichen Erscheinung auch vor größeren Versammlungen steigerte.

50.

Zeit und Ort der apostolischen Christusvisionen.

Fragen wir, wann und wo die Jünger Jesu diese Erscheinungen gehabt haben, so gibt uns hierüber der älteste Zeuge, der Apostel Paulus, wie schon oben erwähnt wurde, so viel wie keinen Aufschluß. Den Ort bestimmt er gar nicht, und die Zeit nur scheinbar. Er sagt (1 Kor. 15, 3—8), er habe als Ueberlieferung empfangen, daß Christus gestorben sei, und daß er begraben worden sei, und daß er am dritten Tage auferweckt worden sei nach der Schrift, und daß er erschienen sei dem Kephas, darauf den Zwölfen u. s. f. Paulus sagt also wohl, daß Jesus am dritten Tage auferstanden sei; daß aber der Auferstandene an demselben dritten Tage dem Kephas oder sonst wem erschienen sei, sagt Paulus nicht. Und da er dieser Kephaserscheinung zwar unmittelbar hinter der Angabe von der Auferweckung, aber ebenso unmittelbar alsdann hinter der Erscheinung Jesu vor sämmtlichen Aposteln der ihm selbst zu Theil gewordenen Erscheinung gedenkt, die doch

1) Hieron. de vir. ill. 2.

jedenfalls erſt mehrere Jahre nach dem Tod und der Auferſtehung Jeſu ſtattgefunden hatte, ſo wiſſen wir überhaupt nicht, welche Friſten zwiſchen den verſchiedenen Erſcheinungen, und ebenſo zwiſchen der erſten von ihnen und der Auferſtehung am dritten Tage, wir uns zu denken haben.

Dagegen laſſen die Berichterſtatter dritten Ranges, die Evangeliſten, ſämmtliche oder doch einen Theil der Erſcheinungen des Auferſtandenen ſchon am Auferſtehungstage ſelber vor ſich gehen. Nach Johannes erſcheint er der Maria Magdalena noch am Morgen der Auferſtehung am Grabe ſelbſt, darauf am Abend den verſammelten Jüngern; nach Lucas an demſelben Tage erſt den Emmauswanderern und dem Petrus, dann den Eilfen und den übrigen; und auch der verkürzten und verworrenen Darſtellung des Marcus liegt doch die gleiche Vorausſetzung zu Grunde. Bei Matthäus zeigt ſich der Auferſtandene zwar den Eilfen erſt ſpäter in Galiläa, aber den Weibern gleichfalls ſchon am Auferſtehungsmorgen auf ihrem Rückwege von dem leer gefundenen Grabe zur Stadt. Und nun kann man ſagen: wie wäre man denn in der älteſten Chriſtenheit darauf gekommen, gerade den dritten Tag nach dem Tode Jeſu als den Tag ſeiner Auferſtehung anzuſetzen, wenn nicht eben an dieſem Tage die erſten Erſcheinungen des Auferſtandenen erfolgt wären? Wie wäre es zu erklären, daß ſchon zur Zeit des Apoſtels Paulus und der Abfaſſung der Offenbarung Johannis der Tag nach dem Sabbat als der Herrntag, der chriſtliche Wochenfeiertag, erſcheint (1 Kor. 16, 2. Offenb. 1, 7), wenn nicht eben an dieſem Tage zuerſt die große Thatſache der Wiederbelebung ihres Meſſias den Jüngern kund geworden war?

Nehmen wir die Auferſtehung Jeſu als Wunder, ſo konnte dieſes an einem Tage ſo gut wie an dem andern ſtattfinden; eine natürliche Wiederbelebung mußte ſogar an einem der nächſten Tage, oder ſie konnte nie mehr vor ſich gehen; dagegen ſcheint der pſychologiſche Umſchwung, aus welchem wir die Chriſtusviſionen der Apoſtel hervorgehen laſſen, zu ſeiner Entwicklung einer längeren Zeit zu bedürfen. Bis die Jünger von dem Schrecken über das ungeahnte Ereigniß nur wieder zu ſich kamen, ehe ſie aus ihrer anfänglichen Zerſtreuung ſich nur wieder ſammelten, mußte, ſcheint es, mehr als nur Ein Tag vergehen. War es insbeſondere auch erneuerte Vertiefung in die heiligen Schriften des Alten Teſtaments, woraus ihnen die Gewißheit, daß ihr Jeſus trotz Leiden und Tod doch der Meſſias, daß Leiden und Tod für ihn nur Durchgang zur meſſianiſchen Herrlichkeit geweſen, hervorging, ſo war auch hiezu eine längere Friſt erforderlich. Es ſcheint alſo, wenn es wahr iſt, daß ſchon am dritten Tage nach dem Tode Jeſu Erſcheinungen deſſelben ſtattgefunden haben, nicht denkbar zu ſein, daß dieſe Erſcheinungen bloße ſubjective Viſionen der Jünger waren; unſere Anſicht von der Entſtehung des Glaubens an die Auferſtehung Jeſu ſcheint an der Unmöglichkeit zu ſcheitern, die Entſtehung deſſelben ſchon am dritten Tage denkbar zu machen.

Auf das gleiche für unsern Standpunkt ungünstige Ergebniß scheint auch die Bestimmung der Oertlichkeit dieser Erscheinungen in den Evangelien zu führen. Am Morgen nach dem Sabbat, an dessen Vorabende der Gekreuzigte begraben worden war, befanden sich der Darstellung der Evangelisten zufolge die Jünger noch in Jerusalem, und hier fanden nach allen, auch den Matthäus nicht ausgenommen, die ersten Erscheinungen des Auferstandenen statt: Jesus erschien also seinen Jüngern an demselben Orte, wo sein Leichnam in's Grab gelegt worden war. Auch dieser Umstand scheint nur uns in Verlegenheit zu setzen, während er für die beiden andern möglichen Ansichten von der Auferstehung Jesu unbedenklich ist. Denn mochte Jesus durch ein Wunder in's Leben zurückgerufen, oder natürlich aus einem Scheintode erwacht sein: in beiden Fällen war kein Leichnam mehr im Grabe zu finden, durch dessen Vorweisung man die Behauptung der Jünger, daß er auferstanden sei, widerlegen konnte. Bei unserer Ansicht dagegen, die den Leichnam im Grabe läßt, ist das anders. Wenn in derselben Stadt, vor deren Thoren in einem wohlbekannten und leicht zu findenden Grabmale der Leichnam Jesu lag, noch keine 48 Stunden nach der Beisetzung desselben seine Jünger mit der Behauptung auftraten, er sei auferstanden, sei lebendig aus dem Grabe hervorgegangen: wie ist es denkbar, daß die Juden nicht stracks zu diesem Grabe liefen, den Leichnam hervorholten und durch öffentliche Vorzeigung desselben das kecke Vorgeben Lügen straften? Oder vielmehr wie konnten die Jünger zu diesem Vorgeben kommen, wenn sie doch nur in der nahen Gruft nachsehen durften, um sich von seiner Grundlosigkeit zu überzeugen?

Allein für's Erste melden die Evangelisten zwar, daß bereits am zweiten Morgen nach seinem Begräbniß Jesus den Seinigen erschienen sei; daß aber diese schon jetzt mit der Verkündigung seiner Auferstehung den ungläubigen Juden gegenübergetreten wären, sagt kein einziger. Nach allen vielmehr hielten sie sich von Anfang still, und Lucas in der Apostelgeschichte läßt erst an Pfingsten, also sieben Wochen nach jenem dritten Tage, die Apostel mit der Predigt von ihrem auferstandenen Christus hervortreten. Dazu kommt, daß die Beisetzung Jesu im Felsengrabe des Joseph, wie bereits angedeutet und an einem spätern Orte des Näheren auseinanderzusetzen ist, nichts weniger als geschichtlich feststeht; war aber Jesus vielleicht mit andern Hingerichteten an einem unehrlichen Orte verscharrt worden, so hatten gleich von Anfang seine Jünger nicht die leichte lockende Gelegenheit, nach seinem Leichnam zu sehen, und wenn sie dann erst nach einiger Zeit mit der Verkündigung seiner Auferstehung hervortraten, so mußte es auch ihren Gegnern schon schwerer werden, seinen Leichnam noch kennbar und beweiskräftig zu produciren; was ohnehin bei dem Abscheu der Juden vor Leichen bei Weitem nicht so nahe lag, als wir uns jetzt vorstellen.

Was aber die Kürze der Zeit für die Entwicklung einer Stimmung

in den Jüngern betrifft, aus der jene Viſionen hervorgehen konnten, ſo iſt auch dieſe Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Auf rein logiſchem Wege, durch Vermittlung heller Gedanken, ging es dabei ja doch nicht zu und konnte es nicht zugehen, ſondern der Umſchwung erfolgte in den dunkeln Tiefen des Gemüths, es war ein gewaltſamer Durchbruch, ein Blitz, in welchem die Schwüle des gepreßten Innern ſich entlud. Ein ſolcher Durchbruch wartet nicht, bis Alles vorher im Denken zurechtgelegt iſt, im Gegentheil nimmt er mit der Ahnungskraft des Gemüths dasjenige voraus, was hinterher die Reflexion aufzuhellen ſucht, ſtellt mit Einem Schlage dasjenige als Gegebenes hin, was erſt nachher der Verſtand zu verarbeiten bekommt. So wären wir mit unſerer Vorſtellung von der Auferſtehung Jeſu noch lange nicht geſchlagen, wenn es auch feſtſtünde, daß in der That ſchon am dritten Tage nach ſeinem Tode die Ueberzeugung von derſelben unter den Jüngern hervorgetreten wäre.

Indeß es iſt allerlei in den neuteſtamentlichen Berichten ſelbſt, was uns dieſe Angabe zweifelhaft macht. Nehmen wir gleich das zuletzt Berührte: warum ſollen denn die Jünger, wenn ſie ſchon am dritten Tage der Auferſtehung ihres Chriſtus gewiß geworden waren, bis zum fünfzigſten gewartet haben, ehe ſie etwas davon in's größere Publikum kommen ließen? Die Apoſtelgeſchichte ſagt, weil ſie auf den heiligen Geiſt warten mußten, der erſt an Pfingſten auf ſie ausgegoſſen werden ſollte; und wir auf unſerm Standpunkte wiſſen, daß die Wahl gerade dieſes Tags für die Geiſtesmittheilung durch das gegenbildliche Verhältniß beſtimmt iſt, in welches die urchriſtliche Betrachtungsweiſe die erſte Verkündigung des Evangeliums zu der Geſetzgebung auf Sinai ſtellte [1]), daß alſo jene Zeitbeſtimmung zunächſt nur einen dogmatiſchen, keinen hiſtoriſchen Grund hat. Allein ob nicht doch zugleich die Erinnerung darin liegt, daß es mit der Verkündigung der Auferſtehung Jeſu länger angeſtanden, und ob darin nicht weiter liegt, daß es auch mit der Entſtehung des Glaubens an dieſe Auferſtehung länger als nur drei Tage angeſtanden habe, iſt eine andere Frage.

Aber alle Evangeliſten ſtimmen doch darin überein, den Auferſtandenen ſchon am dritten Tage in oder bei Jeruſalem erſcheinen zu laſſen, auch Matthäus. Auch Matthäus, ja, aber wie? Erſt läßt er den Engel am Grabe den Frauen die Auferſtehung Jeſu verkündigen mit der Weiſung, die Nachricht ſchnell den Jüngern mitzutheilen, mittlerweile gehe ihnen Jeſus nach Galiläa voraus, wo ſie ihn ſehen ſollen. Nicht blos die Jünger ſollen den Auferſtandenen erſt in Galiläa ſehen, ſondern „ihr", ſagt der Engel, auch ihr Weiber, werdet ihn dort, in Galiläa, ſehen. Wenn nun unmittelbar darauf, als die Weiber von dem Grabe zur Stadt liefen, um den Jüngern die Kunde zu bringen, ihnen Jeſus ſelbſt in den Weg tritt, ſo iſt dieß gewiß höchſt

1) Vgl. Ströter, Das Jahrhundert des Heils, II, 330 fg.

sonderbar. Bekamen sie Jesum schon hier zu sehen, so sahen sie ihn nicht erst, wie der Engel ihnen eben vorhergesagt hatte, in Galiläa. Und welche Veranlassung konnte Jesus haben, von seinem Plane, wie er ihn so eben noch durch den Engel hatte ankündigen lassen, so schnell abzugehen? Die Frauen waren ja im Begriff, ihren Auftrag an die Jünger auszurichten, und für sich waren sie bereits überzeugt, denn sie gingen vom Grabe mit Furcht natürlich, aber auch mit großer Freude, wie Matthäus sagt. Oder hatte ihnen Jesus noch etwas Weiteres zu sagen, das der Engel vergessen hatte? Vielmehr wiederholt er nur ganz dasselbe, was ihnen schon der Engel gesagt hatte: die Jünger sollen nach Galiläa abreisen, dort werden sie ihn sehen. Etwas so rein Ueberflüssiges, wie diese erste Christuserscheinung bei Matthäus, ist nicht nur nicht geschehen, sondern auch in dieser Verbindung ursprünglich nicht erzählt worden; sie ist ein späteres Einschiebsel, nicht in unsern Matthäustext, sondern in die Darstellung, welche der erste Evangelist seiner Auferstehungsgeschichte zu Grunde legte, in die er aber hier einen mit derselben schlechthin unverträglichen Zug eingetragen hat. Denken wir uns diese Erscheinung weg, so stimmt seine Erzählung auf's beste mit sich zusammen. Bei Jerusalem am Grabe und am Auferstehungsmorgen erscheint nur der Engel mit der vorläufigen Kunde und der Weisung nach Galiläa; Jesus selbst erscheint abgeredetermaßen erst in Galiläa, nachdem die Jünger mit den Frauen ihre Wanderung dahin vollendet hatten. Ist hienach Galiläa der Schauplatz für das Erscheinen des Auferstandenen, und wird dieses eben damit auch in eine etwas spätere Zeit als den dritten Tag herabgerückt, da die Jünger unmöglich noch an demselben Tag, an dessen Morgen sie in Jerusalem die Weisung zu der Wanderung erhielten, auf dem Berg in Galiläa angekommen sein können: so steht dieser bei Matthäus zu Grunde liegenden Ansicht, wie schon oben erwähnt, die Darstellung bei Lucas und Johannes gerade entgegen, wo Jerusalem und die Umgegend der eigentliche, und wenn wir das Anhangskapitel bei Johannes abrechnen, einzige Schauplatz der Kundgebungen des Auferstandenen ist, die eben damit auch schon am Auferstehungstage selbst ihren Anfang nehmen können. So wenig diese letztere Vorstellung mit der ersteren, die der Erzählung bei Matthäus zu Grunde liegt, vereinbar ist, so hat ihr doch der Verfasser des ersten Evangeliums so weit nachgegeben, daß er den Auferstandenen, wenn auch nicht den Jüngern, denn da wäre ja die Reise nach Galiläa ganz zwecklos geworden, doch den Frauen noch bei Jerusalem selbst erscheinen ließ.

Zeigt sich von diesen entgegenstehenden Vorstellungsweisen über die Oertlichkeit dieser Erscheinungen die des Lucas und Johannes schon dadurch als die spätere, daß bei Matthäus ein Zug aus ihr der andern aufgeklebt ist, so hat, diesen Zug abgerechnet, die Darstellung bei Matthäus auch die innere geschichtliche Wahrscheinlichkeit auf ihrer Seite. Denn wunderbar

wiederbelebten Jesus freilich stand es vollkommen frei, sich zu Jerusalem wie in Galiläa den Seinigen zu zeigen, und den natürlich wieder zum Leben gekommenen hielten vielleicht Wunden und Schwachheit vorerst in Jerusalem fest; aber die Jünger, mit denen wir auf unserm Standpunkt es allein zu thun haben, sie hatten nach dem Schlage, der in der Hauptstadt ihren Meister getroffen hatte, offenbar alle Ursache, sobald als möglich in ihre galiläische Heimath zurückzukehren. Sie konnten nicht wissen, wie weit die hierarchische Partei gehen, ob sie nicht durch ihren Erfolg gegen den Meister angefeuert, auch nach seinen bekanntesten Anhängern greifen würde. Solcher Gefahr standen sie in Jerusalem, wo sie fremd waren, ohne Schutz gegenüber; während in Galiläa sie daheim, durch verwandtschaftlichen und landsmännischen Zusammenhang gesichert, die Hohenpriesterpartei dagegen bei Weitem nicht so mächtig war wie in der Hauptstadt. Dahin weisen uns auch in der evangelischen Darstellung, obwohl sie schon bei Matthäus nicht mehr ganz ursprünglich ist, unverkennbare Spuren. Nach der Flucht, welche die beiden ersten Evangelisten bei der Gefangennehmung Jesu alle seine Jünger ergreifen lassen (Matth. 26, 56. Marc. 14, 50), sehen wir zwar beim Verhör noch den Petrus zugegen, aber am Kreuze läßt sich nach Matthäus und Marcus keiner von den Zwölfen mehr blicken, und wenn bei Matthäus (26, 31) Jesus die Weissagung des Zacharias (13, 7) auf sie anwendet: ich will den Hirten schlagen, und die Schafe der Herde werden sich zerstreuen, so scheint dieses Wort von dem Verfasser des vierten Evangeliums ganz richtig dahin ausgelegt zu sein (16, 32), daß die Jünger in ihr Heimwesen zurückkehren werden. Wenn diese Rückkehr nach Galiläa im vierten Evangelium (den Anhang dazu gerechnet) frühestens acht Tage nach der Auferstehung, und selbst bei Matthäus erst nach der Kunde von dieser und auf eine Anweisung Jesu hin erfolgt, so erscheint schon Letzteres als eine beschönigende Darstellung, die, was ungeheißen aus Furcht geschah, auf höheren Befehl zurückführt.

Waren aber die Jünger nach der Hinrichtung Jesu im ersten Schrecken in ihre Heimath zurückgeflohen, so läßt sich ihre Umstimmung bis zu dem Punkte, wo die Christusvisionen eintreten konnten, so wenig sie auch in Jerusalem schlechthin unerklärlich ist, doch weit leichter erklären. Außer dem Machtbereich der Feinde und Mörder ihres Meisters wich der Bann des Schreckens und der Betäubung, der mit seiner Gefangennehmung und Verurtheilung sich auf ihre Gemüther gelegt hatte. Dann war ihnen in Galiläa, in den Gegenden, die sie so oft mit ihm durchwandert, unter der Bevölkerung, mit der sie sich so oft an seinen Reden begeistert hatten, alle Veranlassung gegeben, sein Bild stets von Neuem in sich hervorzurufen, es in den verschiedenen bedeutsamen Situationen, worin sie ihn dort gesehen hatten, sich zu vergegenwärtigen. Auch die Entfernung des Grabes ist in Anschlag zu bringen, dessen unmittelbare Nähe doch, wenigstens in der

ersten Zeit, das Aufkommen des Glaubens, daß der Begrabene daraus hervorgegangen sei, erschweren mußte. Und wenn uns die Verlegung der Erscheinungen nach Galiläa von dem dritten Tage als dem Zeitpunkt für den Eintritt derselben losmacht, so wird auch durch die hiemit gewonnene längere Frist der Umschwung in der Stimmung der Jünger begreiflicher.

Hat hienach, was die Oertlichkeit der Erscheinungen des Auferstandenen betrifft, aller Wahrscheinlichkeit nach Matthäus Recht, so ist doch leicht zu sehen, wie es kam, daß man ihm in der Folge Unrecht gab, ja daß er sich selbst, d. h. der letzte Ueberarbeiter der ältern von ihm verarbeiteten Erzählung, durch die Einschiebung der Erscheinung Jesu vor den Frauen bei Jerusalem Unrecht gab. Schon an sich lag es der Phantasie am nächsten, den Auferstandenen eben da, wo er aus dem Grabe hervorgegangen sein mußte, zuerst auch seine Wiederbelebung beurkunden, d. h. erscheinen zu lassen. Dann waren ja die Jünger, nachdem sie sich in Galiläa wieder gefaßt und im Glauben an Jesus als den Messias neu befestigt hatten, nach Jerusalem zurückgekehrt und hier die Stifter einer Gemeinde geworden, die vermöge der centralen Stellung dieser Stadt bald der Mittelpunkt aller Gemeinden des gekreuzigten und wiedererstandenen Messias wurde. Wie natürlich nun, daß man der Zeit, während welcher die Apostel aus diesem Mittelpunkte gewichen waren, gern vergaß, und der Sache die Wendung gab, als wäre die Hauptstadt nie ohne den Kern einer Gemeinde gewesen, die Eilfe von Anfang an in Jerusalem beisammengeblieben, und eben hier durch die ersten Erscheinungen ihres auferstandenen Meisters zu neuem Glauben erweckt worden? So wurde die Sache in späterer Zeit namentlich in Jerusalem erzählt, und so daher von dem Verfasser des dritten Evangeliums, der die galiläische Tradition des ersten hauptsächlich auch durch judäische und jerusalemische Ueberlieferungen bereicherte [1]), dargestellt. Daraus folgt aber nicht, daß nun etwa Matthäus aus galiläischem Patriotismus diese Landschaft zum Schauplatz der Wiedererscheinung des Auferstandenen gemacht hätte; sondern in der galiläischen Ueberlieferung, der er folgte, war nur keine Veranlassung, den ursprünglichen Thatbestand zum Vortheile Jerusalems umzugestalten.

Schwerer als von der Ortsbestimmung will sich von der Zeitangabe, die der Auferstehungsgeschichte zu Grunde liegt, eine unhistorische Entstehung denken lassen; die uralte bestimmte Nachricht, Jesus sei am dritten Tage auferstanden und als Auferstandener gesehen worden, scheint allen Anspruch auf geschichtliche Geltung zu haben. Doch auch hier läßt sich, wenn einmal der Glaube an seine Wiederbelebung und an Erscheinungen des Wiederbelebten gegeben war, der Grund unschwer entdecken, warum dafür gerade der dritte Tag angesetzt worden ist. Ueber den gekreuzigten Messias durfte der Tod nur kurze Zeit Gewalt gehabt (vgl. Apostelgesch. 2, 24), sein Sieg über

1) Vgl. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 230 fg.

Tod und Unterwelt mußte sich so früh wie möglich entschieden haben. Hatte so der Glaube seiner Anhänger einerseits ein natürliches Interesse, den Zeitpunkt seines Hervorgangs aus dem Grabe möglichst nahe an den seines Todes und Begräbnisses hinanzurücken, so durfte man damit auf der andern Seite doch nicht so weit gehen, daß das Moment des Todes ganz zu verschwinden scheinen konnte: Jesus sollte dem Leibe nach nur eine kurze Weile todt, aber er sollte wirklich todt gewesen sein. Diesem Bestreben kam der Umstand entgegen, daß die Hinrichtung Jesu nach der zusammenstimmenden Ueberlieferung sämmtlicher Evangelien, die von ihrer Abweichung in Betreff des Passahfests nicht berührt wird, den Tag, und seine Beerdigung den Abend vor dem Sabbat stattgefunden hatte. Am Sabbat hatte Gott geruht von allen seinen Werken (1 Mos. 2, 2. Hebr. 4, 4): wie schicklich ergab es sich da, auch den Messias von den Arbeiten seines Menschenlebens eben diesen Tag über rasten, im Grabe nur eine Sabbatruhe halten zu lassen. Dazu kam, daß vermöge der typischen Bedeutung der Dreizahl der dritte Tag für eine kurze Zeit, als Frist für die ungehemmte Durchführung einer Sache, gewissermaßen die sprüchwörtliche Bestimmung gewesen zu sein scheint. „Jehova", sagt bei Hosea (6, 2) das bußfertige Volk, „Jehova wird uns wiederbeleben nach zwei Tagen, und am dritten Tage wird er uns aufrichten, daß wir vor ihm leben." In ähnlicher Art läßt bei Lucas (13, 32 fg.) Jesus dem Fuchs Herodes sagen: „Siehe, ich treibe Teufel aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tage vollende ich", und auch die Zeitbestimmung in der Aussage der falschen Zeugen (Matth. 26, 61), Jesus habe sich anheischig gemacht, den Tempel Gottes abzubrechen und in drei Tagen wieder aufzubauen, braucht gar nicht erst aus der Auferstehungsgeschichte abgeleitet zu sein. Dagegen scheint der Aufenthalt des Jonas im Bauche des Seethiers, wo er ein Gebet gehalten hatte (2, 1—11), das sich mit den messianischen Leidenspsalmen vergleichen ließ, erst später, nachdem die Auferstehung Jesu bereits auf den Sonntag Morgen festgesetzt worden war, zur Vergleichung beigezogen worden zu sein (Matth. 12, 40), da die drei Tage und drei Nächte dieses Aufenthalts mit den zwei Nächten und einem Tage, die Jesus nach den evangelischen Erzählungen im Grabe zubrachte, nicht zusammenstimmen.

In dieser Art konnte die Festsetzung des dritten Tages für die Auferstehung Jesu noch bei Lebzeiten der Apostel aufkommen und von diesen selbst angenommen werden, wenn sie auch keinen historischen Grund hatte. Augenzeuge des Hervorgangs Jesu aus dem Grabe gewesen zu sein, rühmte sich Niemand, die Bestimmung der Zeit desselben beruhte lediglich auf Schlüssen; der einzig sichere Schluß aber war der, daß Jesus aus dem Grabe hervorgegangen sein müsse, ehe er irgend Jemanden erschienen war. Wie lange vorher, blieb unbestimmt, und wenn dazu aus dogmatisch-prophetischen Gründen der Tag nach dem Sabbat, der dritte Tag, besonders

ſchicklich erſchien, ſo konnte auch ein ſolcher, der erſt am vierten, achten Tag oder ſpäter eine Chriſtuserſcheinung gehabt hatte, gegen die Feſtſetzung der Auferſtehung auf den dritten Tag ſo wenig etwas haben als Pauli, dem die ſeinige erſt mehrere Jahre ſpäter zu Theil geworden war. [1]).

So hatte ſich der Glaube an Jeſus als den Meſſias, der durch ſeinen gewaltſamen Tod einen ſcheinbar tödtlichen Stoß erlitten hatte, von innen heraus, auf dem Wege des Gemüths, der Einbildungskraft und des aufgeregten Nervenlebens, wiederhergeſtellt; es war nun Allem die lebendige Fortwirkung geſichert, was von neuem und tieferem religiöſen Leben in Jeſu geweſen, und von ihm durch Lehre und Vorbild den Seinigen mitgetheilt worden war. Aber die phantaſtiſche Form dieſer Wiederherſtellung blieb von jetzt an auch für die Art maßgebend, wie ſein Bild angeſchaut, ſeine Reden, Thaten und Schickſale aufbehalten wurden; ſein ganzes Leben hüllte ſich in eine Glanzwolke, die es immer mehr über das Menſchliche hinaushob, aber auch der natürlichen und geſchichtlichen Wahrheit immer mehr entfremdete. Auch die Geſchichte der Erfahrungen, welche den Glauben an ſeine Auferſtehung begründet hatten, erlitt in dieſem Sinne eine Umbildung, von der wir aber erſt am Schluſſe des folgenden Buches zu reden haben werden, deſſen Aufgabe iſt, eben die Umgeſtaltung in ihren einzelnen Zügen und Wendungen zu verfolgen, welche die Lebensgeſchichte Jeſu unter dem Einfluß der phantaſtiſchen Stimmung der älteſten Gemeinden, die in manchen Stücken zugleich ein Rückfall in jüdiſche Zeitvorſtellungen war, erfahren hat.

1) Vgl. meine S. 297 angeführte Abhandlung.

Zweites Buch.

Die mythiſche Geſchichte Jeſu

in ihrer Entſtehung und Ausbildung.

51.

Anordnung.

Nachdem wir im Bisherigen die ungefähren Umriſſe einer wirklichen Lebensgeſchichte Jeſu gezogen, ihn als Menſchen uns ſo verſtändlich zu machen geſucht haben, als bei einer Geſtalt noch möglich iſt, die wir nicht blos in ſo weiter Zeitferne, ſondern hauptſächlich durch ein ſo trübes, die Strahlen ſo eigenthümlich brechendes Medium erblicken, gehen wir nun dazu über, dieſes Medium ſelbſt zu zerſetzen, d. h. die darin ſichtbaren Scheinbilder dadurch aufzulöſen, daß wir die Bedingungen nachweiſen, unter denen ſie entſtanden ſind.

Für dieſe Darlegungen bietet ſich uns mehr als eine Art von Anordnung dar. Wir könnten jedes unſerer vier Evangelien nach der Stufe, die es in dem Entwicklungsgange des chriſtlichen Vorſtellungskreiſes bezeichnet, für ſich nehmen und zeigen, wie auf dieſer Stufe, bei dieſen kirchlichen Beſtrebungen, von dieſen dogmatiſchen Vorausſetzungen aus das Leben Jeſu ſich jedesmal darſtellte und darſtellen mußte; oder, bei der genauern Verwandtſchaft der drei erſten Evangelien und der Verflechtung verſchiedener Richtungen in denſelben, könnten wir ſie dem vierten gegenüber zuſammennehmen, und zuerſt den ſynoptiſchen, dann den johanneiſchen Mythenkreis nach ſeiner Entſtehung entwickeln, ſo daß wir die Bahn des Lebens Jeſu im erſtern Fall viermal, im andern wenigſtens zweimal zu durchlaufen hätten. Müßte hievon das Erſtere unſerer Darſtellung entſchieden eine ſchwerfällige Haltung geben, ſo wäre doch auch das Andere nicht ohne Gewaltſamkeit. Bei aller Verſchiedenheit von der ſynoptiſchen ſteht nämlich die johanneiſche Vorſtellungsweiſe mit ihr doch im engſten Zuſammenhang, hat ſie, auch bei den einzelnen Erzählungen, überall zu ihrer Vorausſetzung, und verhält ſich zu ihr nur wie die höchſte Steigerung, wie der Superlativ zum Poſitiv und Comparativ. Daher mag es zwar einer Kritik, die ſich das Verſtändniß der Evangelien als literariſcher und geſchichtlicher Erzeugniſſe zur höchſten Aufgabe gemacht hat, gemäß ſein, jedes derſelben für ſich zu nehmen und

ſeine Darſtellung des Lebens Jeſu im Zuſammenhang zu entwickeln; wir, deren Endabſicht auf die Beantwortung der Frage geht, ob wir an den evangeliſchen Erzählungen von Jeſu geſchichtliche Nachrichten, oder was ſonſt wir an ihnen haben, ſind auf einen andern Weg angewieſen. Wir werden nicht gerade die einzelnen Erzählungen, aber doch einzelne Gruppen von ſolchen, z. B. die Erzählungen von der Abſtammung, der Erzeugung, der Taufe, den Wundern Jeſu, beſonders nehmen und durch alle vier Evangelien hindurch in ihrer Entwicklung verfolgen; wobei wir, ſo weit es thunlich iſt, die Zeitordnung des Lebens Jeſu zur Richtſchnur nehmen werden.

Als erſter Abſchnitt ergibt ſich uns hiebei die mythiſche Vorgeſchichte Jeſu, zu der wir nach der einen Seite noch die Geſchichte der Herkunft ſeines Vorläufers, nach der andern die ſeiner Einführung durch dieſen Vorläufer, die Taufgeſchichte und die von ihr unzertrennliche Verſuchungsgeſchichte ziehen.

Erſtes Kapitel.

Die mythiſche Vorgeſchichte Jeſu.

52.

Eintheilung.

Die ganze Vorgeſchichte Jeſu, wie ſie in den Evangelien vor uns liegt, hat ſich, die hiſtoriſchen Notizen von ſeinem Daheimſein in Nazaret, ſeinem ſpätern Verhältniß zu dem Täufer Johannes, ſeinem und vielleicht auch den Namen ſeiner Eltern vorausgeſetzt, aus dem einfachen Satze des neuen Glaubens entwickelt, daß Jeſus der Meſſias war.

Jeſus war der Meſſias, d. h. der Sohn Davids, der Sohn Gottes, der andere Moſes, der letzte, größere Retter ſeines Volks und der ſich gläubig ihm zuwendenden Menſchheit.

Er war der Sohn Davids, d. h. für's Erſte, er ſtammte aus ſeinem Geſchlecht: dieß nachzuweiſen beiferte man ſich von verſchiedenen Seiten und von verſchiedenen Geſichtspunkten aus, daher die zwei Geſchlechtsregiſter bei Matthäus und Lucas. Er war der Sohn Davids, d. h. für's Andere, er war geboren in Davids Stadt: da er aber doch landkundigermaßen der Nazarener war, ſo brauchte nun der eine Evangeliſt eine eigene Maſchinerie, die Eltern Jeſu von Nazaret nach Bethlehem, der andere, ſie von Bethlehem weg nach Nazaret zu bringen. Er war der Sohn Davids, d. h. für's Dritte, er war wie dieſer durch einen prophetiſchen Mann geſalbt, durch dieſe Salbung mit dem heiligen Geiſt erfüllt und zur Uebernahme ſeines hohen Berufes ausgerüſtet.

Jeſus war aber als Meſſias auch der Gottesſohn, und zwar im ſtrengſten Wortverſtande: das hieß für die Verfaſſer des erſten und des dritten Evangeliums, im Leibe ſeiner Mutter durch den heiligen Geiſt ohne

Zuthun eines menſchlichen Vaters erzeugt, von Engeln verkündigt und bewillkommt; für den Verfaſſer des vierten Evangeliums hieß es, Jeſus war das fleiſchgewordene göttliche Schöpferwort, eine Würde, der gegenüber nicht blos die davidiſche Abſtammung und die Geburt in Davids Stadt, ſondern auch die idylliſchen Hirtenſcenen bei ſeiner Ankündigung und Geburt, als zu klein gedacht und unerheblich hinwegfielen.

Jeſus war als Meſſias endlich der andere Moſes, d. h. aus ähnlichen Gefahren, die ſeine wie einſt des erſten Retters Kindheit bedrohten, wunderbar errettet worden; Gefahren, die dadurch herbeigeführt waren, daß der in den Büchern Moſis verheißene Stern aus Jakob bei ſeiner Geburt ſich gezeigt, die Geſchenkebringenden aus Saba zur Huldigung bei dem meſſianiſchen Kinde ſich eingeſtellt hatten; der andere Moſes, der wie dieſer und wie Samuel ſchon als Knabe ſeiner höhern Beſtimmung zugewendet, der Lehrer der Gelehrten war; der endlich die Verſuchungen, denen das Volk unter Moſis Führung erlegen war, beſtanden und ſich dadurch als den Wiederbringer und Wiederherſteller erwieſen hat.

Erſte Mythengruppe.

Jeſus der Davidsſohn.

1. Jeſus, der Meſſias, ſtammt aus Davids Geſchlecht. Die beiden Geſchlechtsregiſter.

53.

Wenn es ſich darum handelte, die Abkunft von David, die Jeſu nach den Vorſtellungen ſeines Volks, wenn er der Meſſias war, zukommen mußte (Joh. 7, 42. Röm. 1, 3), nachzuweiſen, ſo war dieſes Geſchäft von beiden Seiten her durch zwei entgegengeſetzte Umſtände erleichtert: dadurch nämlich, daß Davids Geſchlecht abwärts wie aufwärts ebenſo bekannt, als das Geſchlecht Jeſu ohne Zweifel unbekannt war.

Davids Deſcendenz lag in der Reihe der jüdiſchen Könige bis zum Exil, wie ſie in ausführlicher Geſchichtserzählung die Bücher der Könige und der Chronik, in Form einer Stammtafel, die bis auf Serubabel, den Führer der aus dem Exil Zurückkehrenden und deſſen nächſte Nachkommen

herunterging, der Eingang des ersten Chronikbuchs an die Hand gab, aller Augen vor. Daß nun, wer von David abstammte, zugleich ein Nachkomme des Nationalstammvaters Abraham war, verstand sich zwar von selbst; doch sofern man in dem Messias außer dem Sohn Davids auch den dem Abraham verheißenen Saamen sah, in welchem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollten (1 Mos. 22, 18. Galat. 3, 16), so konnte es angemessen erscheinen, auch die Ascendenz Davids bis zu Abraham noch dareinzugeben, die theils im ersten Buch Mosis, theils am Schlusse des Büchleins Ruth und im Eingang der Chronik zur Hand lag; ja, wollte einer von Abraham vollends den Schritt bis zu dem erstgeschaffenen Adam hinauf machen, so war auch dieser nicht verlegen, sondern fand im fünften und eilften Kapitel der Genesis und abermals im Eingang der Chronik was er brauchte.

Also von Adam bis zu Serubabel und seinen nächsten Nachkommen lief der genealogische Faden, wie er im Alten Testament gegeben war, herunter; hier ging er nun freilich zu Ende und hing in der Luft, und zwar war er um beiläufig fünfhundert Jahre zu kurz, um welche er, wenn er als Stammbaum Jesu gelten sollte, verlängert werden mußte. Dieß konnte auf zweierlei Weise geschehen; am besten natürlich, wenn man die Abstammung Jesu so weit hinauf wußte und urkundlich belegen konnte. Daß aber dieß wenig Wahrscheinlichkeit hat, wird man zugeben. Es bedarf nicht einmal der Nachricht des Julius Africanus, daß Herodes, aus Scham über seine unedle Herkunft, die jüdischen Geschlechtsregister vernichtet habe [1]), um es als höchst zweifelhaft erscheinen zu lassen, daß nach den stürmischen Zeiten erst der macedonischen, dann der maccabäischen und endlich der beginnenden römischen Herrschaft in einer obscuren galiläischen Zimmermannsfamilie so weit hinaufreichende Stammbäume vorhanden gewesen seien. Daß später, nach dem Aufkommen einer Christengemeinde, die Verwandten „des Herrn" sich viel mit der Genealogie ihrer Familie beschäftigten, wie der gleiche Africanus meldet, ist wohl glaublich, und aus solcher Beschäftigung, die mit den Gliedern der Familie sicherlich auch andere Gemeindeglieder theilten, kann man sich unsere beiden Stammtafeln bei Matthäus (1, 1—17) und Lucas (3, 23—38) hervorgegangen denken; aber daß diese die oben erwähnte Lücke mit ganz verschiedenen Mittelgliedern ausfüllen, bestätigt unsere Vermuthung, daß ihren Urhebern dazu keinerlei Urkunden zu Gebote standen, sondern sie auf eigenes Vermuthen und Rathen angewiesen waren. Nämlich den Sohn des Serubabel, durch welchen das Geschlecht zu Jesus hin fortläuft, nennt Matthäus Abiud, Lucas Resa (hierin beide von 1 Chron. 3 abweichend), den Vater Josephs aber, durch den Jesus von Serubabel und David stammen soll, Matthäus Jakob, Lucas Eli, und zwischen beiden sind sowohl die Namen verschieden als die Zahl der Geschlechter, deren wir bei Matthäus,

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, I, 7, 13.

den Serubabel ein-, den Joseph aber ausgeschlossen, zehn, bei Lucas aber beinahe noch einmal so viel, nämlich neunzehn, finden.

Diese Abweichung ergab sich, wie gesagt, sehr natürlich, wenn die Verfasser beider Stammbäume in Ausfüllung jener Lücke auf ihre eigene Erfindung angewiesen waren und keiner von dem Versuche des andern wußte; doch selbst wenn der Urheber des Stammbaums bei Lucas von dem bei Matthäus wußte, konnte er seine Gründe haben, warum er von demselben abwich. Denn er weicht von ihm auch in Betreff der Glieder von David bis Serubabel ab, die ihm doch so gut wie dem Verfasser des andern Stammbaums im Alten Testamente vorlagen. Von David ab läßt nämlich der letztere das Geschlecht Jesu durch Salomo und die bekannte Reihe der Könige von Juda herunterlaufen; der erstere aber wählt sich unter den Söhnen Davids den Nathan aus, der 1 Chron. 3, 5 unmittelbar vor Salomo genannt, von dessen Nachkommenschaft aber im Alten Testamentt nirgends die Rede ist, so daß der Verfasser des Stammbaums bei Lucas, wenn er sie nicht anderswo verzeichnet fand, ihre Namen selbst zu machen hatte. Warum er nun der ihm im Alten Testament vorliegenden Königslinie auswich, davon lassen sich verschiedene Gründe denken. Zu vornehm und zu gut war sie ihm für seinen Christus natürlich nicht. Also muß sie ihm irgendwie zu schlecht und unwürdig gewesen sein. Daß, wie bei Dynastien leider herkömmlich, auch die davidische in späterer Zeit entartet war, ist bekannt. Ueber ihren letzten Sprößling, den nach Babel weggeführten Jechonja oder Jojachin, hatte der Prophet Jeremia in Jehova's Namen (22, 30) das Urtheil gesprochen: „Es wird keiner gedeihen von seinem Saamen, der da sitze auf dem Throne Davids und herrsche fürder über Israel.“ Wem dieses Wort Jehova's im Gedächtniß war, der konnte von dem so Verworfenen unmöglich denjenigen abstammen lassen, dem der Herr den Thron seines Vaters David geben, und der Jakob ohne Ende beherrschen sollte (Luc. 1, 32 fg.). So verkommen war aber in der That nicht erst jener Spätling, sondern schon Rehabeam, ja schon Salomo selbst mit seiner Wollust und Abgötterei konnte für ausgeartet gelten: so daß man sich nicht wundern darf, wenn, einer alten Nachricht zufolge [1]), es schon unter den Juden eine Partei gab, die den Messias nicht aus dieser so vielfach befleckten regierenden, sondern aus einer in der Verborgenheit reiner gebliebenen Linie davidischer Nachkommen erwartete. Eine von diesem Gesichtspunkt aus entworfene Genealogie in seine Schrift aufzunehmen, lag dem paulinisch gebildeten Verfasser des dritten Evangeliums ebenso nahe, als dem noch mehr judenchristlich gesinnten Verfasser des ersten die Aufnahme der andern. Denn der Judenchrist war in Betreff seines Messias natürlich Legitimist: wogegen der Paulaner, so zu sagen orleanistisch gesinnt, einen Messias vorziehen

1) Vgl. Credner's Einleitung in das Neue Testament, I, 68 fg.

mochte, der, aus einer nicht regierenden Linie stammend, zugleich weniger als Judenkönig erschien.[1]) Aus demselben Grunde war dem Verfasser des dritten Evangeliums an dem von ihm aufgenommenen Stammbaum die Fortsetzung noch über Abraham bis zu Adam und Gott selbst hinauf willkommen, oder gab er ihm selbst diese Verlängerung, durch welche Jesus gleichsam als zweiter Adam (1 Kor. 15, 45. 47) über die Schranken des Judenthums hinaus zu der ganzen Menschheit in Bezug gesetzt wurde.

Doch nicht blos die Abweichung dieser beiden Stammbäume von einander, sondern auch die Beschaffenheit eines jeden für sich läßt uns in denselben weniger die Ergebnisse historischer Erkundigung, als die Erzeugnisse dogmatischer Voraussetzungen erkennen. Der bei Matthäus theilt sich in drei Abschnitte von jedesmal gleich vielen Gliedern, wovon der erste von Abraham bis David, der zweite von David bis zum babylonischen Exil, der dritte von diesem bis auf Jesus reicht. Daß der Verfasser hiebei auf das zweitheilige Urgeschlechtsregister in der Genesis (1 Mos. 5, 1 fg. 11, 10 fg.) Rücksicht genommen, erhellt schon aus der Ueberschrift, die er ihm gibt: Buch der Herkunft Jesu Christi; wie das in der Genesis nach der alexandrinischen Uebersetzung Buch der Herkunft der Menschen heißt.[2]) Dieses letztere nun gibt zuerst von Adam bis Noah zehn Geschlechter, und ebensoviel hierauf, gewiß nicht ohne Bedeutung und Absicht, von Sem bis Abraham. In dieser Gleichheit der Zeiträume, binnen welcher die großen geschichtlichen Wendepunkte aufeinander folgten, wie hier auf den ersten Stammvater der Menschheit der zweite, und auf diesen der Vater der Gläubigen, meinte man den Rhythmus der Geschichte, gleichsam den Taktschlag der göttlichen Weltregierung zu erkennen, mit dem es freilich in der Wirklichkeit nicht diese einfache Bewandtniß hat. Setzte nun unser evangelischer Genealogist mit den Nachrichten der Genesis den Stammbaum am Schlusse des Buchs Ruth zusammen, so fand er von Abraham bis David, beide miteingeschlossen, 14 Glieder. Ob 10 wie dort, oder 14, galt ihm gleich, im Gegentheil die 14, als die doppelte 7, war eine besonders heilige Zahl; nur sollte, wie dort die 10, so hier die 14, sich wiederholen. Und zwar reichte bis zu Christus, wenn doch die vielen jüdischen Könige in den Stammbaum kommen sollten, Ein weiteres 14 nicht, es mußten mindestens noch zwei, im Ganzen also drei 14 sein, was dann in der 3 abermals eine heilige Zahl ergab. Auch mußte, wie das erste 14 mit David, das dritte mit dem Messias schloß, so auch der Schluß des zweiten mit einem geschichtlichen Merkpunkte zusammentreffen, als welcher sich freilich dießmal keine große gottgeliebte

1) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 165.

2) 1 Mos. 5, 1: αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων. Matth. 1, 1: βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Persönlichkeit, sondern das große göttliche Strafgericht der Wegführung nach Babel ergab.

Den dritten Absatz nun dem ersten gleichzählig zu machen, daran hinderte den Verfasser nichts, da ihm hier außer dem Namen Serubabel und etwa noch dem seines Vaters, mit denen er sein Geschlechtsregister zieren wollte, keine weiteren Namen gegeben waren; und daß für die beiläufig 600 Jahre von Jechonja bis auf Jesus (diesen nicht mitgezählt) dreizehn Generationen nicht ausreichten, sofern da der Sohn dem Vater durchschnittlich erst in dessen sechsundvierzigsten Jahre geboren sein müßte, machte ihm wenig Kummer. Uebler stand es mit dem mittleren Abschnitt. Denn der jüdischen Könige waren es von Salomo bis zum Ende des Reichs 20, oder wenn wir den Joahas und Zedekia, die das Geschlecht nicht weiter leiteten, abrechnen, doch 18; da mußten also, wenn die Vierzehn Meister bleiben sollte, vier herausgeworfen werden. Daß der Genealogist dabei etwa nach den schlechtesten gegriffen hätte, läßt sich nicht sagen, denn Joas und Amazia, die er übergeht, waren nach der eigenen Schätzung der alttestamentlichen Geschichtschreiber löbliche Fürsten, und jedenfalls besser als Joram und mancher Andere, den er gleichwohl würdig fand, in seinem Geschlechtsregister eine Stelle einzunehmen. Sondern wenn man sieht, wie er vor Jechonja oder Jojachin dessen Vater Jojakim überspringt, so könnte man zwar an ein durch den Gleichklang der Namen veranlaßtes Versehen denken, besonders da er dem Jojachin Brüder gibt, die nur dessen Vater Jojakim hatte; wenn man aber weiter findet, wie er von Joram statt auf Ahasja, oder griechisch Ochozias (mit Ueberspringung von drei Namen, nämlich Ahasja, Joas und Amazia) auf Usia, griechisch Ozias, übergeht, so verfällt man fast auf den Verdacht, er habe zu seinen Auslassungen absichtlich gerade solche Stellen gewählt, wo ein ähnlicher Klang der Namen sie einigermaßen verdecken konnte. Nur hat er dann eigentlich zu viel gethan, indem nach jenen Weglassungen das zweite 14 nur dann voll ist, wenn entweder am Anfang der schon in der ersten Abtheilung gezählte David noch einmal gezählt, und dann mit Josia geschlossen wird; oder beginnt man mit Salomo, so muß hinten Jechonja noch dazu gerechnet werden, und da ohne ihn die dritte Abtheilung nur dreizehn Glieder hat, so muß dann er statt David doppelt gezählt werden, wie er auch sowohl vor als nach der den Abschnitt bezeichnenden babylonischen Gefangenschaft genannt war. Mit diesen Mitteln ist es denn allerdings erreicht, was der Schriftsteller wollte: das Geschlecht des Messias Jesus ist nicht blos überhaupt von Abraham und David abgeleitet, sondern es fällt auch bis zu ihm in drei gleichen vierzehnstufigen Cascaden herunter: zum Zeichen im Sinne des Schriftstellers, daß hier kein blindes Ungefähr, sondern eine höhere, das Menschengeschick ordnende Hand, — in unserm Sinne, daß hier nicht zuverlässige geschichtliche Forschung, sondern willkürliche dogmatische Construction im Spiele war.

Das Geschlechtsregister bei Lucas hat keine solchen Abtheilungen mit Zahlen; um so bedeutsamer erscheint die, zwar gleichfalls nicht ausgeworfene Gesammtzahl, nämlich, den an der Spitze stehenden Gott eingerechnet, 77, also eilfmal die heilige Sieben. Es bis zu dieser Zahl zu verlängern, hat aber Mühe gekostet, wie man von dem Punkt an, wo es vom Alten Testament abgeht, aus den zahlreichen Wiederholungen derselben Namen (vier Joseph, zwei Juda, ebenso viele Levi, Melchi, Matthat, Mattathias, und noch einen Mattatha dazu) sieht, dergleichen wohl auch in historischen Geschlechtsregistern vorkommen, die aber in solcher Häufung doch eher auf die erschöpfte Phantasie eines Schriftstellers hinweisen, der, weil ihm keine neuen Namen einfallen wollten, wiederholt nach dem schon gebrauchten griff.

Daß übrigens dieser Schriftsteller nicht der Verfasser des dritten Evangeliums gewesen ist, sondern letzterer das Geschlechtsregister als einzelnes Stück vorgefunden und seiner Schrift, so gut es gehen wollte (vielleicht mit einer Verlängerung nach oben), einverleibt hat, erhellt aus der Art, wie es bei ihm zwischen die zwei zusammengehörigen und auf einander bezogenen Erzählungen von der Taufe und der Versuchung Jesu, nach Schleiermacher's treffendem Ausdruck, eingeklemmt erscheint. Bei Matthäus steht es an der Spitze des Evangeliums, und zwar ganz passend, da sich die Geburtsgeschichte Jesu daran schließt; insofern könnte man denken, daß dieser Evangelist es eben für diese Stelle selbst verfaßt hätte: würde diese Annahme nicht für Matthäus wie für Lucas durch einen in dem Inhalt der Geschlechtsregister liegenden Grund unmöglich gemacht. Beide Evangelisten nämlich schließen in ihren Geburtsgeschichten den Joseph von jedem Antheil an der Erzeugung Jesu aus, während ihre Geschlechtsregister eben durch Joseph die Herkunft Jesu von David ableiten. Beide bezeichnen zwar auch in den Geschlechtsregistern den Joseph nur als den vermeintlichen Vater Jesu oder als den Mann der Maria, seiner Mutter; aber diese sind augenscheinlich Einschiebsel und Abänderungen, die sie machen, um die Geschlechtsregister mit ihren Geburtsgeschichten in Einklang zu setzen. Wer, um Jesum als Davidssohn, d. h. als Messias, zu erweisen, ein Geschlechtsregister anlegte, das den Joseph als Abkömmling Davids darstellte, der muß nothwendig diesen Joseph für den wirklichen Vater Jesu gehalten haben. Die beiden Genealogien Jesu im ersten und dritten Evangelium sind Denkmale einer Zeit und eines Kreises, wo Jesus noch für einen natürlich erzeugten Menschen galt; wer ihn ohne männliches Zuthun durch göttliche Thätigkeit in Maria in's Dasein gerufen dachte, dem blieb, wenn er ihn gleichwohl noch als Davidssohn erweisen wollte, nichts übrig, als sich an seine Mutter zu halten und sie aus Davids Geschlecht abzuleiten. Unsere Evangelisten legen nun aber Stammbäume Josephs vor, die sie nicht verloren gehen lassen wollten, und doch so, wie sie waren, mit der Aufführung Jesu als

wirklichen Sohns von Joseph, nicht brauchen konnten; daher schnitten sie mittelst jener Beisätze den natürlichen Zusammenhang zwischen Jesus und Joseph durch, ohne zu beachten, daß sie damit den Lebensnerv und die Beweiskraft dieser Geschlechtsregister durchschnitten hatten.

54.

Betrachtet man so die beiden Geschlechtsregister von dem natürlichen Gesichtspunkt aus, so erklären sie sich mit allen ihren Abweichungen von einander, von der Geschichte und vom Verfolg der evangelischen Erzählung selber so leicht und einfach, daß man kaum begreift, wie von einem andern Gesichtspunkt aus so verzweifelte Schwierigkeiten darin gefunden werden können, und zum Voraus den Gesichtspunkt nicht für den richtigen halten kann, von welchem aus sich diese Schwierigkeiten ergeben. Sie ergeben sich aber bei der Voraussetzung, daß wir sowohl in diesen Stammbäumen, und zwar in beiden, ächte geschichtsmäßige Urkunden, als weiterhin in der Geburtsgeschichte Jesu einen Bericht von geschichtlichem Werthe haben.

Bei dieser Voraussetzung will für's Erste erklärt sein, wie Matthäus, oder wer der Verfasser des von ihm mitgetheilten Stammbaumes ist, dazu kam, aus demselben vier bekannte jüdische Könige wegzulassen und die geradezu falsche Behauptung aufzustellen, daß von David bis zum babylonischen Exil nur vierzehn Geschlechter aufeinander gefolgt seien? An ein Versehen ist nicht nur bei einem inspirirten Schriftsteller nicht zu denken, sondern auch ein sich selbst überlassener konnte höchstens etwa Jojakim und Jojachin für Einen nehmen, daß er aber außerdem noch drei Könige, also gerade so viele ausließ, als nöthig war, um sein zweites Vierzehn herauszubringen, das kann kein Zufall, sondern muß Absicht gewesen sein. Wir sagen nun: die Absicht war eben, nicht mehr als vierzehn Glieder zu bekommen; finden aber in der Art, wie der Verfasser dabei zu Werke ging, eine unhistorische Willkür. Die neukirchlichen Theologen umgekehrt finden darin, wie schon ehedem manche Kirchenväter, etwas tief Bedeutungsvolles. Nämlich in der Weglassung der drei Könige zwischen Joram und Usia eine Einschärfung des göttlichen Verbots der Abgötterei 2 Mos. 20, 5. Joram, sagen sie [1]), hatte die Athalja, die abgöttische Tochter Ahab's und der Jesabel, zur Gemahlin, deren Nachkommen der theokratischen Thronfolge unwürdig waren, und darum aus dem Geschlechtsregister Christi weggelassen wurden. Allein da alle folgenden Könige und Vorväter Jesu Nachkommen dieses Ehepaars waren,

1) Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, S. 55. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangelischen Geschichte, S. 192 der zweiten Auflage.

so hätte unter solcher Voraussetzung an dieser Stelle das Geschlechtsregister geradezu abgebrochen werden müssen. Nein! sagt der Theologe, nur bis in's dritte und vierte Geschlecht droht Jehova in jener Gesetzesstelle das Vergehen der Abgöttischen zu ahnden; also war nur für Sohn, Enkel und Urenkel jenes Paares, accurat wie wir es bei Matthäus finden, das Recht, in dem Stammbaum Jesu zu figuriren, verwirkt. Man sieht, die Tollheit hat hier Methode; daher wären Vernunftgründe bei ihr übel angebracht.

Zu erklären ist nun aber, wenn man die Stammbäume als geschichtliche Urkunden nimmt, für's Zweite vor Allem ihre Abweichung von einander. Wie kann Joseph zugleich ein Sohn von Jakob und von Eli gewesen sein, wie zugleich durch Salomo und die Könige, und wieder durch Nathan und eine nichtkönigliche Linie von David abgestammt haben? Die Antwort scheint zunächst nicht so schwer. Hätten wir Stammbäume von dem jüngern Scipio Africanus, so könnte auch einer die Reihe der Scipionen, der andere die der Aemilier geben, und dennoch beide historisch sein, indem der Urheber des einen Stammbaums sich an den natürlichen, der andere an den Adoptivvater des Mannes gehalten hätte. So faßte schon der Kirchenvater Augustinus [1]) den Jakob des Matthäus als den natürlichen, den Eli des Lucas als den Adoptivvater Jesu. Und da zur Verhütung des Aussterbens der Geschlechter im mosaischen Gesetze vorgeschrieben war, daß nach dem kinderlosen Ableben eines Ehemannes dessen Bruder, wofern einer vorhanden war, die Wittwe ehlichen, und der erste von ihm mit derselben erzeugte Sohn auf den Namen des verstorbenen Bruders in die Geschlechtsregister eingetragen werden sollte (5 Mos. 25, 5 fg.), so hat schon vor Augustin der christliche Gelehrte Julius Africanus [2]) die Abweichung der Genealogien durch die Voraussetzung zu erklären geglaubt, erst sei Josephs Mutter mit Eli verheirathet gewesen, von dem sie keinen Sohn gehabt, nach dessen Tode habe dann sein Bruder Jakob sie geehlicht und auf seinen Namen den Joseph mit ihr erzeugt, und nun sage sowohl Matthäus mit Recht, Jakob habe den Joseph gezeugt, sofern er sein natürlicher Vater gewesen, als Lucas den Joseph Eli's Sohn nenne, auf dessen Namen er nach dem Gesetz eingetragen war.

Doch wenn Jakob und Eli rechte Brüder waren, so hatten sie beide denselben Vater, und es müßten gleich über ihnen die beiden Stammbäume zusammenlaufen, was sie doch keineswegs thun. Deßwegen nahm Africanus an, Jakob und Eli seien nur von Seiten der Mutter Brüder gewesen, die nacheinander zwei Männer gehabt, deren einer der salomonischen, der andere der nathanischen Linie des davidischen Geschlechts angehört, und wovon der

1) De consensu Evangelistarum, II, 3.

2) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, I, 7, und ihm später beifallend Augustin in den Retractationen, II, 7.

eine den Jakob, der andere den Eli mit ihr erzeugt habe. Das wäre nun zwar künstlich, aber doch insoweit gut, als es nicht unmöglich ist; wenn es nur damit gethan wäre. Allein ganz wie hier Joseph, so hat weiter oben Serubabels Vater Salathiel, in welchen beiden Namen beide Stammbäume unter lauter Abweichungen unglücklicherweise zusammentreffen, in beiden zwei verschiedene Väter und Abstammungslinien, bei Matthäus den Jechonja aus der königlichen, bei Lucas den Neri aus der andern Linie, und es bedarf nun abermals derselben doppelten Voraussetzung, sowohl daß Jechonja und Neri Brüder und der eine der natürliche, der andere nach dem Leviratsgesetz der gesetzliche Vater des Salathiel, als daß beide nur mutterhalb Brüder, mithin ihre beiden Väter nacheinander mit derselben Frau verheirathet gewesen, daß überdieß, gerade wie vorhin, der eine Genealogist sich an den gesetzlichen, der andere gegen die mosaische Vorschrift an den natürlichen Vater gehalten hätte. Das ist doch auch manchen Theologen zu viel, weßwegen sie entweder das einfache Adoptionsverhältniß vorziehen [1]), oder den Salathiel und Serubabel bei Lucas für andere als die bei Matthäus erklären, oder, und dieß ist jetzt die beliebteste Auskunft, den einen Stammbaum als den der Maria betrachten.

Man muß begierig sein, bei welchem von beiden Stammbäumen diese letztere Auffassung Platz greifen soll, da in dem einen Maria gar nicht, in dem andern nur als Gattin des Davidsabkömmlings Joseph genannt ist. Und doch ist gerade in dem letztern, der sie wenigstens nennt, die Beziehung des Geschlechtsregisters auf sie durch den Ausdruck: „Jakob zeugte Joseph, den Mann der Maria", so bestimmt ausgeschlossen, daß man sich eher noch getraut, diejenige Genealogie, in der ihr Name ganz fehlt, d. h. die des Lucas, als die ihrige zu betrachten. [2]) Da soll nun, wenn es heißt (V. 23 fg.): Jesus war, wie man meinte, ein Sohn Josephs, des (Sohnes) von Eli, des (Sohnes) von Matthat u. s. f., das Wort Sohn in der ersten, dritten und allen folgenden Stellen einen wirklichen Sohn, und nur allein in der zweiten Stelle, zwischen Joseph und Eli, einen Schwiegersohn bedeuten [3]); oder erklärt man: Jesus war vermeintlich ein Sohn von Joseph, (weiterhin ein Sohn, d. h. durch Maria ein Enkel) von Eli, (noch weiter hinauf ein Sohn, d. h. Urenkel) von Matthat u. s. f. [4]); zwei Erklärungsarten, zwischen denen die Wahl schwanken könnte, wenn es sich darum handelte, der unnatürlichsten den Preis zu ertheilen. Uebrigens schreiben zwar verschiedene Kirchenväter

1) Wie Schmid, Biblische Theologie, I, 45.

2) So Krafft, Chronologie und Harmonie der Evangelien, S. 56 fg. Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, S. 195.

3) Paulus, im Comm. z. d. St.

4) Krafft, a. a. O., S. 58.

und apokryphiſche Evangelien auch der Maria davidiſche Abkunft zu[1]), gerade das Lucas-Evangelium aber nicht, ſonſt würde es bei Gelegenheit der Schatzung (2, 4) nicht ſagen, auch Joſeph ſei gegangen, ſich mit Maria einſchreiben zu laſſen, weil er aus dem Geſchlechte Davids geweſen, ſondern, weil ſie beide.

Zu erklären iſt nun aber für's Dritte, wenn ſowohl die Geſchlechtsregiſter als die ſpäter zu erörternde Geburtsgeſchichte hiſtoriſch gefaßt werden, wenn alſo Joſeph zwar ein Abkömmling Davids, aber nicht Jeſu Vater geweſen iſt, was dann die Stammbäume für Jeſum beweiſen ſollen? Sie ſollen, antwortet man, oder es ſoll wenigſtens der Stammbaum bei Matthäus, wenn man den bei Lucas der Maria zueignet, nicht die natürliche Abſtammung Jeſu, ſondern die Vererbung des theokratiſchen Rechts auf die Meſſiaswürde von David auf ihn durch den Mann ſeiner Mutter nachweiſen, es ſoll kein genealogiſcher, ſondern ein juridiſcher Stammbaum ſein.[2]) Aber beides iſt in der jüdiſchen und urchriſtlichen Vorſtellung (Röm. 1, 3. Joh. 7, 42), wie offenbar auch in der urſprünglichen Anlage unſerer Stammbäume, ungetrennt geweſen; das meſſianiſche Anrecht wurde als ein mit dem davidiſchen Blute vererbtes betrachtet, und erſt eine veränderte Anſicht von der Perſon Jeſu, auf deren Boden die Stammbäume nicht mehr, oder doch nicht mehr als Stammbäume Joſephs, ſondern nur etwa als ſolche der Maria hätten entſtehen können, veranlaßte die Evangeliſten, welche die geſchätzten alten Documente nicht verlieren wollten, ſie durch den oben erwähnten Schnitt freilich für das neue Dogma unſchädlich, aber zugleich für ſich ſelbſt ſinnlos zu machen.

II. Jeſus, als der Meſſias, iſt geboren in Davids Stadt.

55.

Aus Bethlehem ſollte nach dem Spruche des Propheten (Micha 5, 1) der erſehnte Hirt des Volks Gottes, d. h. der Meſſias, kommen; das verſtand man von Geborenwerden in Bethlehem (Matth. 2, 4 fg.), und ſo durfte es nicht fehlen, wenn Jeſus der Meſſias war, mußte er in dieſer Davidsſtadt geboren ſein (Joh. 7, 42).

Ganz ſo leicht einzuleiten, wie die Abkunft Jeſu von David, war dieß nicht. Von Jeſu Eltern wußte man zwar nicht, daß ſie von David ſtammten,

1) Protevang. Jacobi, c. 1. 2. 10. Evang. de nativ. Mariae 1. 13. Justin. Dial. cum Tryph. 23. 43. 100.

2) Ebrard, a. a. O., S. 191.

aber es wußte auch Niemand das Gegentheil, und so konnte man über diesen Punkt getrost behaupten was man wollte. Mit dem Heimathort Jesu, dem Wohnort seiner Eltern, stand es anders: da wußte im Gegentheil Jedermann, daß es, so weit man zurückdenken konnte, Nazaret, nicht Bethlehem gewesen war. Da jedoch Heimathort und Geburtsort nicht nothwendig zusammenfallen, so konnte die Weissagung darum doch ihr Recht behaupten: Jesus konnte ja möglicherweise auf der Reise geboren sein, oder konnten seine Eltern in seiner frühen Kindheit ihren Wohnsitz verändert haben. Im ersten Falle wohnten sie von jeher in Nazaret und hatten nur einmal aus einer zufälligen Veranlassung sich vorübergehend in Bethlehem aufgehalten; im andern Falle war ihr Wohnort ursprünglich Bethlehem gewesen, sie aber in der Folge veranlaßt worden, dieses mit Nazaret zu vertauschen. Da hatten also die Erzähler die Wahl, auf welche Art sie die Sache darstellen wollten, und auch was den einen bewegen mochte, sich für die eine, den andern, sich für die andere Darstellungsweise zu entscheiden, läßt sich noch erkennen. Je mehr jüdisch-dogmatisch einer dachte, desto mehr fiel bei ihm die Weissagung mit ihrem Bethlehem in's Gewicht; je hellenistisch-pragmatischer, desto mehr das geschichtlich bekannte Verhältniß zu Nazaret. Jenem erschien sonach Bethlehem nicht allein als Geburtsort Jesu, sondern zugleich als die unvordenkliche Heimath seiner Eltern; diesem Nazaret als die Stadt, in der Jesus nicht blos erzogen war, sondern auch geboren worden wäre, hätte er nicht der Weissagung zulieb anderswo geboren werden müssen. Daß Ersteres der Fall des Matthäus, Letzteres der des Lucas ist, erkennt man von selbst.

Matthäus fängt an, von den Eltern Jesu, der Schwangerschaft seiner Mutter, den Zweifeln Josephs und ihrer Beschwichtigung durch den Traumengel zu reden (1, 18 — 25), ohne zu sagen, wo das alles vorgegangen. Indem er aber sofort ohne weitere Vorbemerkung Jesum in Bethlehem geboren werden läßt (2, 1), so muß man annehmen, daß auch das vorher Erzählte daselbst vorgefallen, mithin Jesu Eltern dort zu Hause gewesen seien, der Evangelist aber Bethlehem erst da nenne, wo es für seinen dogmatischen Zweck wichtig war, nämlich bei der Geburt Jesu, der nicht hätte der Messias sein können, wenn er nicht in der Davidsstadt geboren gewesen wäre. Hier erhalten die Eltern Jesu alsdann den Besuch der Weisen aus Morgenland, und hätten nicht daran gedacht, den Ort zu verlassen, wären sie nicht vor dem drohenden Kindermorde durch den Traumengel zur Flucht nach Aegypten angewiesen worden (2, 14); ja selbst von da waren sie nach dem Tode des Kinderwürgers drauf und dran, wieder nach Bethlehem zurückzukehren, hätte ihnen nicht sein Nachfolger in Judäa, der nicht viel bessere Archelaus, Bedenken gemacht, und nun der redliche Traumengel sie veranlaßt, in dem galiläischen Nazaret sich anzusiedeln (2, 22 fg.). Hier sieht jeder, der sehen will: der Evangelist nimmt den Aufenthalt der Eltern Jesu in Bethlehem als etwas Gegebenes, er läßt sie von jeher dort sein, und braucht

daher keinerlei Anstalt, sie erst zum Behuf der Geburt Jesu dahin zu führen; seine Aufgabe ist umgekehrt, sie, nachdem diese erfolgt ist, wieder von da wegzubringen, und zu erklären, wie es kam, daß sie später mit Jesu in Nazaret anzutreffen sind.

Lucas hingegen gibt, sobald er von Jesu Eltern zu reden anfängt, Nazaret als ihren Wohnort an. Hier läßt er den Engel Gabriel der Maria ihre wunderbare Schwangerschaft ankündigen (1, 26 fg.); hier hat man sich Maria's Hauswesen zu denken, worein sie nach dem Besuch bei Elisabet heimkehrt (1, 56); hieher kehren nach dem Zwischenaufenthalt in Bethlehem Jesu Eltern mit dem Kinde zurück, bei welcher Gelegenheit Nazaret ausdrücklich als ihre Stadt, d. h. ihr Wohnort bezeichnet wird (2, 39). Hier ist also gerade umgekehrt nicht wie bei Matthäus das Daheimsein der Eltern Jesu in Bethlehem, sondern in Nazaret das Gegebene; alle Sorge des Erzählers muß dahin gerichtet sein, wie er sie zur rechten Zeit nach Bethlehem bringt; während ihre Rückkehr von da nach Nazaret, da dieses ihre Heimath ist, sich von selbst ergibt.

Versetzen wir uns noch bestimmter in die Stellung des dritten Evangelisten dieser Aufgabe gegenüber. Was ihm vorlag, war einerseits Jesus als der Nazaretaner, wie er in der geschichtlichen Ueberlieferung lebte, andererseits Jesus als Messias, der folglich vermöge dogmatischer Voraussetzung in Bethlehem geboren sein mußte. Ob er die Erzählung des Matthäus von der Geburt und Kindheit Jesu kannte, wissen wir nicht; aber wenn auch, so konnte er urtheilen, dieser sein älterer College habe sich die Sache zu leicht gemacht. Wie kamen Jesu Eltern nach Bethlehem? so stellte er sich die Aufgabe; und da mußte ihm die Antwort des Matthäus, daß sie von jeher dort gewesen, als eine Voraussetzung dessen, was erst abzuleiten war, erscheinen. Daß sie nach Bethlehem kamen, das konnte er, da er mit Engelerscheinungen nicht sparsamer ist als Matthäus, möglicherweise durch eine solche Erscheinung einleiten, die den Joseph geradezu angewiesen hätte, mit seiner Verlobten nach Bethlehem zu reisen, um die Weissagung des Micha in Erfüllung zu bringen. Doch war dieß immerhin ein wenig mit der Thüre in's Haus gefallen, also nur im Nothfall in Anwendung zu bringen. Auch war ein Engel bereits bei der Verkündigung Jesu und seines Vorläufers gebraucht, und Engel sollten nachher, bei seiner Geburt, wieder verwendet werden; so schien es ihm, jene Ortsveränderung aus natürlichen Ursachen, aus den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit, zu erklären, wodurch ja die auch hierin wirksame höhere Fügung nicht ausgeschlossen wurde.

Zumal dadurch dem Verfasser Gelegenheit wurde, zu zeigen, daß er mancherlei wisse, was andere Evangelienschreiber nicht wußten, daß er in Geschichte und Alterthümern, nicht blos jüdischen, sondern auch römischen, kein Fremdling sei. Daß er dergleichen Notizen anzubringen liebt, sehen wir außer der Erzählung, von der es sich hier handelt, aus der Art, wie er den

Auftritt des Täufers chronologisch zu bestimmen sucht (3, 1), und aus den historischen Ausführungen in der Rede des Gamaliel in der Apostelgeschichte (5, 36 fg.). Freilich aus eben diesen Proben der Geschichtskenntnisse unseres Evangelisten sehen wir zugleich, daß dieselben nicht gerade sehr genau waren. In der erstern Stelle läßt er dreißig Jahre nach Christi Geburt einen Lysanias regieren, der ohne Zweifel schon dreißig Jahre vor Christi Geburt umgebracht war [1]); in der andern Stelle läßt er ein Mitglied des hohen Raths in Jerusalem von einem Aufstand als einem Ereigniß der Vergangenheit reden, der erst etwa zehn Jahre nach der Zeit dieser Rede ausbrach, und einen andern Aufruhr als nach jenem vorgefallen darstellen, der etlich und dreißig Jahre früher fällt. „Vor diesen Tagen", sagt nämlich Gamaliel noch unter Tiberius, „stand Theudas auf"; dessen Aufstand er sofort übereinstimmend mit Josephus [2]) beschreibt, von dem wir aber wissen, daß derselbe unter der Statthalterschaft des Cuspius Fadus vorfiel, den Claudius nach Judäa geschickt hatte. „Nach diesem", fährt Gamaliel fort, „stand Judas der Galiläer auf in den Tagen der Schatzung"; das war aber die bekannte quirinische nach der Absetzung des Archelaus durch Augustus. Nun sind freilich die Theologen gegen ihre Schriftsteller so gefällig, wie die Zeiger beim Scheibenschießen gegen hohe Herrn: diese mögen fehlgeschossen haben, so weit sie wollen, sie haben doch in's Schwarze getroffen. So hat man hier einen spätern Lysanias und einen frühern Theudas aus dem Nichts geschaffen, um die Geschichtskenntnisse des Lucas oder gar des heiligen Geistes bei Ehren zu erhalten; aber wenn ein Autor die dreimal (denn daß an der Stelle, wo wir stehen, ein gleicher Fall obwaltet, werden wir alsbald finden), ich sage, wenn ein Autor die dreimal, wo er sich mit historischer Gelehrsamkeit befaßt, sich jedesmal dergestalt verredet, daß seine Ausleger alle Hände voll zu thun haben, die Sache noch so leidlich in's Geleise zu bringen, so steht bei ihm in diesem Stück nicht Alles wie es sollte.

Doch wie dem sei, der Verfasser wußte jedenfalls mancherlei aus der Geschichte, er wußte namentlich von der Schatzung oder dem römischen Census, dessen Durchführung ehedem unter den Juden so viel böses Blut gemacht und den Aufstand des Galiläers Judas veranlaßt hatte. Wenn er sich nun an der Aufgabe zerarbeitete, die in Nazaret wohnenden Eltern Jesu zum Behufe von dessen Geburt nach Bethlehem zu bringen, war es ein Wunder, daß ihm dabei jene Schatzung einfiel? Da sie so Manches veranlaßt hatte, konnte sie denn nicht auch die Eltern Jesu zu jener ihm so wünschenswerthen Reise veranlaßt haben? Reisen zu veranlassen, hatten ja die Schatzungen oder Aufzeichnungen auch sonst auf sich; chronologisch aber

1) Das Nähere hierüber siehe in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, S. 341 fg. der vierten Auflage, worauf ich überhaupt in diesem Abschnitt verweise.
2) Jüdische Alterthümer, 20, 5, 1.

konnte jene Schatzung ſich um ſo eher dazu zu eignen ſcheinen, je weniger der Evangeliſt über die Zeit derſelben im Klaren war. Wenn er ſie in der Stelle der Apoſtelgeſchichte auf ein etlich und dreißig Jahre ſpäteres Ereigniß folgen läßt, ſo hat er ſich in Bezug auf das eine oder das andere, wahrſcheinlich aber auf beide, in der Zeit geirrt. Zwar wußte er in Betreff dieſer Schatzung noch verſchiedene Punkte mehr, als er in der Stelle der Apoſtelgeſchichte zum Beſten gibt. Er wußte (2, 1 fg.), was von der Geſchichte beſtätigt wird, daß es die erſte römiſche Schatzung im Judenlande war: eben darum hatte ſich die Empörung des Judas an ſie geknüpft. Er wußte ferner, daß ſie durch Quirinus als Präſes von Syrien vorgenommen worden war, wie auch Joſephus berichtet. Er weiß endlich, daß dieß geſchehen ſei vermöge eines von dem Kaiſer Auguſtus erlaſſenen Befehls, daß die ganze bewohnte Welt, d. h. das ganze Römerreich, eingeſchätzt werden ſolle.

In dieſem letztern Punkte weiß er allerdings mehr als die Geſchichte; denn kein älterer der Zeit des Auguſtus nahe ſtehender Schriftſteller erwähnt eines allgemeinen Reichscenſus, den dieſer Herrſcher angeordnet hätte, ſondern ſowohl Sueton als Dio Caſſius und ebenſo das Ancyraniſche Monument wiſſen nur von mehrmaliger Verzeichnung und Einſchätzung des Volks, d. h. der römiſchen Bürger, und erſt viel ſpätere Quellen, vom Ende des fünften chriſtlichen Jahrhunderts und abwärts, reden zum Theil mit Worten, die ihre Abhängigkeit von der Stelle des Lucas deutlich verrathen, von einer Vermeſſung und Aufzeichnung des ganzen Reichs. Indeſſen, möchte immerhin hier der Evangeliſt den Mund etwas zu voll genommen haben, ſei es in der Meinung, für den römiſchen Weltherrſcher zieme ſich nur ein ſolches Weltdecret, oder, was die Eltern des Weltheilandes nach Bethlehem rief, müſſe etwas geweſen ſein, das die ganze Welt in Bewegung ſetzte [1]): wenn es nur mit dem Cenſus in Judäa um jene Zeit ſeine Richtigkeit hat. Dieſe hat es nun wirklich inſoweit, daß, wie ſchon erwähnt, nachdem Archelaus der Ethnarchie über Judäa und Samarien entſetzt und

1) Spricht ja noch neueſtens ein chriſtlicher Juriſt (Huſchke, Ueber den zur Zeit der Geburt Chriſti gehaltenen Cenſus, 1840, S. 36) von der „innern geſchichtlichen Nothwendigkeit" nicht nur der Einführung des Reichscenſus unter Auguſtus, ſondern auch des Zuſammentreffens der Geburt Chriſti mit demſelben, ſofern eben in dem Zeitpunkt, als mit dem Reichscenſus Auguſtus als „neuer irdiſcher Adam" eingeſetzt war, „der Heiland der Welt als der zweite himmliſche Adam geboren werden mußte. Soll es uns", ſetzt der glaubensſichere Mann hinzu, „da noch Sorgen machen, daß, wie man uns einwandte, in keiner andern gleichzeitigen oder doch ſonſt des vollen Vertrauens würdigen Geſchichtsquelle dieſer allgemeine Cenſus erwähnt wird?" Gewiß nicht, vollends wenn man denſelben mit dem hellſehenden Juriſten in den Lücken des Dio Caſſius und den Riſſen des Ancyraniſchen Monuments zu leſen verſteht!

ſein Land der Provinz Syrien einverleibt war, auf kaiſerliche Anordnung Quirinus als Präſes dieſer Provinz die erforderliche Verzeichnung der Bewohner und ihres Vermögens zum Zwecke der Beſteuerung vornehmen ließ.[1] Damals war aber Jeſus nach unſerer chriſtlichen Zeitrechnung bereits ein Knabe von ſechs bis ſieben Jahren, und nach Matthäus (2, 1) und wahrſcheinlich auch nach Lucas (1, 5. 26) müßte er, als unter Herodes dem Großen geboren, ſogar noch ein paar Jahre älter geweſen ſein; dieſe quiriniſche Schatzung alſo kam jedenfalls zu ſpät, um ſeine Mutter zum Behuf ſeiner Geburt nach Bethlehem zu führen.

Aber könnte denn nicht auch zehn Jahre früher ſchon etwas wie ein Cenſus in Judäa vorgenommen worden ſein und die gleiche Wirkung gehabt haben? Möglich; nur wollen wir erſt Vormerkung davon nehmen, daß hienach Lucas bereits für's Erſte einen Provinzialcenſus mit einem Welt-, d. h. Reichscenſus, und für's Zweite einen frühern Cenſus mit einem ſpätern verwechſelt hätte. Davon wäre das Letztere nicht blos ein Verſtoß in Betreff der Zeit, ſondern jener frühere Cenſus könnte auch nicht, wie Lucas angibt, von Quirinus als Präſes von Syrien vorgenommen worden ſein, da Quirinus erſt mehrere Jahre nach Herodes' Tode die Statthalterſchaft von Syrien übernahm. Ferner ſagt nun aber von einem ſolchen Cenſus der über dieſe Zeit ſehr ausführliche Joſephus kein Wort, und die römiſche Sitte brachte einen ſolchen erſt dann mit ſich, wenn ein Land ſeinen einheimiſchen Herrſchern ganz abgenommen und unmittelbar unter römiſche Verwaltung geſtellt war; insbeſondere aber der quiriniſche Cenſus nach der Abſetzung des Archelaus ſcheint durch die Bewegung, die er im Volke hervorrief, ſich als ein ſolcher zu kennzeichnen, vor dem kein anderer von römiſcher Seite über die Juden ergangen war. Doch geſetzt auch, es wäre aus irgend einem Grunde — dergleichen man in einer Stelle des Joſephus[2] finden will — ausnahmsweiſe — wie man eine ähnliche Ausnahme in einer Notiz bei Tacitus[3] nachweiſen zu können meint — noch vor der Verwandlung Judäa's in eine römiſche Provinz ein römiſcher Cenſus daſelbſt vorgenommen worden, ſo müßte es dabei doch zugegangen ſein, wie es nach römiſchem Brauche in ſolchem Falle zuzugehen pflegte, und vermöge des Zwecks, den man dabei hatte, zugehen mußte. Nach Lucas (2, 3 fg.) nun reiſte auf den kaiſerlichen Befehl hin ein Jeder in ſeine eigene Stadt, d. h. wie es hernach in Bezug auf den Joſeph erläutert wird, in den Ort, woher ſein Geſchlecht urſprünglich ſtammte, Joſeph alſo nach Bethlehem, weil dort vor tauſend Jahren der Ahnherr ſeines Geſchlechts, David, geboren war. Das war der gemeinen Annahme zufolge die Sitte bei jüdiſchen Volksaufzeichnungen, da das jüdiſche

1) S. Joſephus, Jüdiſche Alterthümer, 17, 13, 5. 18, 1, 1.
2) Jüdiſche Alterthümer, 16, 9, 3.
3) Annal. VI, 41.

Staatswesen, wenigstens in älterer Zeit, auf der Familien- und Stammverfassung beruhte; die Römer dagegen hatten, bei dem durchaus statistisch-finanziellen Zwecke, dem ihr Census in den Provinzen diente, diese Rücksicht nicht, sondern den glaubwürdigsten Nachrichten zufolge [1]) wurden die Landleute in die Bezirkshauptstädte und übrigens jeder in den Ort citirt, wo sein wirklicher oder Adoptivvater Bürger gewesen war. Daß nun die damals etwa noch übrigen Abkömmlinge Davids (vorausgesetzt auch, daß Joseph ein solcher gewesen), nach all den Umwälzungen der tausendjährigen Zwischenzeit, auch wenn sie in einer entfernten Landschaft angesiedelt waren, noch immer in Bethlehem bürgerlich gewesen, hat nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit; und sagt man auch, die Römer haben sich bei ihren auswärtigen Schatzungen an die Gebräuche der unterworfenen Länder angeschlossen, so werden sie das doch nur so weit gethan haben, als es ihren Zwecken nicht allzusehr zuwiderlief: was doch offenbar der Fall gewesen wäre, wenn sie einen Mann zur Angabe seines Namens, seiner Familie und seines Vermögens aus dem fernen Galiläa nach Bethlehem gesprengt hätten, wo man seine Angaben gerade am wenigsten controliren konnte.

Doch Lucas läßt den Joseph nicht allein nach Bethlehem reisen, sondern seine Verlobte, Maria, mitnehmen, um sich mit ihr einschreiben zu lassen (V. 5). Dieses Mitreisen der Maria war nun aber sowohl nach römischer als jüdischer Sitte überflüssig. Daß bei jüdischen Aufzeichnungen es sich niemals um die Weiber handelte, ist aus dem Alten Testament bekannt; aber auch weder die römischen Bürger hatten beim Census nach dem Gesetze des Servius Tullius ihre Weiber und Kinder persönlich mitzubringen, sondern nur anzugeben, noch ist für die Provinzialen die Nothwendigkeit persönlichen Gestellens der Weiber nach römischem Rechte zu erweisen.[2]) Reiste also Maria mit nach Bethlehem, so muß es ihr oder Joseph's freier Wille gewesen sein; ja die ganze Reise beider erscheint als eine freiwillige, nachdem Alles dahingefallen ist, was sie nach Lucas dazu genöthigt haben soll. Der quirinische Census kann es nicht gewesen sein, denn der fand erst zehn Jahre später statt; ein um so viel früherer auch nicht, denn von einem solchen ist nichts bekannt und er widerspricht den Verhältnissen; überhaupt kein römischer Census, denn der hätte einen Galiläer nicht nach Bethlehem gerufen; aber ebensowenig eine jüdische Verzeichnung, denn bei der hätte Maria, wie übrigens auch bei einer römischen, zu Hause bleiben können.

Es hatten also zwar die Eltern Jesu keinen ersichtlichen Grund, gerade

1) Belege findet man in Paulus, Exegetisches Handbuch z. d. St. des Lucas und bei Huschke, a. a. O., S 116 fg.

2) Auch nicht aus Lactant. de mort. persecutor. 23, worauf Huschke sich beruft, indeß selbst gesteht, daß dieser Fall nicht nur um 300 Jahre jünger, sondern auch ein Beispiel außerordentlicher Härte ist.

damals in der für die Schwangere ungelegensten Zeit jene Reise zu machen; aber um so mehr Grund hatte der Evangelist, sie dieselbe machen zu lassen, und für ihn war gerade jener ungelegene Zeitpunkt der einzig gelegene, um seinen Jesus in der Davidsstadt geboren werden, und damit ein wichtiges Messiasmerkmal an ihm zutreffen zu lassen.

III. Jesus als der Messias ist gleich David durch einen prophetischen Mann zu seinem Amte eingeweiht.

56.

Um in allen Stücken den andern größern David vorzustellen, mußte der Messias nicht blos aus Davids Geschlechte stammen und in Davids Stadt geboren sein, sondern es mußte ihm auch, wie dem David, ein prophetischer Mann in göttlichem Auftrage die Weihe zu seinem königlichen Amte ertheilt haben. Bei David versah dieses Geschäft Samuel, und es bestand in einer Salbung mit Oel, dergleichen der Seher schon vorher mit dem ersten Könige, Saul, vorgenommen hatte. Der göttliche Befehl aber bestand in Bezug auf David in der Sendung des Samuel nach Bethlehem zu Isai, wo Gott ihm versprochen hatte, denjenigen von des Mannes Söhnen zu zeigen, den er erwählt habe (1 Sam. 16, 1 fg.); den Saul umgekehrt hatte Gott zu Samuel gesandt und diesem bei seinem Eintritt gesagt, das sei der Mann, den er salben solle (1 Sam. 9, 15 fg.).

Nun war aber dieses davidische Vorbild für die Einweihung des Messias in der nachexilischen Zeit durch eine andere Vorstellung gekreuzt worden. Dem entarteten Volke stand ein schrecklicher, von Jehova abzuhaltender Gerichtstag bevor; doch ehe dieser anbräche, verhieß der Prophet Maleachi (3, 23 fg.), werde Jehova noch einen letzten Versuch zur Besserung und Rettung seines Volkes machen, durch die Sendung des Propheten Elia, der mittelst seiner gewaltigen Predigt die Gemüther so viel möglich zum Empfang des richtenden Gottes zubereiten werde (Luc. 1, 17). Das war der Bote, der dem Herrn den Weg bereiten sollte (Mal. 3, 1), und auch die Stimme bezog man hieher, die schon der zweite Jesaias (40, 3) am Ende des Exils rufen hörte, in der Wüste dem Gott Israels eine Straße zu ebnen. Auf die Zeit dieses wiederkehrenden Elias, dieses Wiederherstellers alles Entarteten und Verkehrten, wartete der fromme Israelit mit Sehnsucht und pries diejenigen glücklich, die sie erleben würden (Sirach 48, 11 fg.); und da man als denjenigen, auf dessen Ankunft er vorbereiten sollte, statt Jehova's weiterhin den Messias betrachtete, so wurde Elias als Vorläufer des Messias erwartet (Matth. 17, 11). Er sollte aber in Bezug auf diesen zugleich die Rolle,

die Samuel bei David gehabt hatte, übernehmen, ihn salben, und ihn dadurch, wie einst Samuel den David, in seiner hohen Bestimmung sowohl ihm selbst als Andern bekannt machen.[1])

Daß nun Jesus von dem in's Leben zurückgekehrten Elias gesalbt worden wäre, davon wußte kein Mensch, und es zu behaupten war mißlich; wollte man daher dieses Messiasmerkmal nicht verlieren, so galt es, unter den wirklichen Personen, mit denen Jesus in Berührung gekommen war, eine ausfindig zu machen, die einige Aehnlichkeit mit Elias hat und etwas mit Jesu vorgenommen hatte, das sich zur Noth als eine Salbung betrachten ließ. Eine solche Aehnlichkeit hat der kurz vor Jesu volksthümlich gewordene Täufer Johannes. Er war in der jüdischen Wüste aufgetreten, also war er die jesajanische Stimme in der Wüste; er mahnte zur Buße, weil das Himmelreich nahe sei, also war er der Wegbereiter für den Herrn; er war ein rauher Asket, also auch in dieser Hinsicht den Thisbiten zu vergleichen. Gesalbt hatte er Jesum nicht, aber getauft; das ließ sich wohl auch als Salbung nehmen, sofern man als den Zweck der Ceremonie bei Jesu nicht wie bei allen Andern die Verpflichtung zur Sinnesänderung, sondern die Einweihung zu seinem messianischen Amte und die Ausrüstung für dasselbe betrachtete.[2])

Den Täufer, den sein Beruf an den Jordan band, konnte man nicht, wie einst den Samuel als es sich um die Salbung Davids handelte, zu Jesu in's Haus schicken, sondern dieser mußte, wie es auch ohne Zweifel wirklich geschehen war, zu dem Täufer an den Jordan kommen. Die Taufe an Jesu vorzunehmen (Matth. 3, 13—17. Marc. 1, 9—11. Luc. 3, 21 fg. Joh. 1, 32—34), dazu brauchte Johannes nicht, wie einst Samuel zur Salbung, eine besondere göttliche Aufforderung, da er sie mit Allen ohne Unterschied vornahm; aber für Jesum mußte an ihr eine besondere Bedeutung hervortreten, es mußten ihm die zu seinem messianischen Amt erforderlichen Kräfte, wenn nicht mittelst, doch gleichzeitig mit der Taufe, die ja seine Salbung vorstellen sollte, zu Theil werden. Der Inbegriff dieser göttlichen Kräfte, oder genauer der Träger und Vermittler derselben an den Menschen, war nach jüdischer Vorstellung der Geist Gottes. Als Samuel den David inmitten seiner Brüder gesalbt hatte, heißt es (1 Sam. 16, 13), gerieth der Geist Jehova's über David von selbigem Tage an hinfort. Von dem Reis aus Isai's Wurzel aber, dem Messias, hatte Jesaia (11, 1 fg.) geweissagt, es werde auf ihm ruhen der Geist Jehova's, der Geist der

1) Dieß gibt der Jude Tryphon in dem justinischen Dialog, S. 49, als die unter dem jüdischen Volke verbreitete Erwartung an.

2) Auch die Taufe der Christen wurde, vermöge der Geistesmittheilung, die sie in sich schloß, bisweilen als Salbung bezeichnet, s. 1 Joh. 2, 20. 27.

Weisheit und der Klugheit, der Geiſt des Raths und der Kraft, der Geiſt der Erkenntniß und Furcht Jehova's.

Was nun im Alten Teſtamente der Vorzug beſonders begnadigter Gottesmänner, wie Könige und Propheten (Jeſ. 61, 1), geweſen war, daß der Geiſt Gottes über ſie kam und in höherer Begeiſterung wahrnehmbar wurde, das war in der neuen Meſſiasgemeinde Gemeingut geworden, indem (gemäß der Weiſſagung Joel 3, 1 fg.) die Mittheilung des heiligen Geiſtes mit der Taufe auf den Namen Jeſu und der Handauflegung der Apoſtel verbunden gedacht wurde (Apoſtelgeſch. 2, 38. 8, 17. 19. 5. fg. Röm. 8, 9. 11. 15. Gal. 3, 2). Von dieſer abgeleiteten Geiſtesmittheilung an die Chriſten mußte die urſprüngliche, die Mittheilung an den Chriſtus ſelbſt, nothwendig etwas voraus gehabt haben; ſie durfte nicht blos in ihren außerordentlichen Wirkungen wahrnehmbar, ſondern ſie mußte ſelbſt ein wunderbarer äußerer Vorgang geweſen ſein. Ein natürliches Symbol für den Geiſt war von jeher das Feuer. Mit dem heiligen Geiſt und mit Feuer werde der nach ihm Kommende taufen, hatte Johannes vorhergeſagt (Matth. 3, 11). So wurde auch wirklich die von dem erhöhten Chriſtus vom Himmel aus bewirkte erſte Geiſtesmittheilung an die Apoſtel vor der weiterhin durch ihre Handauflegung bewirkten in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte (2, 3) durch die ſichtbare Erſcheinung der Feuerzungen ausgezeichnet, und ein von Juſtin benutztes Evangelium ließ bei der Taufe Jeſu, als er in das Waſſer ſtieg, im Jordan ſich ein Feuer entzünden.[1] Aber neben dem Feuer war in den Ausdrücken, die das Alte Teſtament von dem göttlichen Geiſt gebraucht, noch ein anderes Bild angelegt. Auf dem Sproß Davids ſollte er „ruhen", ſich auf denſelben „niederlaſſen". Vor dem Anfang der Schöpfung hatte er über dem Urgewäſſer „geſchwebt" (1 Moſ. 1, 2): wie eine Taube, ſetzten altjüdiſche Erklärer hinzu, die über ihren Jungen ſchwebt, ohne ſie zu berühren.[2] Auch über dem Gewäſſer zu Noah's Zeit war wiederum eine Taube erſchienen (1 Moſ. 8, 8—12), und da als Gegenbild dieſes verderbenden Waſſers in der Chriſtenheit das rettende Waſſer der Taufe galt (1 Petr. 3, 21), das als neuſchaffendes ohnehin ein Seitenſtück des Waſſers bei der Schöpfung war: wie nahe lag es, auch über dem Taufwaſſer, da wo es zum erſtenmal in ſeiner hohen Bedeutung hervortrat, d. h. bei der Taufe des Meſſias, die Taube wieder erſcheinen zu laſſen. Die Tauben- wie die Lammſymbolik war ja dem Chriſtenthum ohnehin vertraut (Matth. 10, 16) und konnte

1) Dial. c. Tryph. 88. Aehnlich die Praedicatio Pauli, laut des Tractatus de non iterando bapt. in Cyprian's Werken, S. 142 ed. Rigalt.

2) Siehe dieſe und andere Stellen in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, I, 416 fg.

zur Bezeichnung seines milden Geistes sogar noch genauer als das verzehrende Feuer zu passen scheinen (vgl. Luc. 9, 54 fg.).

Diesen Gottesgeist in Taubengestalt ließ das Hebräer-Evangelium nicht blos auf Jesum herabkommen, sondern in ihn hineingehen [1]; den Ebioniten natürlich, die im Gegensatze der spätern Kirchenlehre darauf bestanden, in Jesu von Hause aus einen bloßen Menschen zu sehen, mußte daran gelegen sein, seine nachmalige höhere Ausrüstung recht handgreiflich hervorzuheben. Auch in unsern drei ersten Evangelien gehört die Erzählung von der Taufe Jesu ihrer ursprünglichen Anlage nach, wie die Geschlechtsregister, noch dem Standpunkt an, der in Jesu einen natürlich erzeugten Menschen sah; doch konnten sie auch auf diesem Standpunkte von dem abenteuerlichen Zuge mit dem Hineingehen der Taube — ohne Zweifel in den Mund Jesu — sich fern halten, indem das Bleiben, d. h. das Verweilen der Taube über ihm, das zwar nur Johannes ausdrückt, doch auch die übrigen unstreitig (nach Jes. 11, 1) voraussetzen, ihnen den gleichen Dienst leistete, wenn auch nicht die Immanenz, doch die Permanenz der Einwirkung des göttlichen Princips auf Jesum zu bezeichnen.

Daß die Taube aus dem geöffneten Himmel kam, zeigte zwar auch ohne das große Licht, das dem Hebräer-Evangelium zufolge den Ort umleuchtet haben soll, daß es keine gewöhnliche Taube, sondern ein Wesen höherer Art war; doch war das Ganze bis hieher nur ein stummes Bild, das eine Erklärung wünschenswerth machte. Diese Erklärung konnte der Täufer geben; sie mußte dahin gehen, daß Jesus durch diese Geistesmittheilung zum Messias ausgerüstet und durch das Sichtbare daran als solcher beglaubigt sei. Eine solche Erklärung meinte man in einer berühmten Stelle des Alten Testaments zu haben, aber sie war Jehova selbst in den Mund gelegt; in den Worten des Psalms (2, 7): „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget." Daß dieser Spruch sich auf irgend einen israelitischen König bezieht, der damit für den Stellvertreter Gottes erklärt wird, ist als ebenso gewiß anzusehen, wie es ungewiß und für uns auch gleichgültig ist, welcher König damit gemeint sein mag. [2] Im Neuen Testament dagegen wird der Spruch wiederholt (Hebr. 1, 5. 5, 5. Apostelgesch. 13, 33) auf Jesum bezogen und als seine Erklärung zum Messias, oder auch zum Gottessohn im höhern Sinne, aufgefaßt. Sie war in dem Psalm vermeintlich durch David (vgl. Apostelgesch. 4, 25) im göttlichen Auftrage gegeben; was lag aber näher, als sie jetzt, da die Zeit gekommen war, daß sie zur Wahrheit werden sollte, durch Gott selbst feierlich wiederholen zu lassen? Der Himmel war schon für die Herabkunft des göttlichen

1) Bei Epiphanius, Haeres. XXX, 13, vgl. 29.

2) Vgl. übrigens E. Meier, Die drei Königspsalmen u. s. f., in Zeller's Theol. Jahrbüchern, 1846, S. 334 fg., und Hitzig's Commentar z. d. St.

Geistes als Taube öffnen: so mochte aus diesem geöffneten Himmel auch die Stimme Gottes herunterschallen, um durch die bekannte göttliche Anrede an den Messias die Bedeutung der ganzen Scene zum vollen Ausdruck zu bringen.

Dabei setzen wir voraus, daß die Himmelsstimme ursprünglich so gefaßt war, wie Justin sie aus den Denkwürdigkeiten der Apostel anführt [1], nämlich ganz nach Ps. 2, 7: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeuget." So lasen noch verschiedene spätere Kirchenväter und auch eine unserer Evangelienhandschriften bietet uns in der Stelle des Lucas diese Lesart dar. [2] Im Hebräerevangelium des Epiphanius ist diese Form bereits mit der uns aus unsern Evangelien bekannten combinirt. Da sagt nämlich die Himmelsstimme zuerst wie jetzt bei Marcus und Lucas: Du bist mein lieber Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen; dann weiter: ich habe dich heute gezeugt. Auf den Lichtglanz hin, der sich alsdann zeigte, fragt der Täufer Jesum: Wer bist du, Herr? worauf die Himmelsstimme ihm zur Antwort gibt, was wir jetzt bei Matthäus lesen: Dieß ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe. Was die Ursache war, die Worte: heute habe ich dich gezeugt, erst zurückzustellen, dann ganz zu entfernen, erkennen wir deutlich aus der Art, wie Justin sie zurechtzulegen sucht. Es folge aus diesen Worten nicht, sagt er, daß Jesus erst in jenem Zeitpunkte als Gottes Sohn gezeugt worden sei; nicht objectiv seine Gottessohnschaft, sondern nur subjectiv die Erkenntniß derselben von Seiten der Menschen habe mit seiner Taufe durch Johannes ihren Anfang genommen. Die fraglichen Worte stimmten nämlich zwar ganz gut zu der Ansicht, von der wir oben nachgewiesen haben, daß sie den Geschlechtsregistern bei Matthäus und Lucas zum Grunde liegt, und die wir noch später bei Cerinth und den Ebioniten finden, daß Jesus ein natürlich erzeugter Mensch gewesen, dem das höhere Princip erst bei der Taufe mitgetheilt worden sei; sobald man aber, wie wir von den Verfassern unserer drei ersten Evangelien in Kurzem näher sehen werden, und wie auch Justin thut, Jesum schon von vorne herein durch den heiligen Geist erzeugt sein ließ, so kam man mit jenen Worten in Verlegenheit und mußte sie entweder künstlich deuten, oder ganz entfernen. Da man aber im letztern Falle doch die Himmelsstimme nicht verlieren wollte, griff man nach einem andern, auch sonst messianisch gedeuteten Gottesspruch, Jes. 42, 1, den Matthäus in Anwendung auf Jesus an einem andern Orte (12, 18) so wiedergibt: „Siehe, mein Knecht, den ich erwählt habe, mein Geliebter, an dem meine Seele Wohlgefallen hat." Zu der Taufscene mußte dieser Spruch um so mehr zu passen scheinen, da im Verfolg desselben Jehova erklärt, auf diesen Ge-

1) Dial. c. Tryph. 88. 103.

2) Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w., S. 169 fg.

liebten (der freilich dem geschichtlichen Sinn der Prophetenstelle nach kein andrer als das Volk Israel ist) seinen Geist legen zu wollen. Am deutlichsten ist in der Fassung der Himmelsstimme bei Matthäus: Dieß ist mein lieber Sohn, der Anklang an die Prophetenstelle; während bei Marcus und Lucas in der Anrede: Du bist mein lieber Sohn u. s. f. zugleich noch die ausgemerzte Psalmstelle durchklingt.

Genau genommen war es freilich nicht diese Psalmstelle allein, die mit der veränderten Ansicht von der Person Jesu sich nicht vertrug. War Jesus durch den heiligen Geist schon ursprünglich erzeugt, wozu brauchte dieser sich später noch auf ihn niederzulassen? War denn aber jene physische Gottessohnschaft hinaus, um von der Einwohnung des göttlichen Logos nicht zu reden, noch eine höhere, vollständigere Gottesmittheilung auch nur möglich? Und war es überhaupt schicklich, daß der Gottessohn sich der johanneischen Taufe unterwarf? Den letztern Anstoß hinwegzuräumen, hat der Verfasser unseres ersten Evangeliums (Matth. 3, 14 fg.) die Scene eingeschoben, daß den zu seiner Taufe herankommenden Jesus der Täufer von seinem Vorhaben abhalten will mit den Worten: „Mir thäte Noth, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ worauf Jesus erwidert: „Laß nur, denn so gebührt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen“, d. h. ohne Zweifel, der in vermeintlichen Vorbildern und Weissagungen begründeten Erwartung, daß ein anderer Etwas den Messias salben werde, zu genügen.

Aber indem so das Unschickliche des Taufacts überhaupt weggeräumt schien, blieb immer noch der Widerspruch zwischen der nachträglichen Geistesmittheilung und der ursprünglichen Erzeugung durch den heiligen Geist, ja er trat nur um so schärfer hervor. Machte der Täufer jene Einwendung vor der Taufe Jesu, also ehe er noch die Wunderzeichen, die auf sie folgten, wahrgenommen hatte, so mußte er Jesum schon vorher als einen über ihm stehenden, und da er sich seiner (Geistes- und Feuer-) Taufe (Matth. 3, 11) bedürftig bekennt, als den Messias selbst, gekannt haben; es konnten mithin jene Wundererscheinungen nicht für ihn, den Täufer, bestimmt gewesen sein, sondern sie mußten sich auf Jesum selbst oder auf das Volk bezogen haben. Auf Jesus bezog sich das Taufwunder der ursprünglichen Meinung der Erzählung nach in dem sehr reellen Sinne, daß sich ihm bei der Gelegenheit der göttliche Geist erst mittheilte; dieser Sinn war aber durch die höhere Ansicht von seiner Person ausgeschlossen, und daher stellen uns Matthäus und Marcus den Vorgang als ein Schauspiel dar, das Jesu (man weiß freilich nicht, wozu) und vielleicht (denn der Ausdruck schwankt) auch dem Täufer gegeben worden; während Lucas, der auch die Taube ausdrücklich verkörpert, sämmtliche Umstehenden zu Zeugen davon machte. Diese Vorstellung konnte dem vierten Evangelisten, der am wenigsten gemeint sein konnte, seinem Christus bei dieser Gelegenheit noch etwas

zuwachsen zu lassen, das ihm nicht mit dem Logos schon vorher innegewohnt hatte, nicht genügen; der Zweck der Erscheinung mußte mit Bestimmtheit von Jesu weg in den Täufer verlegt werden, dem sie als Erkennungszeichen des Gottessohnes dienen sollte. Ein solches brauchte er aber nur, wenn er Jesum als solchen vorher nicht gekannt hatte; was daher von dem Verfasser des vierten Evangeliums, im Widerspruch und wahrscheinlich mit bestimmter Rücksicht auf den ersten, ausdrücklich erklärt wird. Aber auch die Himmelsstimme fiel bei dieser Fassung der Sache weg, sofern sie in eine dem Täufer früher zu Theil gewordene göttliche Hinweisung auf das zu erwartende Zeichen verwandelt wurde.

Indem wir so die evangelische Erzählung von den Wundererscheinungen bei der Taufe Jesu historisch, d. h. im Geist der Berichterstatter und ihrer Zeit, auffassen, und sie ebendeßwegen nicht historisch nehmen, entgehen wir einer Reihe von Plackereien, denen die theologische Auslegung in dem Bestreben, die Geschichtlichkeit des Vorgangs aufrecht zu erhalten, sich unterziehen muß. Daß der Eine, um sich das Wunder annehmlicher zu machen, Alles als eine zwar von Gott, aber nur im Innern des Täufers und Jesu bewirkte Vision betrachtet; der Andere eine wirkliche, aber natürliche Taube zufällig über Jesum hinschweben läßt; ein Dritter lieber an eine Lufterscheinung, einen Blitz mit Donnerschlag denkt, der ihm zugleich die Himmelsstimme erklären hilft, wäre noch das Wenigste. Aber die Frage: wozu denn für den geborenen Gottessohn noch eine nachträgliche Geistesmittheilung? diese Frage, die sich auf unserm Standpunkte von selbst gelöst hat, zu beantworten, haben die Theologen ein ganzes Nest von Flausen und Ausreden, eine immer ungereimter als die andere, ausgeheckt. In Jesu, sagt der Eine [1]), wohnte von jeher der Sohn Gottes; nun aber trat der heilige Geist, die dritte Person der Gottheit, mit ihm in ein neues Verhältniß, das von der Wesensgleichheit des Geistes mit Sohn und Vater noch verschieden war. Angeboren, sagt ein Anderer [2]), war Jesu der heilige Geist als Princip des Lebens, bei der Taufe aber wurde er ihm mitgetheilt als Geist des Amtes; aber das Bewußtsein der Gottessohnschaft soll er von jeher gehabt, aber das Vermögen, sich als solchen der Welt zu bezeugen, erst jetzt erhalten haben: lauter elende Sophistereien und inhaltleere Abstractionen, bei denen sich kaum ihre eigenen Urheber etwas Bestimmtes gedacht haben können.

Ist hienach die evangelische Erzählung von den Vorfällen bei der Taufe Jesu, unerachtet aller Zusätze, die sie aus andern Vorstellungen heraus erhalten hat, doch ihren Grundzügen nach aus dem Bestreben abzuleiten, für

1) Ebrard, Wissenschaftliche Kritik, S. 261.

2) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit u. s. w., S. 338.

Jesus als dem Davidssohn gleichfalls eine Salbung und daran sich knüpfende Geistesmittheilung zu erhalten, wie sie dem Ahnherrn durch Samuel zu Theil geworden war: so finden wir dieses Bestreben bei einem unserer Evangelisten noch weiter hinauf fortgesetzt. Wie die Bücher Samuel's, deren eigentlicher Held David ist, doch nicht von seiner, sondern von Samuel's Geburtsgeschichte ausgehen, so schickt Lucas der Geschichte der Verkündigung und Empfängniß Jesu die seines Vorläufers voran, und zwar so, daß die Nachbildung nicht zu verkennen ist. Insofern wäre hier der Ort, die Kindheitsgeschichte des Täufers in ihrer Entstehung nachzuweisen; doch ihrer Verflechtung mit der Verkündigungs- und Geburtsgeschichte Jesu wegen kann sie erst mit dieser zusammen betrachtet werden, mit der wir, da sie von dem Gesichtspunkte nicht der Davids-, sondern der Gottessohnschaft Jesu aus entworfen ist, einen neuen Abschnitt eröffnen müssen.

Zweite Mythengruppe.

Jesus der Gottessohn.

1. Jesus ist ohne männliches Zuthun durch den heiligen Geist in Marie erzeugt.

57.

Wenn dem früher Ausgeführten zufolge das Christenthum seiner sittlich-religiösen Grundlage nach zwar aus dem Judenthum hervorgegangen ist, doch aus diesem erst dann hervorgehen konnte, nachdem sich dasselbe im Verlauf der Geschichte mit allerlei auswärtigen, insbesondere griechischen, Bildungsstoffen durchdrungen hatte, so gilt dieß auch von einer Vorstellung, die zwar nicht zu jener geistigen Grundlage des Christenthums gehört, aber für seine Form bestimmend geworden ist, der Vorstellung von Jesus als dem Sohne Gottes. Daß Jesus als Messias so genannt wurde, war im ältesten Judenthume begründet, hatte aber hier, wie wir oben gesehen haben, einen blos bildlichen Sinn, der eine volle menschliche Sohnschaft nicht ausschloß: daß mit jenem Ausdruck Ernst gemacht, Jesus als Sohn Gottes mit Ausschluß eines menschlichen Vaters gefaßt wurde, darin ist eine Einwirkung heidnischer Vorstellungen auf die urchristlichen Kreise kaum zu verkennen.

Die Psalmstelle von dem heute gezeugten Gottessohne wurde, wie wir gesehen haben, noch von solchen auf Jesum angewandt, die ihn gleichwohl für Josephs Sohn hielten und jene göttliche Zeugung und Sohnschaft in dem hergebrachten theokratischen Sinne nahmen, daß Jesus, wie die bessern Könige aus Davids Geschlecht vor ihm, nur in unvergleichbar höherem Grade, als Liebling und Stellvertreter Gottes zu betrachten sei. Zur Steigerung dieses Begriffs in Bezug auf Jesus trug der Glaube an seine Wiedererweckung, an sein verklärtes Fortleben bei Gott, zwar nicht wenig bei, ohne jedoch die natürliche Ansicht von seiner Entstehung sofort aufzuheben. Wenn wir bei dem Apostel Paulus im Eingang des Römerbriefs (1, 3) über Jesum die Worte lesen: „der entsprossen ist aus dem Saamen Davids nach dem Fleisch, aber mächtig als Sohn Gottes erwiesen nach dem Geiste der Heiligkeit durch die Auferstehung von den Todten" — so sehen wir, wie wenig auf jüdischem Standpunkte beide Betrachtungsweisen sich ausschließen.

Dabei ist übrigens doch schon innerhalb des Judenthums eine Neigung bemerkbar, die natürliche und die religiöse Betrachtungsweise wenigstens in der Art einander entgegenzustellen, daß an der Erzeugung besonders wichtiger Menschen der Antheil der natürlichen Eltern zu Gunsten der göttlichen Mitwirkung möglichst beschränkt wird. Männer, auf die in dem Plane Gottes mit seinem erwählten Volke besonders viel ankam, werden in der hebräischen Sage gern als Spätgeborene, als Kinder greiser Eltern oder lange unfruchtbar gebliebener Mütter dargestellt. Abraham, sagt der Apostel Paulus (Röm. 4, 17 fg.), traute auf Gott, der die Todten lebendig macht und das Nichtseiende in's Dasein ruft, darum sah er nicht an weder seinen schon erstorbenen Leib, da er an die hundert Jahr alt war, noch die Erstorbenheit des Mutterleibes der Sara, sondern war stark im Glauben, daß Gott, was er verheißen, auch Macht habe zu thun — nämlich ihnen in ihrem Alter noch den Isaak als Sohn zu schenken. Weiterhin ist Joseph, Jakobs zweiter Lieblingssohn und der Retter seiner Familie, das Kind einer lange unfruchtbaren Mutter; ebenso Simson, der starke Held, und Samuel, der Wiederhersteller des Volks und des reinen Gottesdienstes; letztere beide so, daß ihre unwahrscheinlich gewordene Geburt durch himmlische Boten, wie die Isaaks durch Jehova selbst, vorherverkündigt wird. Daß in demselben Sinne die Geburtsgeschichte des Täufers bei Lucas angelegt ist, wurde schon angedeutet, und in apokryphischen Evangelien findet sich auch Maria, die Mutter Jesu, zum spätgeborenen Kinde gemacht, bei welcher Gelegenheit eines dieser Apokryphen die solchen Darstellungen zum Grunde liegende Idee lehrreich offen legt. „Gott", bemerkt es, mit Berufung auf die eben angeführten Beispiele aus der alttestamentlichen Geschichte, „wenn er einer Frau den Mutterleib verschließt, thut es nur, um ihn desto wunderbarer wieder zu öffnen und zu zeigen, daß, was alsdann geboren

wird, nicht die Frucht menschlicher Lust, sondern göttliches Geschenk sei.“ [1] Mußte schon bei solchen Spätgeburten Gott das Meiste thun, so lag es nicht allzufern, ihn in einem Falle, den man vor allen andern auszeichnen wollte, Alles thun, d. h. da der weibliche Antheil, wenn es sich doch um die Entstehung eines Menschen handelte, jedenfalls stehen bleiben mußte, die Stelle des männlichen ganz vertreten zu lassen.

Dennoch lag etwas in dieser Vorstellung, was den strenggläubigen Juden von ihr zurückstoßen mußte. Einen lange verschlossenen Mutterleib öffnen, die erstorbene Zeugungskraft greiser Eheleute neu beleben, konnte Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt und der in ihr wirksamen Kräfte, ohne der Reinheit seines übersinnlichen Wesens zu nahe zu thun; ihn aber geradezu als zeugendes Princip an der Stelle des fehlenden männlichen Antheils eintreten zu lassen, war bedenklich, weil es ihn in die Sinnlichkeit herabzuziehen, den zeugungslustigen Heidengöttern gleichzustellen schien. Zwar gab es eine Stelle im Alten Testament, die sich einer solchen Deutung darbot und auch von den Christen frühzeitig so gedeutet worden ist, die Stelle von der schwangerwerdenden Jungfrau, Jes. 7, 14. Als zur Zeit des Königs Ahas die Könige von Syrien und Israel wieder Juda heranzogen und der König zagend sich um assyrischen Beistand bewarb, gab ihm der Prophet Jesaia das beruhigende Zeichen: so schnell werden sich die Verhältnisse zum Bessern wenden, daß ein junges, jetzt schwanger werdendes Weib [2] (wahrscheinlich das des Propheten selbst, vgl. 8, 3. 8) ihren in der gehörigen Frist geborenen Sohn bereits Immanuel, d. h. Gottmit uns, werde nennen können. Hier ist zwar in Wirklichkeit weder vom Messias noch von einer jungfräulichen Geburt die Rede; doch bei der unter den Juden herrschenden bodenlosen Auslegungsweise würde sie dieß an der Deutung der Stelle auf den Messias so wenig verhindert haben, als sich die Christen dadurch hindern ließen, sie als eine Weissagung auf ihren Christus zu betrachten, wenn die Vorstellung einer solchen Herkunft des Messias schon unter den Juden vorhanden gewesen wäre. Aber es ist noch nicht gelungen, dieß aus der vorchristlichen Zeit nachzuweisen.

Daß dagegen im Gebiete der griechisch-römischen Religion die Vorstellung von Göttersöhnen gäng und gäbe war, bedarf nicht erst des Beweises. Sie bezog sich aber nicht blos auf die Halbgötter der mythischen Vorwelt, sondern fand auch auf geschichtliche Persönlichkeiten der spätern Zeiten vielfache Anwendung. In manchen Fällen mag es Eitelkeit von

1) Evangel. de nativ. Mariae, c. 3, bei Thilo, Cod. apocr. N. T. I, 322. Vgl. mein Leben Jesu, kritisch bearbeitet, I, 130, Anm. 2.

2) Denn ein junges, mannbares Weib, ob verheirathet oder ledig, nicht unberührte Jungfrau, heißt das hebräische Wort, wie die virgines coptae und die puellae jam virum expertae bei Horaz, Carm. II, 8, 22. III, 14, 10.

Herrschern oder Schmeichelei von Untergebenen gewesen sein; in andern war es unläugbar wirklicher Glaube engerer oder weiterer Kreise von Verehrern, und dieser Glaube kommt zum Theil sehr frühe, kaum nach dem Ableben der Verehrten zum Vorschein. Um von Pythagoras nichts zu sagen, den in späterer Zeit seine schwärmerischen Anhänger zu einem Sohn Apollo's machten [1]), so ging über Plato schon zu Lebzeiten seines Schwestersohnes Speusippus die Sage in Athen, daß ihn mit seiner Mutter Periktione Apollo erzeugt habe [2]); wozu ein gelehrter christlicher Kirchenvater die Anmerkung macht, die Leute haben den Fürsten der Weisheit sich nur als den Sohn einer Jungfrau (und des Gottes der Weisheit, hätte er hinzusetzen dürfen) denken können. [3]) Der große Alexander freilich mag das Gerücht, von Zeus mit seiner Mutter Olympias erzeugt zu sein, selbst aufgebracht haben; auch dem ältern Scipio, über den eine ähnliche Sage im römischen Volke ging, kam Livius [4]) zu, daß er ihr Aufkommen begünstigt habe; noch weniger war Augustus zu gut dazu, von dem uns Sueton und Dio Cassius [5]) aus älteren Quellen eine offenbar der des Alexander nachgebildete Erzeugungsgeschichte erzählen, wie nämlich zu seiner Mutter Atia, als sie bei einer nächtlichen Apollofeier im Tempel eingeschlafen war, eine Schlange sich gestellt, und deßhalb ihr nach zehn Monaten geborener Sohn für einen Sprößling Apollo's gegolten habe. Doch, wie immer entstanden, dergleichen Geschichten wurden vielfach geglaubt in einer Zeit, deren Drange nach einer Berührung mit der übersinnlichen Welt sie entgegenkamen, und so ist es nicht zu verwundern, wenn unter diesen gottgezeugten Weisheitslehrern und Weltbeherrschern die Christen ihrem Messias eine ebenbürtige Stellung zu geben suchten. Dabei wurde natürlich alles Sinnliche, an männlichen Beischlaf Erinnernde, was in den griechisch-römischen Erzählungen sogar geflissentlich hervorgehoben ist, abgestreift; es war kein Gott in Menschen- oder auch Schlangengestalt, der sich insgeheim zu seiner Mutter geschlichen, sondern der heilige Geist, Gottes übersinnliche Schöpferkraft, die in dem Leibe der reinen Jungfrau die göttliche Frucht in's Leben gerufen habe.

In dieser Form mochte die Vorstellung auch dem Christen aus den Juden annehmlich werden; er fand nun eine Weissagung dieser Erzeugung seines Christus in dem jesaianischen Jungfrauensohn, annähernde Vorbilder in den spät und wider menschliche Erwartung noch geborenen Gottesmännern des Alten Testaments, und während er den altjüdischen Vorwürfen durch die unsinnliche Vorstellung der Sache sich entzog, hatte er durch den Vor-

1) Jamblich. vita Pythag. 2.
2) Diog. Laert. III, 1, 2.
3) Hieron. adv. Jovin. 1, 26.
4) l. XXVI, 19.
5) Sueton. Octav. 94. Dio Cass. hist. 45,

rang, den eine Herkunft dieser Art seinem Christus vor Moses und allen jüdischen Propheten sicherte, eine starke Waffe im Kampfe mit dem Judenthum gewonnen.

Doch diese Vorstellung, einmal errungen, war nun auch schicklich in Scene zu setzen, in einer ordentlichen Erzählung vorzutragen. Dazu gehörte vor Allem, wie bei den meisten jener alttestamentlichen Spätgeburten, eine göttliche Vorherverkündigung. Dann war der natürliche Vater da, auf den noch die Geschlechtsregister so viel gebaut hatten, und der nun abgefunden sein wollte. Endlich war dem göttlichen Sprößling auch ein würdiger Empfang auf der Erde zu bereiten.

Ueber die beiden ersteren Punkte haben wir in unsern Evangelien einen doppelten Bericht, einen im ersten und einen im dritten Evangelium (Matth. 1, 18—25. Luc. 1, 26—38), von denen für die unbefangene Betrachtung wohl immer der erstere als der frühere und ursprünglichere erscheinen wird. Er ist nämlich sowohl derber wie einfacher als der andere. Derber, sofern er die anstößige Thatsache der Schwangerschaft einer Braut, und zwar nicht vom Bräutigam, voranstellt, und den Anstoß zwar für den Leser durch den Beisatz, daß die Schwangerschaft vom heiligen Geiste verursacht gewesen, sogleich hinwegräumt, den Bräutigam Joseph aber wirklich Anstoß nehmen und erst hinterher im Traume durch einen Engel beruhigt werden läßt. Ob auch nur Maria von der übernatürlichen Ursache ihres Schwangerwerdens vorher in Kenntniß gesetzt worden, erfahren wir hier nicht. Das schien dem Verfasser der entsprechenden Erzählung bei Lucas, wenn er anders die des Matthäus kannte, gar zu sehr mit der Thüre ins Haus gefallen. Es durfte doch der Maria nicht, wie von einem Heidengotte, Gewalt geschehen, sondern sie mußte vorher über die Sache verständigt werden. Daher wird hier ein Engel, und zwar kein gewöhnlicher, namenloser, sondern der schon aus dem Alten Testamente (Dan. 8, 16. 9, 21 vgl. Tob. 12, 15) als einer der höchsten Würdenträger im göttlichen Hofstaate bekannte Gabriel, an Maria abgeschickt, um ihr anzukündigen, daß sie von Gott begnadigt sei, schwanger zu werden und den Messias zu gebären, und zwar werde dieß, wie der Engel auf ihre zweifelnde Frage hinzusetzt, durch den heiligen Geist bewirkt, und darum ihre heilige Leibesfrucht im vollen Wortsinne Sohn Gottes genannt werden. Indem sich hierauf Maria in den höhern Willen ergibt, hält es der Verfasser für überflüssig, nachträglich noch anzuführen, wie sich Joseph in die Sache gefunden habe; wie umgekehrt Matthäus überflüssig gefunden hatte, von vorne herein zu sagen, wie Maria über das, was mit ihr geschehen sollte, verständigt worden sei.

Neben diesen Abweichungen, die in der verschiedenen Anlage der beiden Erzählungen begründet sind, haben sie aber die beiden Grundzüge gemein, daß erstlich ein himmlischer Bote der wunderbare Empfängniß des messianischen

Kindes ankündigt, und daß er zweitens dessen Namen: Jesus, vorherbestimmt. So gaben es die alttestamentlichen Vorbilder in den Geschichten des Isaak und Ismael, des Simson und Samuel, an die Hand. Wie bei Matthäus der Engel zu Joseph sagt: sie, dein Weib, wird (oder bei Lucas zu Maria: du wirst) einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Jesus nennen, gerade so hatte Jehova (1 Mos. 17, 19) zu Abraham gesprochen: dein Weib wird dir einen Sohn gebären, und du sollst seinen Namen Isaak nennen; wie der letztere Name von dem Lachen bald Abraham's selbst (17, 17), bald der Sara (18, 12—15), bald der Leute (21, 6), so wird bei Matthäus der Name Jesus aus der Bestimmung des Kindes zur Erlösung des Volks von seinen Sünden hergeleitet, in Worten, welche hinwiederum an die Ankündigung der Bestimmung Simson's zur Rettung Israel's aus der Hand der Philister (Richt. 13, 5) erinnern. Zu dieser Nachbildung alttestamentlicher Erzählungen, die auf judenchristliche Entstehungskreise hinweist, stimmt auch die jüdische Fassung der Bestimmung Jesu insbesondere bei Lucas, wo von dem Stuhle Davids, von endloser Herrschaft über das Haus Jakob, die Rede ist (1, 32 fg.); obwohl auch bei Matthäus unter den Sünden, von denen der wunderbar Erzeugte sein Volk erlösen soll (1, 21), zugleich im jüdischen Sinne die Folgen derselben, die Unterjochung und Mißhandlung durch die Heidenvölker, mitzudenken sind.

Zugabe: Verkündigung und Geburt des Vorläufers.

58.

Die künstlichere Anlage der Geburtsgeschichte Jesu bei Lucas zeigt sich zwar auch schon an den bisher betrachteten Zügen, doch entschiedener tritt sie darin hervor, daß, während Matthäus sich begnügt, uns mit den Lebensanfängen Jesu bekannt zu machen, Lucas auch noch die seines Vorläufers Johannes in den Kreis seiner Darstellung zieht (1, 5—25. 36. 39—80). Insofern gleicht der Anfang seines Evangeliums, wie schon bemerkt, dem des ersten Buchs Samuel, das auch von der Geburtsgeschichte nicht der Könige Saul oder David, sondern des zu ihrer Salbung berufenen Sehers Samuel ausgeht, ohne jedoch mit dieser die Geburtsgeschichten jener Könige so zu verflechten, wie dieß der Verfasser des ersten Kapitels des Lucas-Evangeliums mit denen des Messias Jesus und seines Vorläufers Johannes thut.

Wie Samuel's Eltern auf dem Gebirge Ephraim, so sind die des Täufers auf dem Gebirge Juda zu Hause (1, 39), und wie der Königemacher Samuel wenigstens in der jüngern jüdischen Ueberlieferung als ein Sprößling des Stammes Levi galt (1 Chron. 7, 26 fg.), vermuthlich weil

die Salbung der Könige der spätern Regel nach durch einen Priester geschah (1 Kön. 1, 39), so wird auch bei Lucas der Mann, der den Messias zu salben hatte, vaterhalb von Leviten hergeleitet, seine Mutter aber sogar zu einer Nachkommin Aaron's und Namensschwester von dessen Frau (2 Mos. 6, 23) gemacht; womit vielleicht, da die Mutter Jesu eine Verwandte der Mutter seines Vorläufers heißt (1, 36), noch der weitere Zweck erreicht werden sollte, den königlichen Davidssohn zugleich durch seine Mutter aus priesterlichem Geschlecht abzuleiten, mithin als Priesterkönig nach der Ordnung Melchisedek's (Ps. 110, 4) darzustellen.[1]) Wie Samuel's Mutter, so ist nun auch die des Johannes lange unfruchtbar; während aber die erstere neben eine andere fruchtbare Gattin ihres Mannes, als die unfruchtbare aber geliebte Frau, gleichsam als Rahel neben eine Lea, gestellt wird, ist die Mutter des Täufers mehr zu einer andern Sara, d. h. der damaligen Sitte gemäß zur alleinigen, aber in Unfruchtbarkeit alt gewordenen Frau ihres gleichfalls schon alten Mannes gemacht; wobei der beiderseits gleiche Ausdruck: „sie waren vorgeschritten in ihren Tagen" (Luc. 1, 5. 1 Mos. 18, 11), über die Nachbildung keinen Zweifel läßt. Das hingegen ist dann wieder nach dem Samuelischen Vorbilde, daß die Verheißung des Sohnes sich an eine gottesdienstliche Reise knüpft: bei Samuel an die jährliche Reise seiner Eltern nach Silo, um dem Jehova ein Opfer zu bringen, bei Johannes an die Reise seines Vaters nach Jerusalem, um seiner priesterlichen Dienstpflicht nachzukommen.

Der Wunsch, Nachkommenschaft zu erhalten, war bei Samuel's Eltern, da ja der Vater von der andern Frau Kinder hatte, besonders stark auf Seiten der unfruchtbaren Frau; daher ist sie es, die zu Jehova um einen Sohn betet und von dem Hohenpriester die Versicherung der Erhörung erhält (1 Sam. 1, 10 fg.): während bei den Eltern des Täufers der Wunsch auf beider Seiten gleich stark vorausgesetzt, aber, da die Frau hier den Mann nicht begleitet, nur von diesem, man muß sich denken, während des Räucherns im Heiligthum, vor Gott gebracht und von dem erscheinenden Engel Gabriel zusagend beschieden wird. Die Engelerscheinung, die in Samuel's Geschichte fehlt, entlehnte der evangelische Bericht aus der Geschichte des gleichfalls spätgeborenen Simson (Richt. 13); daß dem Zacharias der Engel nicht wie Simson's Eltern unbestimmt wo oder auf dem Felde, sondern im Tempel erscheint, brachte der Stand des Erstern mit sich; den Namen des Engels aber, der der Erzählung des Lucas eigenthümlich und aus der nachexilischen Mythologie der Juden (Dan. 8, 16. 9, 21) genommen ist, war doch gewissermaßen auch schon in der Geschichte Simson's gegeben,

1) Wie er im Testament der zwölf Patriarchen erscheint, vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien Justin's u. s. w., S. 267, Anm.

wo zwar der Engel die Nennung seines Namens verweigert (V. 18), aber wiederholt als Mann Gottes bezeichnet ist (V. 6. 8), was eben Gabriel bedeutet.

Ein Zweifel an der Verheißung des Gottesboten findet sich in der Geschichte Simson's so wenig, als in der des Samuel ein Zweifel an der Zusicherung des Hohenpriesters, sofern in beiden Fällen die Eltern noch nicht als alt, mithin die Sache nicht als so unwahrscheinlich, vorausgesetzt wird; da die Erzählung des Lucas die Eltern des Täufers zu einem alten Ehepaar gleich Abraham und Sara gemacht hatte, so entlehnte sie dorther auch den Zug, daß dem Zacharias das Wort des Engels Anfangs unglaublich erscheint. Wie dort beide Eltern nach einander den Einwand ihres hohen Alters geltend machen (1 Mos. 17, 17. 18, 12), so hier Zacharias für sich und seine Frau (1, 18); und wie Abraham auf die erste Verheißung, daß er durch seine Nachkommen das Land Kanaan besitzen werde, die Frage macht, woran er das erkennen solle? (1 Mos. 15, 8) mit denselben Worten drückt auch Zacharias dem Engel gegenüber seinen Zweifel aus (V. 18). Dem Abraham und der Sara ging ihr Unglaube so hin; aber ihnen lag auch noch kein ähnliches Beispiel göttlicher Machtwirkung vor; dagegen wurde dem Zacharias, der in der Geschichte seines Volkes mehrere dergleichen vor sich hatte, als strafendes Zeichen Verstummen bis zur Erfüllung der Verheißung auferlegt (V. 20), wie Paulus der Erzählung der Apostelgeschichte zufolge nach der vorwurfsvollen Christuserscheinung eine Zeit lang erblindet, und wie Daniel nach der Erscheinung des Engels (freilich nicht zur Strafe, sondern vor der Majestät der Erscheinung) verstummte, bis ihm dieser durch Berührung seiner Lippen wieder zur Sprache verhalf (Dan. 10, 15 fg.).

Während die Vorherbestimmung des Namens für den verheißenen Knaben aus der Geschichte Ismael's und Isaak's (1 Mos. 16, 11. 17, 19) genommen ist, erinnern die Vorschriften wegen seiner künftigen Lebensweise, daß er nämlich Wein und starke Getränke meiden solle, bis auf's Wort hinaus an diejenigen, welche der Mutter Simson's für ihr Verhalten während ihrer Schwangerschaft gegeben waren (Richt. 13, 4. 7. 14); auch die höhere Weihe beider Knaben von Mutterleib an und ihr geistkräftiges Aufwachsen ist beiderseits mit ähnlichen Worten ausgedrückt (Richt. 13, 5. 24 fg. Luc. 1, 15. 80). Dagegen sind die der Erzählung bei Lucas eingeflochtenen Lobgesänge wieder der Geschichte Samuel's abgesehen: wie dessen Mutter, als sie den ihr geschenkten Sohn zum Hohenpriester brachte (1 Sam. 2, 1 fg.), so stimmt der Vater des Täufers, als sich bei dessen Beschneidung seine Zunge wieder löst, einen Lobgesang an (Luc. 1, 67 fg.); obwohl dem Hymnus der Samuelsmutter im Einzelnen mehr der der Maria (Luc. 1, 46 fg.) als der des Zacharias nachgebildet erscheint.

Daß der Urheber dieser Vorgeschichte im dritten Evangelium seine Erzählung so musivisch aus verschiedenen alttestamentlichen Vorbildern zu-

sammengesetzt haben sollte, kann nur demjenigen unwahrscheinlich vorkommen, der von der Denkart und Schriftstellerei der spätern Juden keine Vorstellung hat. Der Jude jener Epigonenzeit lebte so ganz in der frühern Geschichte seines Volkes und in den heiligen Büchern, in welchen dieselbe niedergelegt war, daß er in diesen alles später Geschehene vorangedeutet, überall Weissagungen und Vorbilder der folgenden Ereignisse fand, und daß ebenso der Dichter, der die Geburt eines neuern Gottesmannes verherrlichen wollte, sich gar nicht anders denken konnte, als daß es dabei so wie in den entsprechenden Fällen der heiligen Urgeschichte zugegangen.

Daß übrigens der Dichter dieser Vorgeschichte kein geistloser Nachahmer ist, sondern wo sein Zweck es mit sich bringt, ohne sich an das Gegebene zu binden, selbstständig zu erfinden weiß, beweist die originelle Art, wie er die Mutter des Messias mit der seines Vorläufers zusammenführt. Die Absicht bei Veranstaltung dieser Zusammenkunft war keine andere, als Jesum dadurch zu verherrlichen, daß dem Täufer schon so früh wie möglich eine Beziehung auf ihn, und zwar im Verhältniß der Unterordnung, gegeben wurde; diese Absicht ließ sich nicht besser erreichen, als wenn nicht erst die Söhne, sondern schon die Mütter, doch bereits mit den Keimen der Söhne im Mutterleibe, zusammengeführt wurden, und hiebei sich etwas ereignete, worin sich das spätere Verhältniß der beiden Männer bedeutsam vorbildete. Um mit Wahrscheinlichkeit zusammengeführt werden zu können, mußten die Frauen sich verwandt sein; daß sie wirklich zusammenkamen, wurde durch einen Wink des Engels zu Wege gebracht, der die zweifelnde Maria, um ihr die Erfüllung der ihr gegebenen Verheißung glaublich zu machen, auf das kaum weniger Unglaubliche, was Gott an ihrer Verwandten, Elisabet, gethan, verwies. Eine Vorandeutung des Verhältnisses beider Söhne legte der Verfasser zwar schon in die Worte, mit denen er die Mutter des Vorläufers die Messiasmutter begrüßen läßt (1, 43): „Woher kommt mir dieß, d. h. wie komme ich zu der Ehre, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt?“ was, nur auf die Mütter zurückgetragen, dasselbe ist, wie wenn Matthäus (3, 14) dem Täufer beim Herankommen Jesu die Worte in den Mund legt: „Mir thäte Noth, von dir getauft zu werden, und du kommst zu mir?“ Doch ungleich schlagender war die Vorbedeutung, wenn auch der werdende Täufer selbst schon bei dieser Huldigung betheiligt war. Und dafür lag ein Beispiel in der Geschichte eines der alttestamentlichen Spätgeborenen vor. Auch des Erzvaters Isaak Frau, Rebekka, war Anfangs unfruchtbar, und erst auf ihres Mannes Gebet bescheerte ihr Jehova jene Zwillinge, welche die Stammväter zweier Völker, der Idumäer und der Israeliten, werden sollten (1 Mos. 25, 21). Das spätere Verhältniß dieser Völker hatte sich nun aber, der hebräischen Sage zufolge, schon in dem Verhalten der beiden Kinder im Mutterleibe vorgebildet. Erstlich ihre feindselige Stellung zu einander darin, daß sich die beiden Kinder im Leibe der Mutter stießen (25, 22);

zweitens die geiſtige Ueberlegenheit des ſchwächern aber vielgewandten Iſrael über Edoms rohe Kraft darin, daß bei der Geburt Jakob die Ferſe des erſtgeborenen Bruders hielt (25, 26; vgl. 27, 36). Da nun aber der Täufer nicht der Zwillingsbruder Jeſu ſein durfte, ſo blieb hier nichts übrig, als daß er im Leibe ſeiner Mutter bei der Annäherung der Meſſiasmutter eine bedeutſame Bewegung machte. Wie Abraham frohlockt hatte, daß er den Tag der Erſcheinung Chriſti ſehen ſollte, und ſich gefreut, als er ihn (im Paradieſe) wirklich erlebte (Joh. 10, 56), ſo drückte der Vorläufer ſchon im Leibe ſeiner Mutter ſeine Freude über das Kommen desjenigen, den er einſt ankündigen ſollte, dadurch aus, daß er beim Gruße der eintretenden Maria eine frohlockende Bewegung machte (1, 44). Um dieß zu können, mußte er, da ſich auch die Wundergeſchichte in Nebenzügen gern an den natürlichen Gang der Dinge anſchließt, doch ſchon in das Alter getreten ſein, wo Leibesfrüchte ſich zu bewegen anfangen: daher die Beſtimmung, daß Eliſabet ſchon ſechs Monate ſchwanger iſt, als Maria durch die Engelsbotſchaft zu dem Beſuche bei ihr veranlaßt wird.

Von dem Lobgeſang, den Samuel's Mutter anſtimmt, als ſie den entwöhnten Knaben ſeiner höhern Beſtimmung übergibt, iſt bereits als von einem nicht wohl unbenutzt zu laſſenden Muſter die Rede geweſen. Zunächſt lag es, dem Vater des Täufers einen ähnlichen Hymnus in den Mund zu legen; allein ehe mit der Geburt und Beſchneidung des Letztern ein Zeitpunkt eintritt, an den ſich eine derartige Auslaſſung ſchicklich knüpfen ließ, trifft Maria zum Beſuche ein, und nun kommt ſie dem Zacharias in Andeutung des Lobgeſanges der Mutter Samuel's zuvor (vgl. Luc. 1, 47 mit Sam. 2, 1; Luc. V. 49 mit Sam. V. 2; Luc. V. 51 mit Sam. V. 3 fg.; Luc. V. 52 mit Sam. V. 8; Luc. V. 53 mit Sam. V. 5; außerdem Luc. V. 48 mit 1 Sam. 1, 11), und läßt dem Zacharias für ſeinen Lobgeſang bei der Beſchneidung ſeines Sohnes (1, 67 fg.) nur noch eine Blumenleſe aus verſchiedenen Pſalmen- und Prophetenſtellen übrig.

Geburt Jeſu.

59.

Ankündigung der Geburt des Täufers; Ankündigung der Geburt Jeſu; Zuſammenkunft ihrer Mütter; Geburt und Beſchneidung des Täufers; Geburt und Beſchneidung Jeſu: ſo ſind bei Lucas die Erzählungen in einander geflochten; während bei Matthäus nicht nur von dem Täufer hier keine Rede iſt, ſondern auch auf die Geburt Jeſu nur einmal voraus- (1, 25) und einmal zurückgewieſen (2, 1), ſie ſelbſt aber und wie es dabei zugegangen, nicht zum Gegenſtande der Erzählung gemacht wird.

Bei Lucas findet sich eine solche Erzählung (2, 1—20), deren Grundlage, die quiriniſche Schatzung, als Anlaß der Reiſe der Eltern Jeſu nach Bethlehem, wir ſchon oben unterſucht und als einen durch dogmatiſches Bedürfniß veranlaßten hiſtoriſchen Fehlgriff erkannt haben. Auf dieſe Grundlage ſind nun aber die weitern Züge der Erzählung aufgetragen. Als Fremde, die nur durch die Schatzung nach Bethlehem geführt ſind, haben Jeſu Eltern dort keine eigene Wohnung, und weil derſelbe Anlaß viele Fremde daſelbſt zuſammengeführt hat, finden ſie nicht einmal in der Herberge Raum, ſondern müſſen ſich in einem Stalle — oder nach den apokryphiſchen Kindheitsevangelien und mehrern Kirchenvätern in einer Höhle unweit des Orts [1] — einrichten und das neugeborene Kind in eine Krippe legen. Hiemit iſt ſchon der Uebergang in die Hirtenwelt gemacht, auf welche jedoch den Urheber unſerer Erzählung nicht blos der Stall und die Krippe führt, ſondern um welche es ihm auch an und für ſich zu thun iſt. Die Erzväter des hebräiſchen Volkes waren Hirten geweſen und hatten unter den Heerden ihre Offenbarungen erhalten; dem erſten Retter des Volks, Moſes, war der Engel des Herrn erſchienen, als er die Heerden ſeines Schwähers Jethro hütete (2 Moſ. 3, 1 fg.), und den Ahnherrn des Meſſias, David, hatte Gott aus den Hürden bei Bethlehem genommen, um ſein Volk zu weiden (Pſ. 78, 70 fg. 1 Sam. 16, 11); wie nicht minder die griechiſch-römiſche Sage ihre Helden, einen Cyrus, Romulus, gern unter Hirten erzogen werden läßt. [2] So ſind es auch hier arme einfältige Hirten auf dem Felde, nicht die Phariſäer und Schriftgelehrten oder der grauſame König in der Hauptſtadt, welche der erſten Kunde von der Geburt des meſſianiſchen Kindes gewürdigt werden.

Daß es Nacht iſt, als der Engel den Hirten erſcheint und die Herrlichkeit des Herrn ſie umleuchtet, hängt wieder an einer andern Vorſtellung. Nach Jeſaias (9, 1) ſollte das Volk, das in Finſterniß wandelt, ein großes Licht ſchauen, ſollten ſitzen in der Nacht des Todes Sitzenden eine Helle erglänzen. Dieſe Weiſſagung wird nicht blos von Matthäus (4, 16), ſondern iſt auch im Verlauf der Kindheitsgeſchichte des Lucas (1, 79) auf den Meſſias Jeſus bezogen; er iſt der Aufgang aus der Höhe, das in der Finſterniß erſcheinende Licht (vgl. Joh. 1, 5), und ſobald hiebei dem Bilde ſein Recht widerfuhr, auch einmal eigentlich genommen zu werden, ſo ergab ſich die Nachtſcene, die wir bei Lucas haben, von ſelbſt.

Der den Hirten in himmliſchem Lichte erſcheinende Engel verkündigt ihnen nun die Geburt des meſſianiſchen Retters in der Davidsſtadt, und als Zeichen der Wahrheit ſeiner Verkündigung verweiſt er ſie darauf, daß ſie,

1) Justin. Dial. c. Tryph. 78. Orig. c. Cels. I, 51. Protev. Jacobi c. 18. Evang. de nativ. Mar. c. 13. Wobei Juſtin ſich auf Jeſ. 33, 16 beruft.

2) Herodot. I, 110 fg. Liv. I, 4.

zur Stadt zurückgekehrt, ein neugebornes Kind in einer Krippe liegend finden würden; wie einst Jesaias (7, 14) dem König Ahas ein noch ungebornes, aber bei seiner Geburt mit einem Namen froher Bedeutung zu benennendes Kind zum Zeichen gegeben hatte, und wie es überhaupt in der Art der hebräischen Sage lag, bald die Wahrheit einer Weissagung, bald die Göttlichkeit einer Verfügung, bald die Würde eines Gottesmanns durch das Zutreffen eines für die nächste Zeit vorhergesagten Erfolgs verbürgt werden zu lassen (vgl. z. B. 1 Sam. 2, 34. 10, 7 fg. Matth. 21, 2 fg. Apostelgesch. 10, 5 fg. 17 fg.). Sobald der eine Engel seine Botschaft ausgerichtet hat, fallen die himmlischen Heerschaaren als Chorus ein, die Hirten aber gehen in die Stadt zurück, finden das Kind, und erzählen, was ihnen in Betreff desselben für eine Verkündigung geworden ist; worüber die gewöhnlichen Hörer sich verwundern, während seine Mutter alle diese Worte im Herzen bewahrt und überlegt, wie einst Jakob das, was ihm sein Wunderkind Joseph von seinen Träumen sagte, nachdenklich im Herzen bewahrt hatte (1 Mos. 37, 11).

Nachdem so die Geburt Jesu durch eine Engelscene verherrlicht war, erschien es überflüssig, die Scene bei seiner Beschneidung so, wie es in Bezug auf den Täufer geschehen war, auszuschmücken; nur übergangen sollte sie nicht werden (Luc. 2, 21), um, der Tendenz dieser Kindheitsgeschichte bei Lucas gemäß, die treue Gesetzbeobachtung von Seiten der Familie Jesu in's Licht zu stellen.

II. Jesus das fleischgewordene göttliche Schöpferwort.

69.

Die Ansicht, daß Jesus durch den heiligen Geist im Leibe einer Jungfrau erzeugt worden, ließ sich zwar, wie oben ausgeführt, durch die Ausscheidung alles Sinnlichen aus dieser Vorstellung auch mit dem jüdischen Gottesbegriff ausgleichen, behielt jedoch, da das sinnliche Moment sich unwillkürlich immer wieder eindrängen mußte, nicht blos für jüdische Ohren, sondern auch für Christen aus den Heiden, die sich zu einer geistigern Vorstellung von dem Wesen der Gottheit erhoben hatten, immer etwas Anstößiges. Mußten gleichwohl auch Christen dieser Art, und diese noch besonders, um ihr neues Religionswesen von dem altjüdischen unabhängig zu stellen, ihren Christus über alles Menschliche, und damit auch über die größten der alttestamentlichen Propheten hinausgehoben wünschen, so schien sich ihnen außer jener bedenklichen Vorstellung noch ein anderer Weg darzubieten, worauf zu

demselben Ziele zu gelangen, ja am Ende noch ein höheres zu erreichen war. [1])

Mit der Unmöglichkeit, ihren gemordeten Messias als todt, als wesenlosen Schatten zu denken, d. h. mit der Production des Glaubens an seine Auferstehung und Erhöhung zu Gott, war für seine Anhänger eine Vorstellung von Jesu gegeben, die ihn wenigstens von dem Zeitpunkte seiner Auferstehung und Erhebung in den Himmel an mit dem übrigen göttlichen Hofstaat, den Engeln, in Eine Reihe, ja als denjenigen, dem von Gott alle Gewalt im Himmel und auf Erden übergeben war (Matth. 28, 18), über sie stellte. Doch nicht einmal auf gleicher Stufe stand er mit ihnen, wenn sein Dasein erst mit seiner menschlichen Geburt angefangen hatte, während die Engel so alt waren als die Weltschöpfung. Sollte er ihnen in diesem Stücke gleichgestellt werden, so mußte er schon vor seiner menschlichen Geburt existirt haben, diese nicht die Entstehung seiner Person, sondern nur ein Herabsteigen derselben aus einer frühern übersinnlichen Existenz gewesen sein.

Der Ausbildung einer solchen Ansicht von Jesus als Messias kamen verschiedene jüdische Vorstellungen zu Hülfe. Mochte der Menschensohn bei Daniel, der in den Wolken des Himmels vor den Thron Gottes kommt und von ihm mit der Weltherrschaft belehnt wird, ursprünglich auch blos als Symbol des Volkes Israel gemeint sein: sobald man in ihm einmal, wie in unsern Evangelien augenscheinlich vorliegt, den Messias sah, so lag darin schon ein Anlaß, diesen als ein übermenschliches Wesen zu betrachten. Den Namen des Messias rechneten die Juden, wie ihr Volk und ihr Gesetz, unter diejenigen Dinge, die im göttlichen Verstande schon vor der Weltschöpfung vorhanden gewesen seien; d. h., da Gott, wie ihre Eigenliebe sie glauben ließ, die Welt um des Volks Israel willen geschaffen hat, und um seinetwillen auch den Messias in die Welt schicken wird, so mußte er gleichzeitig mit der Entwerfung des Weltplans auch schon an den Messias gedacht und seine Sendung sich vorgenommen haben. Nun weiß man aber, wie es mit dergleichen Vorstellungen geht. Aus dem Vorherbestimmtsein wird leicht ein Vorhergeschaffensein, aus der idealen eine reale Präexistenz. So gut Jesus aus der Bezeichnung Gottes als Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's das wirkliche Fortleben dieser Erzväter erschloß (Matth. 22, 31 fg.),

---

1) Zum Folgenden vgl. Zeller, Zur neutestamentlichen Christologie, Theol. Jahrbücher, 1842, S. 51 fg. Die Philosophie der Griechen, III, 2, S. 621 fg. Schwegler, Das nachapostolische Zeitalter, II, 286 fg. Hellwag, Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der älteren christlichen Kirche, Theologische Jahrbücher, 1848, S. 144 fg. 227 fg. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis (dritte Auflage), I, 283 fg. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, S. 308 fg. Volkmar, Commentar zur Offenbarung Johannis, S. 72 fg. 113. Holsten, Die Christusvision des Paulus, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1861, S. 231 fg.

so gut konnte ein Anderer daraus, daß auf das Erscheinen des Messias im ewigen Weltplane Gottes gerechnet war, schließen, daß er zur Zeit der Weltschöpfung schon bei Gott gewesen sei. Die Bezeichnung Jesu als des „Anfangs der Schöpfung Gottes" in der Offenbarung (3, 14) steht auf der Gränze zwischen der idealen und realen Auffassung dieses Begriffs.

Auf etwas Aehnliches konnte eine Eigenheit der mosaischen Schöpfungsgeschichte führen. Bekanntlich ist im ersten Buch Mosis die Erschaffung des Menschen doppelt erzählt. Das einemal 1, 27 mit den Worten: „Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, Mann und Weib schuf er sie"; das anderemal, 2, 7 fg. so, daß Gott Jehova den Menschen, d. h. den Mann, aus einem Erdenkloß bildet, und in seine Nase den Lebensodem bläst, erst nachträglich dann aus einer seiner Rippen das Weib erschafft. Diese Doppelerzählung, welche die neuere Kritik auf die Unterscheidung verschiedener im ersten Buch Mosis zusammengestellter Schriftstücke geführt hat, brachte jüdische Denker auf ganz andere Entdeckungen. Da es vom Menschen das einemal hieß, er sei nach dem Bilde Gottes geschaffen, das anderemal, er sei aus einem Erdenkloß geformt worden, so konnte das nicht derselbe Mensch, sondern das Eine mußte der übersinnliche, himmlische, das Andere der sinnliche, irdische Mensch gewesen sein. Diese Unterscheidung finden wir bei dem alexandrinischen Juden Philo, wir finden sie aber auch bei dem Apostel Paulus, und zwar auf Jesus als den Messias angewendet. Jesus ist bei Paulus seinem Wesen nach eben dieser andere Mensch, der zweite Adam, das Bild Gottes, der dem ersten irdischen Menschen als himmlischer gegenübersteht (1 Kor. 15, 45 fg. 2 Kor. 4, 4). Der zweite oder letzte heißt er, unerachtet er vor dem andern geschaffen ist, ohne Zweifel deßwegen, weil er erst nach diesem in die Erscheinung treten sollte, sofern Gott erst, nachdem die Nachkommenschaft des irdischen Adam sich bis auf einen gewissen Punkt entwickelt hatte, zum Abschluß der jetzigen Weltperiode den himmlischen, der seit seiner Erschaffung in verklärter Lichtgestalt als der Sohn Gottes bei diesem im Himmel gewesen war, in Menschengestalt auf die Erde sandte. Hatte so der Messias als der himmlische Adam schon seit der Schöpfung existirt, so konnte er, wenn auch erst in Jesu unter die irdischen Menschen eingetreten, doch vorher schon auf die Menschheit und insbesondere das erwählte Volk eingewirkt haben, und wenn Paulus einmal (1 Kor. 10, 4. 9) Christus den geistigen Felsen nennt, der den Israeliten durch die Wüste gefolgt sei, und die Korinthischen Christen warnt, nicht Christum zu versuchen, wie einige von jenen gethan haben, so sind wir wenigstens nicht genöthigt, in dem Ersteren eine bloße Allegorie zu sehen, und bei dem Letztern durch eine gezwungene Construction dem Ergebniß auszubeugen, daß Paulus sich seinen Adam-Christus schon zur Zeit des Zugs durch die Wüste in einem eigenthümlichen Verhältniß zu dem Volk Israel gedacht habe.

Ob er ihm aber auch einen Theil an der Weltschöpfung zugeschrieben habe, ist bekanntermaßen streitig. Zwar wenn man 1 Kor. 8, 6 liest: „Wir haben Einen Gott, den Vater, aus welchem Alles und für welchen wir sind, und Einen Herrn Jesus Christus, durch welchen Alles, und wir durch ihn", so sollte man zunächst nicht anders denken, als daß hier Christus, wenn auch in zweiter, mehr werkzeuglicher Stellung, als Weltschöpfer gedacht sei. Und wenn Paulus zugleich Verfasser des Kolosserbriefs ist, wo (1, 15 fg.) Christus das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der gesammten Schöpfung heißt, mit dem Beisatz, daß in und zu ihm alles im Himmel und auf Erden, Sichtbares und Unsichtbares, geschaffen sei und bestehe, wenn also die erstere Stelle nach der letztern ausgelegt werden dürfte, so wäre die Weltschöpfung durch Christus als paulinische Lehre nicht zu bezweifeln. Freilich, da der mosaischen Urkunde zufolge der Mensch, auch jener nach dem Bilde Gottes geschaffene, erst am sechsten Tage nach allem Uebrigen geschaffen ist, weiß man nicht recht, wie man ihn bei der Schöpfung betheiligt denken soll; daß aber sein Geschaffensein im Allgemeinen seine schöpferische Thätigkeit nicht ausschließen würde, sehen wir eben aus der Stelle des Kolosserbriefs: nachdem er zuerst von Gott geschaffen war, wäre dann durch ihn alles Uebrige geschaffen worden. Doch wenn auch der Brief an die Kolosser mit denen an die Philipper und Epheser einer etwas spätern Zeit angehört, und die Stelle im Korintherbriefe für sich genommen eine andere Deutung zuläßt, so sehen wir aus derselben doch, was wir ohnehin aus dem Hebräerbrief erkennen, wohin der Entwicklungsgang dieser Vorstellungen zielte. Der Hebräerbrief knüpft, ähnlich wie der an die Kolosser, mit Uebergehung der paulinischen Idee von dem Urmenschen, an das Messiasprädicat: Sohn Gottes, indem er dasselbe nicht im jüdisch-theokratischen, sondern im metaphysischen Sinne faßt, unmittelbar die Weltschöpfung an. Der Sohn ist der Abdruck des Wesens, der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der Erstgeborene, durch welchen Gott die Aeonen, d. h. die jetzige und künftige, die sichtbare und die unsichtbare Welt geschaffen (1, 1—6), den er hierauf den Menschen zulieb ihnen hat gleich werden, menschliches Fleisch und Blut annehmen lassen (2, 14 fg.). Der Sache nach haben wir hier bereits dasselbe Wesen, das der vierte Evangelist den Logos nennt, nur daß der Verfasser des Hebräerbriefs diesen Ausdruck noch nicht gebraucht; was um so merkwürdiger ist, da er ihn kennt (4, 12 fg.) und vermöge seiner offenbar alexandrinisch-philonischen Bildung kennen muß.

Der philonische Logosbegriff hat, wie die ganze alexandrinische Religionsphilosophie, eine doppelte Wurzel, eine jüdische und eine griechische. Jenes ist aber nicht etwa das göttliche Sprechen zum Behufe der Schöpfung, 1 Mos. 1; denn auch in der Wendung Ps. 33, 6: „durch Jehova's Wort ist der Himmel gemacht, und all sein Heer durch den Hauch seines Mundes", haben wir noch nicht einmal eine poetische Personification; die Memra

der chaldäischen Paraphrasen des Alten Testaments aber ist vielmehr als Rückwirkung der alexandrinischen Logosidee zu betrachten. Dagegen zieht sich durch die ganze hebräische Reflexions- und Spruchliteratur, von dem Buche Hiob und den Proverbien an bis zum Sirach und der Weisheit Salomo's die Idee der göttlichen Weisheit, die, im Hiob (28, 12 fg.) offenbar nur poetische Personification, in den Sprüchwörtern (besonders Kap. 8 u. 9) in einer Art geschildert ist, daß man, wenn es auch des Verfassers Meinung nicht war, doch leicht an eine wirkliche Persönlichkeit denken konnte. Die Weisheit tritt hier selbst redend auf, sie rühmt sich, von Gott als der Anfang seines Handelns vor seinen übrigen Werken bereitet zu sein; als er die Grundvesten der Erde legte, sei sie als Künstlerin ihm zur Seite und sein Ergetzen gewesen, wie sie hinwiederum an den Menschenkindern ihr Ergetzen habe. Auch nach Sirach (Kap. 24) ist die Weisheit von Gott vor der Zeit geschaffen, am Anfang aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen; sie hat sich unter den Völkern eine feste Wohnung gesucht, bis sie von Gott angewiesen wurde, in Jakob zu wohnen [1]) und in Israel ihr Eigenthum zu haben (vgl. Baruch 3, 36 fg.). Im Buch der Weisheit Salomo's (7, 25 fg. 10, 1 fg.) ist die Weisheit der Ausfluß der Herrlichkeit Gottes und der Abglanz des ewigen Lichtes, der weltordnende menschenfreundliche Gottesgeist, der das Gute in der Welt erhält, in frommen Menschenseelen seine Wohnung nimmt, und insbesondere das Volk Israel auf seinem Zug durch die Wüste in Gestalt der Wolken- und Feuersäule geleitet hat. Von dieser weltbildenden und welterhaltenden Weisheit Gottes wird in dem zuletzt angeführten Apokryphum das Wort Gottes nicht nur als Schöpferwort (9, 1), sondern auch als richtendes Machtwort unterschieden und als solches gleichfalls ganz persönlich dargestellt. Als den Wunderzeichen des Moses gegenüber die Aegypter in ihrem Unglauben beharrten, da fuhr (Weish. 18, 14 fg.) mitten im Schweigen der Nacht Gottes allmächtiges Wort als gewaltiger Streiter vom Himmel herab, wie ein scharfes Schwert sein ernstes Gebot tragend, und stellte sich (gleich dem Pestengel 1 Chron. 22, 16) zwischen Himmel und Erde auf, Alles mit Tod erfüllend.

Nun war aber gerade in demjenigen System griechischer Philosophie, das neben dem platonischen auf die Juden in Alexandrien den größten Einfluß gewann, dem stoischen, zur Bezeichnung der die Welt durchdringenden, sie künstlerisch bildenden göttlichen Vernunft nicht der Ausdruck: Weisheit, sondern derselbe gebräuchlich, durch welchen die alexandrinische Uebersetzung des Alten Testaments und die griechisch redenden Juden überhaupt das göttliche Schöpferwort bezeichneten, der Ausdruck: Logos, welcher vermöge einer Eigenheit der griechischen Sprache zugleich Vernunft und Wort bedeutete. Daher

1) V. 8: ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον. Joh. 1, 14 (vom λόγος): καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

kam es, daß philosophirende Juden in Alexandrien sich bald gewöhnten, was man früher der göttlichen Weisheit beigelegt hatte, dem göttlichen Logos zuzuschreiben. So ist insbesondere bei Philo, dem überlebenden Zeitgenossen Jesu, der Logos einerseits ganz das, was in der jüdischen Spruchliteratur die göttliche Weisheit, andererseits ebenso das, was bei den Stoikern die Weltvernunft, bei Plato und den Neupythagoreern die Weltseele und die Ideenwelt. Der Logos des Philo ist der Vermittler zwischen Gott und Welt, er steht auf der Gränze zwischen beiden und ermöglicht ihren Verkehr, indem er abwärts als Inbegriff der göttlichen Ideen diese der Welt einbildet, aufwärts die Welt und insbesondere die Menschen bei Gott vertritt; er ist weder ungeschaffen, noch geschaffen wie wir, sondern zwar geworden, aber das Aelteste und Ursprünglichste von allem Gewordenen; daher wohl ein Gott für uns tief unter ihm stehende Wesen, aber nicht der Gott an und für sich, sondern ein zweiter oder Untergott. Dieser Logos hat als unsichtbarer Engel in der Wolken- und Feuersäule den Auszug des Volks Israel aus Aegypten geleitet, und ist wahrscheinlich auch unter der übermenschlichen Erscheinung zu verstehen, die nach Philo in der messianischen Zeit, nur den Geretteten erkennbar, für alle Andern unsichtbar, die zerstreuten Juden in das Land der Verheißung zurückführen sollte; aber von diesem übermenschlichen Wesen dachte sich Philo den messianischen Fürsten, der sich an die Spitze des heimkehrenden Volkes stellen würde, verschieden, indem er den Logos als übersinnliches, keines Eingehens in den Stoff fähiges, ja schwerlich auch nur bestimmt persönliches Wesen betrachtete.

Die Vereinigung dieser beiden Begriffe, des Logos- und des Messias- oder Christusbegriffs, konnte aber nicht ausbleiben. Die Mittlerrolle, welche der eine zwischen Gott und dem erwählten Volke, der andere zwischen Gott und Welt überhaupt zu spielen hatte, mußte sie zusammenführen. Im Neuen Testament zwar findet sich außer und vor dem johanneischen Evangelium (1, 1—18) ihre Vereinigung nicht. Der Apostel Paulus setzt zwar ein vormenschliches Dasein des Messias oder des Sohns voraus, weiß aber von einem Logos im Sinne Philo's nichts; und im Hebräerbrief, wo sich der Ausdruck findet, ist doch in ähnlicher Art wie im Buch der Weisheit neben diese, so neben den weltschaffenden und welterlösenden Sohn, den Abglanz der Herrlichkeit und den Abdruck des Wesens Gottes (1, 1—3), der Logos als ein scharfer, Alles durchdringender und richtender Geist gestellt (4, 12 fg.). In der Offenbarung Johannis findet sich an dem Haupte des als Sieger aufziehenden Christus als sein geheimer Name geschrieben: „das Wort Gottes" (19, 13). Daß aber hiedurch Jesus nur als der Verkündiger und Vollstrecker des göttlichen Richterspruchs über die Welt bezeichnet werden soll, lehrt der Zusammenhang, insbesondere das scharfe Schwert, das (V. 15) aus seinem Munde geht, und das eben dieses strenge Wort Gottes ist. Uebrigens leuchtet von selbst ein, daß der spätere Verfasser des Evangeliums,

das ja gleichfalls ein johanneiſches ſein ſollte, an dieſe apokalyptiſch-johanneiſche Bezeichnung anknüpfen und ſie in ſeinem metaphyſiſchen Sinne nehmen konnte. Schwerlich indeß iſt der Verfaſſer dieſes Evangeliums der erſte geweſen, der die Vereinigung beider Begriffe vollzogen hat, da ſie, wenn nicht früher, doch jedenfalls unabhängig von ihm in andern Schriften derſelben Zeit ſich findet, vor allen bei Juſtin dem Märtyrer, deſſen Schriftſtellerei in die Zeit von 147—160 n. Chr. fällt, und zwar bei dieſem, wie ſchon früher bemerkt worden, in einer von dem johanneiſchen Typus ſo vielfach abweichenden Form, daß man deutlich erkennt, er hat die Logoslehre ebenſo wie der Verfaſſer des vierten Evangeliums als eine umlaufende Zeitidee aufgenommen und in ſeiner Weiſe für die Chriſtologie benützt.

Den Eintritt des in Jeſus erſchienenen höheren Weſens in die Menſchenwelt bezeichnet Paulus durch den Ausdruck (Röm. 8, 3): Gott habe ſeinen Sohn in Aehnlichkeit eines ſündigen Leibes geſendet, d. h. in einem Leibe, der dem ſündhaften Menſchenleibe ähnlich (blos ähnlich, weil ſelbſt ohne Sünde) war. Daß der Apoſtel dieß auch ſo ausdrückt: Gott habe Chriſtum geſchickt als einen vom Weibe Geborenen (Galat. 4, 4), hat mit der Ausſchließung des männlichen Antheils in den Geburtsgeſchichten bei Matthäus und Lucas ſo wenig zu ſchaffen, als daß es ein andermal (Röm. 1, 3 fg.) von ihm heißt, er ſei dem Fleiſche nach aus dem Saamen David's entſproſſen, aber ſeinem heiligen Geiſte nach durch die Auferſtehung von den Todten als Gottes Sohn erwieſen; ohne Zweifel vielmehr hat ſich Paulus unter ſeinem Chriſtus einen natürlich erzeugten Menſchen gedacht, mit dem ſich der Sohn Gottes, der himmliſche Adam, vielleicht ſchon vor der Geburt, vereinigt habe.

Auch im johanneiſchen Evangelium, das dieſen höheren Geiſt als den göttlichen Logos, den eingeborenen Sohn, der von Anfang bei Gott geweſen und durch den alle Dinge geſchaffen ſeien, bezeichnet, wird über die Art ſeines Eintritts in das menſchliche Leben nichts Näheres geſagt. Es heißt nur (1, 14), das Wort ſei Fleiſch geworden, d. h. es habe einen menſchlichen Leib angenommen; aber in welchem Zeitpunkt und wie, erfahren wir nicht. An eine Ausſchließung des väterlichen Antheils von ſeiner Erzeugung zu denken, ſind wir auch hier ſo wenig wie bei Paulus veranlaßt. Nicht allein von den Juden (6, 42), ſondern auch von dem Apoſtel Philippus, nachdem er ſchon in Jeſus den im Geſetz und den Propheten geweiſſagten Meſſias erkannt hatte und von ihm zu ſeiner Nachfolge berufen war, wird Jeſus ohne angedeutete Berichtigung als der Sohn Joſeph's bezeichnet (1, 46). So gut die gläubigen Chriſten, alſo ihrer Abkunft nach natürliche Menſchen, doch „nicht aus Fleiſch und Blut, oder dem Willen eines Mannes, ſondern aus Gott gezeugt ſind“ (1, 13), ebenſo gut konnte nach johanneiſcher Anſicht Chriſtus ſelbſt, unerachtet ſeiner vollkommen menſchlichen Erzeugung, in Folge jener Vereinigung des Logos mit dem menſchlichen Erzeugniß, der eingeborene Sohn Gottes ſein. Wann aber dieſe Vereinigung vor ſich ge-

gangen, deutet der Evangelist nicht an. Man hat daraus, daß es von dem Logos als dem wahrhaftigen Licht, wie es scheinen kann in Bezug auf die Zeit der Wirksamkeit des Täufers, heißt, er sei erst im Kommen begriffen gewesen (1, 9), und daß sofort bei der Taufe der göttliche Geist als über Jesu bleibend dargestellt wird (1, 32 fg.), schließen wollen, der vierte Evangelist habe sich erst die Taufe als den Zeitpunkt der Vereinigung des Logos mit den Menschen Jesus gedacht.[1] Allein der Geist in Taubengestalt, den er bei dieser Gelegenheit auf Jesum herabkommen läßt, kann nicht ohne Weiteres mit dem Logos gleichgesetzt werden, sondern ist ein Ueberbleibsel aus der ältesten Ansicht von dem Höheren in Christus, das der Evangelist als herkömmlich nachführt, unerachtet es zu seiner Logoslehre nicht paßte; wie das Herabkommen des Geistes auf Jesum bei der Taufe schon zu der synoptischen Erzeugung Jesu durch ihn nicht mehr gepaßt hatte. Das Wahrscheinlichste bleibt immer, daß der vierte Evangelist jene Vereinigung nach der Art der platonischen Einkörperung der präexistirenden Seelen an den ersten Anfang des Lebens Jesu geknüpft, die Kindheitsgeschichte aber übergangen habe, theils weil es um vieles schwieriger war, den fleischgewordenen Untergott, als den gotterzeugten Menschen, im Kindesalter vorzustellen, theils weil ein Kindheitsevangelium für den hohen Styl und Schwung seiner Darstellung zu niedrig war.

Sind nun aber die Ansichten des johanneischen Prologs und die der synoptischen Geburtsgeschichten über die Entstehung der Person Jesu zwar der älteren in der Taufgeschichte niedergelegten Ansicht über die messianische Ausrüstung derselben gleichermaßen ungleich, so sind sie darum doch nicht unter sich gleichzusetzen. Die Auskunft Justin's[2], unter dem heiligen Geist oder der Kraft des Höchsten, die Matthäus und Lucas als wirkende Ursache der Schwangerschaft Maria's angeben, sei nichts Anderes zu verstehen als der Logos, hält nicht Stich. Ob Geist oder Wort, etwas Anderes ist immer ein in Jesu fleischgewordenes und ihm immanent gebliebenes göttliches Wesen, etwas Anderes eine bloße, seine Erzeugung bedingende göttliche Einwirkung. Im letzteren Falle wird das Subject der evangelischen Geschichte durch diese Einwirkung erst hervorgebracht; im ersteren ist es schon vorher vorhanden und begibt sich durch sein Fleischwerden nur in eine andere Daseinsform. In dem einen Falle ist die Persönlichkeit Jesu ein gemischtes Product aus befruchtender göttlicher Einwirkung und empfangender menschlicher, d. h. weiblicher, Mitwirkung; im andern ist sie die rein göttliche Persönlichkeit des Logos, zu der sich das Menschliche an ihm nur als vorübergehende Zuständlichkeit verhält.

---

1) Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 241. Die Evangelienfrage, Theologische Jahrbücher, 1857, S. 522. Vgl. auch schon Bretschneider, Probabil., S. 6. 198.

2) Apol. I, 31. 33.

61.

Doch auf die göttliche Weisheit der Sprüchwörter und des Sirach stieß man nicht blos, wenn man für die Persönlichkeit des Messias Jesus nach einem höheren übermenschlichen Subjecte suchte, sondern auch schon der Lehrer Jesus wies nach dieser Richtung hin. Die Weisheit trat in jenen Schriften wiederholt als Lehrerin der Menschen redend auf: sobald man in Jesu das Ideal eines Lehrers fand, lag es nahe, ihn an die Stelle der Menschenlehrerin Weisheit zu setzen. „Wenn es in den Sprüchwörtern einmal von der Weisheit heißt (9, 1 fg.), sie habe ihr Haus gebaut, ihr Schlachtvieh geschlachtet, ihren Wein gemischt, ihren Tisch zugerichtet, und lasse nun durch ihre Dienerinnen auf den Höhen der Stadt ausrufen: „Kommt, esset von meinem Brode und trinket von dem Weine, den ich gemischet!“ so wird man an das evangelische Gleichniß von dem Gastmahl (Matth. 22, 1 fg. Luc. 14, 16 fg.) erinnert, wo der Herr ebenfalls seine Diener in die Straßen der Stadt sendet mit der Ladung, sein Mahl sei zugerichtet, seine Stiere und sein Mastvieh geschlachtet und alles bereit, die Gäste mögen nur kommen. In dieser Parabel ist es Gott selbst, der die Stelle der Weisheit in den Sprüchwörtern einnimmt; aber wir haben schon oben einen Fall gefunden, wo in der evangelischen Ueberlieferung Jesus an die Stelle derselben gesetzt worden ist. Die Rede von den Propheten und Aposteln, die zu den Juden gesendet, von ihnen aber mißhandelt und ermordet werden würden, welche Jesus bei Lucas (11, 49 fg.) als Worte der „Weisheit Gottes“ anführt, werden ihm bei Matthäus (23, 34 fg.) geradezu als eigene im eigenen Namen gesprochene Worte in den Mund gelegt; wie der uralte judenchristliche Geschichtschreiber Hegesippus die Zeitgenossen Jesu als diejenigen bezeichnete, die gewürdigt waren, mit eigenen Ohren „die gottbegeisterte Weisheit“ zu hören. [1])

Den Schluß des Buches Sirach (Kap. 51) bildet ein Dankgebet, worin der Verfasser als Zögling und Ausspender der Weisheit zum Theil sogar dieselben Worte gebraucht, die wir an einer bekannten Stelle des ersten und dritten Evangeliums Jesu in den Mund gelegt finden. „Ich will dich lobpreisen, Herr, König“, sagt er (V. 1 fg.), sowohl für mancherlei Schutz und Errettung, als auch für die Gabe der Weisheit, die er ihm gewährt habe. Und nun ruft er (V. 23): „Nahet euch zu mir, ihr Unverständigen, da eure Seelen so sehr dürsten (V. 26), begebet euern Hals unter das Joch, und eure Seele nehme Zucht an (V. 27); sehet, wie ich wenig Mühsal gehabt und viel Erquickung gefunden habe.“ Nothwendig müssen uns hier die Worte Jesu Matth. 11, 25 fg. einfallen: „Ich lobpreise dich,

1) Bei Eusebius, Kirchengeschichte, III, 32, 8.

Vater, Herr des Himmels und der Erde", worauf dann freilich der ihm eigenthümliche Dank dafür folgt, daß Gott die rechte Einsicht den Weisen und Klugen verborgen, den Unmündigen geoffenbart habe; hierauf aber ganz wie bei Sirach die Einladung: „Kommet her zu mir, alle ihr Mühseligen und Belasteten, ich will euch erquicken; nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir ... und ihr werdet Erquickung finden für eure Seelen." Zufällig kann ein solches Zusammentreffen nicht wohl sein: doch ließe sich hier möglicherweise denken, daß Jesu selbst die Stelle des ursprünglich hebräisch geschriebenen Buchs Sirach vorgeschwebt hätte.

Wenn wir nun aber in den Sprüchwörtern (8, 1. 22 fg.) die Weisheit rufen hören: „Jehova bereitete mich als Anfang seines Handelns vor seinen Werken: ... bevor Hügel eingesenkt waren, ward ich geboren: ... als er die Grundvesten der Erde legte, da war ich als Künstlerin ihm zur Seite, da war ich sein Ergetzen Tag für Tag ... Und nun Söhne, höret auf mich, denn wer mich findet, findet Leben und erhält Wohlgefallen von Jehova, wer aber mich verfehlt, verletzt sein Leben, und Alle die mich hassen, lieben den Tod"; wenn wir ferner bei Sirach lesen (24, 1 fg.): „Die Weisheit lobt sich selbst, und inmitten ihres Volkes rühmt sie sich: .. Ich ging aus dem Munde des Höchsten hervor ... (V. 19 fg.) Kommet zu mir, die ihr mein begehret, und sättiget euch von meinen Früchten! ... Wer mich isset, hungert immer, und wer mich trinkt, dürstet immer" u. s. f.: so sehen wir hier in die Geburtsstätte der johanneischen Christusreden hinein. Der geschichtliche Jesus wurde mit der alttestamentlichen und apokryphischen Weisheit zusammengeschaut, die Stellung der Weisheit als Lehrerin der Menschheit, aber auch als vorweltliche Gespielin und Mitschöpferin der Gottheit, ihm angewiesen. Die Versicherung der Weisheit, wer sie finde, finde Leben, wer aber sie verfehle, verletze sein Leben, und wer sie hasse, liebe den Tod, klingt aus den johanneischen Christusreden mehrfach wieder (z. B. 3, 20 fg. 36. 5, 24); die Einladung der Weisheit, von ihrem Brode zu essen und von ihrem Tranke zu trinken, ja sie selbst zu essen und zu trinken, finden wir ebenso im Munde des johanneischen Christus (4, 10 fg. 6, 51 fg. 7, 37), nur daß der Zusatz der Weisheit bei Sirach, wer sie einmal gegessen und getrunken, werde immer wieder nach ihr hungern und dürsten, bei Johannes von Jesus im höheren Sinne dahin umgewandelt ist, daß wer zu ihm komme und an ihn glaube, nimmermehr dürsten werde, indem das Wasser, das er gebe, in dem Menschen selbst zur ewig fließenden Quelle sich gestalte (6, 27. 35. 4, 14). Auch der Weinstock und seine Reben, womit Christus bei Johannes sich und seine Jünger vergleicht (15, 1 fg.), ist aus den Reden der Weisheit bei Sirach (24, 16 fg.) genommen. Ueberhaupt aber der Ausdruck in dem Sirachbuche: „die Weisheit lobt sich selbst, und inmitten ihres Volkes rühmt sie sich", gibt den Charakter sämmtlicher Christusreden im vierten Evangelium an. Ein solches fortwährendes Rühmen und Anpreisen seiner

ſelbſt iſt auch von Seiten eines perſonificirten Begriffs oder göttlichen Attributs nicht im Mindeſten anſtößig, wird es aber ebenſo bald, als es auf eine wirkliche menſchliche, ſei es auch gottmenſchliche Perſon übertragen wird.

War einmal der redende Jeſus mit der im Alten Teſtament und ſeinen Apokryphen redenden Weisheit in Eins geſetzt, wurde dieſe Weisheit ſpäter zu Alexandrien, in Folge der Bekanntſchaft gebildeter Juden mit platoniſcher und ſtoiſcher Philoſophie, in den Begriff des göttlichen Logos umgeſetzt, und drang im Laufe des zweiten Jahrhunderts das Chriſtenthum in ſo gebildete Kreiſe ein: ſo ergab ſich von ſelbſt, was wir im johanneiſchen Evangelium haben, daß Jeſus in ſeinen Reden ſich als Heils- und Lebensprincip anpreiſt, wie die Weisheit der Proverbien und des Sirach, und endlich im Prolog geradezu nach Philo als der göttliche weltſchöpferiſche Logos eingeführt wird.

Dritte Mythengruppe.

Jeſus der andere Moſes.

I. Lebensgefahr und Lebensrettung aus Anlaß des Meſſiasſterns.

§. 82.

Man kann ſagen: wer nur ſeinen Sueton mit Verſtand lieſt, dem muß ein Licht darüber aufgehen, wie er die Wunder der evangeliſchen Geſchichte anzuſehen hat. Denn von der übernatürlichen Erzeugung bis zur Himmelfahrt laufen die Parallelen fort, und wenn die altteſtamentlichen Wundererzählungen zum Theil noch beſtimmtere Vergleichungspunkte bieten, ſo kommt auf Seiten Sueton's der förderliche Umſtand in Betracht, daß ſeine Prodigien und Mirakel, ſoweit ſie ſich nicht natürlich erklären laſſen, von Jedermann für Fabeln erkannt werden, und es nun, bei der oft ſo ſprechenden Aehnlichkeit der faſt gleichzeitigen Kaiſerwunder mit den Chriſtuswundern, heutiges Tags doch ſchwer zu fallen anfängt, in den einen Fabeln, in den andern wahre Geſchichten zu ſehen.

Das Thema der uns zunächſt vorliegenden Erzählungsgruppe: Lebensgefahr und wunderbare Rettung eines zu großen Dingen beſtimmten Kindes, iſt eines der Grundthemen aller Heldenſage, das wir, um hier nicht weiter auszugreifen, als ein wirklicher Zuſammenhang der Völker und Sagen wahr-

ſcheinlich oder doch möglich iſt, in der hebräiſchen, der perſiſchen, der griechiſchen und römiſchen Sage wiederfinden. Um der Gefahren, die das junge Leben des Zeus, des Herakles, bedrohten, und der Art, wie ſie abgewendet wurden, zu geſchweigen, finden wir dieſes Thema in den Kindheitsgeſchichten des Moſes im Pentateuch, des Abraham in der ſpäteren jüdiſchen Legende, des Cyrus bei Herodot, des Romulus bei Livius, und dann aus dem gleichen Jahrhundert in der Jugendgeſchichte des erſten römiſchen Kaiſers bei Sueton und des chriſtlichen Meſſias im Matthäus-Evangelium (Kap. 2), mit ſo ähnlichen Zügen durchgeführt, daß es unmöglich iſt, theils den Einfluß der einen Sage auf die andere, theils die gemeinſame pſychologiſche Quelle von allen zu verkennen. Dieſe Quelle iſt das Geſetz der Phantaſie, den Werth eines Gutes, alſo auch eines großen, wohlthätig wirkenden Menſchen, durch die nahe gerückte Möglichkeit ſeines Verluſtes auf der einen, durch die göttliche Fürſorge für ſeine Erhaltung auf der andern Seite deſto fühlbarer zu machen. Was aber die Einwirkung der einen Sage auf die andere betrifft, ſo iſt eine ſolche von Seiten der moſaiſchen auf die chriſtliche unverkennbar, von Seiten der perſiſch-griechiſchen wahrſcheinlich, von Seiten der römiſchen wenigſtens möglich.

Eigenthümlich iſt in der Kindheitsgeſchichte Jeſu die Art, wie die Gefahr herbeigeführt wird. Es geſchieht durch einen Stern, der um die Zeit ſeiner Geburt am Himmel erſcheint und morgenländiſche Magier nach Jeruſalem führt, wo ſofort ihre Erkundigung nach dem neugebornen Judenkönig die Aufmerkſamkeit des alten Herodes auf dieſen zieht. Erſcheint ſo der Stern einerſeits als Mittel, die Lebensgefahr zu motiviren, ſo war doch der Sage an demſelben auch an und für ſich ſchon gelegen. Daß neu erſcheinende Sterne, namentlich die unerwartet auftretenden und wieder verſchwindenden Kometen, Umwälzungen der menſchlichen Dinge, Geburt und Tod großer Männer, Krieg, oder im beſſern Fall guten Wein bedeuten, iſt ein Glaube, der vom grauen Alterthum bis in unſere Tage hereinreicht. Man geht von der Vorausſetzung aus, daß einer ſo auffallenden Erſcheinung am Himmel eine ähnliche auf der Erde, in den Verhältniſſen der Menſchenwelt entſprechen müſſe; nimmt, wenn einmal unter hunderten ſich ein ſolches Zuſammentreffen auffinden läßt, dieß als Beweis für die Vorausſetzung; überſieht die neunundneunzig Fälle, wo die Naturerſcheinung ohne ein geſchichtliches Seitenſtück vorübergeht, und fügt dann umgekehrt einem geſchichtlichen Erfolge, den man beſonders auszeichnen will, die ihm in der Wirklichkeit fehlende außerordentliche Naturerſcheinung mittelſt freier Dichtung bei. Ob man bei einer überlieferten Erzählung dieſer Art anzunehmen hat, daß die Naturerſcheinung wirklich ſtattgefunden habe, nur aber von dem Erzähler mit einem geſchichtlichen Ereigniß in einen innern Zuſammenhang geſetzt worden ſei, der ihr in Wirklichkeit fremd war, oder daß die ganze angebliche Erſcheinung auf Dichtung beruhe, wird aus dem Vorhandenſein oder Fehlen anderweitiger

unverdächtiger Nachrichten über jene Erscheinung, außerdem aus der Beschaffenheit der Erzählung und ihrer Quellen heraus entschieden werden müssen. Wenn Sueton erzählt [1]), daß bei den ersten Spielen, die Octavian zu Ehren seines ermordeten Großoheims gegeben, sich sieben Tage lang ein Komet gezeigt und unter dem Volke für die Seele des vergötterten Cäsar gegolten habe, so kann es, abgesehen von dieser abergläubischen Deutung, mit der Notiz von der Erscheinung eines Kometen um jene Zeit seine volle Richtigkeit haben, weil die Erzählung nichts der Natur eines solchen Sternes Zuwiderlaufendes enthält, und weil der Geschichtschreiber der Zeit und dem Orte des Vorgangs nahe genug stand, um noch glaubwürdige Nachrichten darüber haben zu können; wie wir denn in der That aus Plinius [2]) erfahren, daß in eigenen Aufzeichnungen des Augustus von jener Sternerscheinung die Rede war. Wenn wir hingegen in einer rabbinischen Schrift [3]) lesen, in der Stunde von Abraham's Geburt habe ein Gestirn im Osten gestanden, das vier andere in den vier Himmelsgegenden stehende Gestirne verschlungen habe, so ist hier theils das, was geschehen sein soll, so abenteuerlich, theils die Entstehungszeit des Berichts von der des angeblichen Ereignisses so weit entfernt, daß der Bericht nach beiden Rücksichten sich als ein bloßes Märchen zu erkennen gibt. Erzählt uns endlich Justinus [4]) von Mithridates, sowohl in seinem Geburtsjahr als im Jahr seines Regierungsantritts sei beidemale ein Komet, jedesmal siebenzig Tage, jeden Tag vier Stunden, und zwar so groß und hell zu sehen gewesen, daß er den vierten Theil des Himmels eingenommen und den Glanz der Sonne überstrahlt habe: so ist hier die Beschreibung der Erscheinung jedenfalls stark fabelhaft, und ob wir aus derselben doch das Allgemeine gelten lassen sollen, daß wenigstens in einem jener beiden Zeitpunkte (denn die Verdoppelung ist mehr als verdächtig) ein Komet erschienen sei, wird von der Untersuchung der Quellen abhängen, die Justinus, oder vielmehr der von ihm ausgezogene Trogus zu seiner Geschichtschreibung benützt hat.

Die Erzählung des Matthäus-Evangeliums von dem bei Jesu Geburt erschienenen Sterne nun läge für's Erste dem fraglichen Ereigniß zeitlich nicht so fern, daß sie schon aus diesem Grunde zu beanstanden wäre. Nach achtzig, ja nach hundert und mehr Jahren könnte von einer außerordentlichen Sternerscheinung in Palästina so gut noch eine Kunde vorhanden gewesen sein, als zu Rom um die Zeit Sueton's, d. h. Trajan's, von dem cäsarischen Kometen. Doch hier zeigt sich bereits ein Unterschied zu Ungunsten der evangelischen Erzählung. Der Komet bei Sueton traf mit den

1) Julius, 88. Vgl. Plutarch. Caes. 69.
2) Hist. nat. II, 23.
3) Jalkut Rubeni f. 32, 3.
4) Hist. Philipp. 37, 2.

Spielen zu Ehren Cäsar's zusammen, also mit einem Ereigniß, worauf die allgemeine Aufmerksamkeit gerichtet war, und in Verbindung mit welchem die damit zusammentreffende himmlische Erscheinung sich dem Andenken des Volks einprägen, wohl auch in gleichzeitige Aufzeichnungen übergehen mußte. Das Geburtsjahr Jesu hingegen war, wenn wir von den evangelischen Erzählungen absehen, deren Wahrheit ja eben erst bewiesen werden soll, für die Mitlebenden durch kein besonderes Ereigniß markirt; man wird also nach hundert Jahren schwerlich mehr genau gewußt haben, ob eine Sternerscheinung, falls eine solche in der Erinnerung lebte, gerade in jenem Jahr zu sehen gewesen war oder in einem andern.

Was für's Zweite die Beschreibung des Sterns bei Matthäus betrifft, so vernehmen wir, die Magier haben denselben im Morgenlande gesehen, und nachdem sie in ihm, wir wissen nicht woran, den Stern des neugeborenen Judenkönigs, d. h. des Messias, erkannt, die Reise nach Jerusalem angetreten; daß ihnen während dieser Reise der Stern sichtbar geblieben, wird nicht gesagt; dagegen kommt er, wie sie auf die Weisung des Herodes hin sich nach Bethlehem auf den Weg machen, auf einmal wieder zum Vorschein und geht ihnen nicht allein als Zugführer dahin voran, sondern bleibt auch in Bethlehem über dem Hause der Eltern Jesu so merklich stehen, daß die Magier gleichfalls Halt machen und mit ihren Geschenken in das Haus treten. Was es für eine Art von Stern gewesen, erfahren wir nicht: aber es mag gewesen sein, was es für einer will, das was Matthäus von ihm erzählt kann er als natürlicher Stern unmöglich geleistet haben, und als übernatürlicher, d. h. unmittelbar von Gott gesendeter und geleiteter Stern, mußte er mehr geleistet, nämlich die Magier mit Umgehung von Jerusalem gleich nach Bethlehem gewiesen haben, um nicht durch Aufregung des alten Wütherichs in der Hauptstadt die armen bethlehemitischen Kinder unnöthigerweise an's Messer zu liefern. Alles daher, was an dem Stern übernatürlich gewesen sein müßte, wie sein Vorangehen und Haltmachen, müssen wir auf jeden Fall als sagenhafte Zuthat beseitigen, und es fragt sich nur, ob wir damit auch die Erscheinung eines Sterns überhaupt aufzugeben, oder diese als geschichtlich festzuhalten Ursache haben.

Durch ein anderweitiges historisches Document aus jener Zeit ist sie nun freilich, so viel man bisher wußte, nicht beglaubigt; aber Kepler — ein großer Name — hat, um einen Anhaltspunkt für die Bestimmung des wahren Geburtsjahrs Christi zu gewinnen, berechnet, daß im Jahr der Stadt Rom 748, zwei Jahre vor dem Tode des Herodes, eine Conjunction der Planeten Jupiter, Saturn und Mars stattgefunden habe, und in dieser Conjunction hat nun Kepler, und nach ihm eine Reihe neuerer Astronomen und Theologen [1],

1) Vgl. statt aller Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien, S. 62 fg.

den geschichtlichen Kern des Sterns der Weisen bei Matthäus zu finden geglaubt. Allein davon abgesehen, daß Matthäus nicht von einer Gruppe mehrerer, sondern von Einem Sterne spricht, so wiederholt sich ein solches Zusammentreffen zweier, ja dreier Planeten nicht so selten (zwischen Jupiter und Saturn alle zwanzig Jahre), daß es sternkundigen Morgenländern als etwas so ganz Besonderes hätte erscheinen können, wie in der Erzählung des Matthäus vorausgesetzt wird; daher hat auch Kepler selbst die Planetenconjunction für sich allein nicht genügend gefunden, sondern vermuthet, es möge zu derselben noch ein neuer außerordentlicher Stern hinzugetreten sein, wie zu seiner Zeit, im Jahre 1604, eben als gleichfalls jene drei Planeten beisammenstanden, auf einmal ein solcher Stern erschienen, und nachdem er längere Zeit mit der Helle eines Fixsterns erster Größe geleuchtet hatte, allmählig erblaßt und zuletzt verschwunden war. Da jedoch zwischen dem Erscheinen eines solchen Sterns und der Conjunction jener Planeten schlechterdings kein innerer Zusammenhang stattfindet, so schwebte die Vermuthung, daß, wie im Jahre 1604 nach Christus, so auch zur Zeit seiner Geburt, mit der ordentlichen Planetenvereinigung ein außerordentlicher Stern zusammengetroffen sein möge, so lange in der Luft, bis Professor Wieseler in Göttingen in chinesischen Zeittafeln fand, daß in der That im vierten Jahr vor dem Anfang unserer Zeitrechnung (und just um so viel setze diese die Geburt Jesu zu spät) ein heller Stern erschienen und längere Zeit sichtbar gewesen sei.

Alle Achtung vor der Genauigkeit der Zeittafeln des himmlischen Reichs, alle auch vor einer Theologie, welche der Eifer, Beweise für die Wahrheit des Christenthums (!) zusammenzusuchen, bis an die chinesische Mauer treibt: wir unseres Theils gestehen, daß uns die Reise zu weit ist, ja daß sie uns als ein Umweg erscheint, da wir das Gesuchte besser und genügender in der Nähe zu haben glauben. Nämlich gesetzt auch, man hätte für das Geburtsjahr Jesu einen Kometen oder einen außerordentlichen, aber natürlichen Stern, so hat man doch immer noch keinen solchen, wie Matthäus den seinigen beschreibt, der Reisenden nicht blos scheinbar, sondern wirklich vorangeht, indem er nicht erst wie andere Sterne, wenn die Wanderer Halt machen, sondern schon vorher, wo sie Halt machen sollen, stehen bleibt. Denn es wäre eben ein Stern, ein Weltkörper, der etwas für sich und um ganz anderer Dinge als um unserer irdischen Angelegenheiten willen da ist. Dagegen finden wir einen Stern ganz wie wir ihn brauchen, einen Stern, von dem alle die Gefälligkeiten für messianische Pilger zu erwarten sind, die Matthäus von dem seinigen zu rühmen weiß, im vierten Buch Mosis (24, 17). Der von Bileam verkündigte Stern aus Jakob ist ja kein Stern für sich, sondern der Messiasstern, der sich also keines Dienstes weigern durfte, den ihm der judenchristliche Glaube zu Ehren des Messias Jesus aufzutragen Lust haben mochte.

Die Episode von Bileam und seiner Weissagung ist bekanntlich eines der schönsten poetischen Stücke im Alten Testament, gedichtet in einer glücklichen Zeit, als durch Siege über die feindlichen Nachbarstämme, besonders Moab und Edom, das Selbstgefühl des Volkes neu gehoben war. Dieses Gefühl kleidet der Verfasser des Stücks in eine Erzählung, wornach gegen den siegreich aus der Wüste vordringenden Moses der erschreckte Moabiterkönig Balak, um Israel zu verfluchen, vom Euphrat her den Seher Bileam kommen läßt, dem aber statt des Fluchs von Jehova vielmehr Segen und hohe Weissagungen zu Gunsten seines Volks in den Mund gelegt werden. Unter diesen Weissagungen befindet sich auch die folgende (V. 17): „Ich seh' ihn, doch nicht jetzt; ich schau' ihn, doch nicht nahe: es tritt hervor ein Stern aus Jakob, es erhebt sich ein Scepter aus Israel, und zerschmettert die Seiten Moabs, und vertilgt alle Söhne des Kriegsgetümmels." Wenn hier offenbar für denselben Gegenstand mit dem Ausdruck: ein Stern aus Jakob, der andere: ein Scepter aus Israel, wechselt, so bedarf es nicht erst des Zusatzes (V. 18): „und es herrschet der aus Jakob", um uns zu überzeugen, daß von einem Sterne hier nur im sinnbildlichen Verstande die Rede und darunter ein glorreicher Herrscher zu verstehen ist. Daß aber für's Andere mit diesem Herrscher nicht der Messias, sondern ein geschichtlicher israelitischer König, vielleicht eben derjenige gemeint ist, unter welchem der Dichter lebte, und dessen Großthaten er, um ihn desto mehr zu heben, schon durch einen Seher zu Mosis Zeit geweissagt werden läßt, liegt gleichfalls am Tage; wenn auch darüber gestritten werden kann, an welchen König, ob an David oder an einen spätern, dabei zu denken sei.

Wenn nun aber die chaldäische Paraphrase des Pentateuchs, die für älter als unsere Evangelien gilt, statt des Sterns einen König und statt des Scepters den Ausdruck: ein Gesalbter, hat, so war damit die Deutung auf den Messias, wenn auch noch nicht gegeben, da jeder König ein Gesalbter oder Messias heißen konnte, doch angebahnt. Daß unter den späteren Rabbinen viele die Stelle vom Messias verstanden, ist gewiß; daß aber auch schon in früherer Zeit eine solche Deutung herkömmlich geworden war, wird dadurch wahrscheinlich, daß der Pseudomessias, der den jüdischen Aufstand unter Hadrian entzündete, sich offenbar nach dieser Stelle Bar Cochba, d. h. Sohn des Sternes, nannte. So konnte er sich zwar nennen, wenn er den Stern auch nur als bildliche Bezeichnung des Messias faßte; aber längst hatte der Buchstabengeist und der astrologische Aberglaube der Zeit dahin zusammengewirkt, daß unter dem Stern aus Jakob ein wirklicher Stern, der zur Zeit des Messias erscheinen und dessen Ankunft anzeigen sollte, verstanden wurde. In dem apokryphischen Testament der zwölf Patriarchen aus dem Ende des ersten christlichen Jahrhunderts heißt

es von dem Meſſias [1]): „und aufgehen wird ſein Geſtirn am Himmel als eines Königs, ausſtrahlend Licht der Erkenntniß"; ja wie ſeine, ſo ließ man jüdiſcherſeits, wie ſchon oben erwähnt, bald auch Abraham's Geburt durch einen Stern angekündigt werden. War aber dieſe Erwartung, daß um die Zeit der Geburt des Meſſias ein Stern erſcheinen werde, einmal gegeben, ſo wird man einräumen, daß ein Chriſt, der ſie hegte, überzeugt ſein und als Verfaſſer einer evangeliſchen Vorgeſchichte erzählen mußte, ſie ſei bei der Geburt Jeſu zugetroffen, ob er nun von einer beſondern Himmelserſcheinung aus jener Zeit etwas wußte oder nicht, und daß er ſich auch in der Beſchreibung, die er von ſeinem Sterne machte, nicht an hiſtoriſche Erkundigung, ſondern lediglich an ſeine Vorſtellung von dem Meſſiasſterne gehalten haben wird.

Alſo den Stern entnahm der Verfaſſer unſerer Erzählung dem vierten Buch Moſis, und die Magier entnahm er dem Stern, d. h. wer konnte dieſen zuerſt beobachtet und in ihm den Meſſiasſtern erkannt haben, als in die Geheimniſſe der Natur- und insbeſondere der Sternkunde eingeweihte Männer, und zwar aus dem Morgenlande, der alten Heimath geheimer Kenntniſſe, vielleicht aus Babylonien, vom Euphrat, woher auch Bileam gekommen war, der jenen Stern noch von Weitem in der fernen Zukunft geſchaut hatte, wie nun ſeine Nachfolger ihn in der Nähe der Gegenwart erblickten?

Aber die Magier bringen dem meſſianiſchen Kinde, deſſen Stern ſie geſehen hatten, Geſchenke; dergleichen hatte Bileam nicht gebracht, im Gegentheil hatte ihn Balak durch Geſchenke, die er ihm an den Euphrat ſchickte, zur Herausreiſe bewegen müſſen (4 Moſ. 22, 7). Bileam kam durch Geſchenke bewogen, um ſofort den Stern aus Jakob zu ſehen; die Magier kamen durch den Stern herbeigezogen, um Geſchenke zu bringen. Hier zeigt ſich in dem Nachbilde eine Perturbation, die ſich nur aus der Einwirkung eines andern Vorbildes erklärt, das wir auch nicht weit zu ſuchen brauchen. Der Meſſias war ja nicht blos der Stern aus Jakob, er war auch der Aufgang aus der Höhe (Luc. 1, 78. vgl. Matth. 4, 16), das Licht, das nach der Weiſſagung des Jeſaias (60, 1 fg.) über Jeruſalem aufgehen, und dem Völker und Könige mit reichen Geſchenken zuziehen ſollten. Unter dieſem Lichte war zwar von dem Propheten, wie er ausdrücklich ſagt, die Herrlichkeit Jehova's, d. h. Jehova ſelbſt verſtanden, der mit dem Ende des Exils verſöhnt in das um der Sünden Iſrael's willen von ihm verlaſſene Jeruſalem zurückkehren ſollte (vgl. 52, 7 fg.), um ſein geläutertes und zu Gnaden angenommenes Volk wiederherzuſtellen und zu beherrſchen. Nachdem jedoch zwar die Rückkehr aus dem Exil und die Wieder-

1) Test. Levi 18, in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. 581 sq.

aufrichtung des Jehovadienstes in Jerusalem erfolgt, von aller weiter verheißenen Herrlichkeit aber nichts in Erfüllung gegangen war, ergab es sich von selbst, daß man der Verheißung eine Beziehung auf eine entferntere Zukunft gab, die dann keine andere als die Zeit des Messias sein konnte. Diesem mußten nun auch die Geschenke an Gold und Weihrauch (V. 6) gelten, welche die Heidenvölker nach Jerusalem bringen sollten; wie ja im zweiundsiebzigsten Psalm von einem Könige, der das Volk Israel mit Gerechtigkeit richten, seine Unterdrücker zermalmen, seinen Elenden helfen und den man fürchten werde, so lange Sonne und Mond scheinen, also von einem Herrscher, unter dem man später kaum umhin konnte, den Messias zu verstehen, gesagt war (V. 10), daß die Könige von Sabäa und Meroe ihm Geschenke, worunter namentlich Gold, bringen werden. Insofern ist es wie eine dunkle Erinnerung an den wahren Ursprung dieses Zugs der evangelischen Erzählung, wenn in der kirchlichen Ueberlieferung die Weisen aus Morgenland frühzeitig als Könige gefaßt worden sind.

Es ist also die Erzählung des ersten Evangeliums von den Magiern und ihrem Stern das Ergebniß einer Combination der beiden messianisch verstandenen Weissagungen des Bileam und des Deuterojesaias. Aus der ersteren stammt der Stern und daß diejenigen, die ihn erblicken, Sterndeuter sind; aus der andern stammt der Zug, daß sie dem himmlischen Glanze nachwandeln, d. h. nach der Combination beider Weissagungen von dem Sterne geleitet werden, und daß sie dem neugeborenen Messias, zu welchem der Stern sie führt, Geschenke, und zwar wie Jesaias verheißen hatte, Gold und Weihrauch bringen; wozu der evangelische Erzähler, vielleicht aus dem (Hebr. 1, 9) gleichfalls messianisch gedeuteten Psalm 45 (V. 9) noch die Myrrhe fügte. Wie übrigens die Ueberbringer der Geschenke bei Jesaias den fremden Völkern angehören, unter denen sich die Juden während des Exils aufgehalten hatten, so sind auch bei Matthäus die Magier nicht etwa als ausländische Juden, sondern als Heiden zu nehmen, und die kirchliche Legende, wenn sie die Weisen aus Morgenland als die Erstlinge der zum Christenthum zu bekehrenden Heidenwelt faßte, hat auch hier wieder einen richtigeren Takt bewiesen, als manche neuere Theologen, die, um die Nachfrage der Magier nach dem Messiaskinde erklärlicher zu machen, auswärtige Juden in ihnen sahen.

63.

Daß in der evangelischen Erzählung die Magier, um den neugeborenen Judenkönig zu finden, sich zunächst nach Jerusalem wenden, könnte zwar in der jesaianischen Stelle begründet scheinen, der zufolge die Geschenkebringenden ebendahin ziehen. Der Hauptgrund aber ist, daß zu Jerusalem der Wütherich Herodes hauste. Denn die Geschichte mit dem Stern

und den Magiern, obwohl, wie wir gesehen haben, von selbstständiger messianischer Bedeutung, dient doch im Zusammenhang unserer Erzählung zugleich dazu, für den ungeborenen Messias eine Lebensgefahr und die wunderbare Errettung aus derselben herbeizuführen, um dadurch den hohen Werth seines Lebens und den göttlichen Schutz über dasselbe in ein desto helleres Licht zu stellen.

Daß hiebei zunächst die Kindheitsgeschichte des ersten Retters der Nation zum Vorbilde für die des letzten gedient hat, ist schon bemerkt worden. Herodes ist der zweite Pharao, der wie dieser mit andern Kindern auch das erkorene hätte hinmorden lassen, wenn es nicht durch höhere Fügung gerettet worden wäre. Dabei war es indeß dem Pharao, der Erzählung 2 Mos. 1 zufolge, eben um die vielen Kinder, nicht um das Eine zu thun, von dessen bevorstehender Geburt und Bestimmung er nichts wußte, da er vielmehr durch das Gebot, alle israelitischen Knäblein zu tödten, nur der bedenklichen Vermehrung des Volks einen Riegel vorschieben wollte; dem Herodes umgekehrt war es nur um das Eine messianische Kind zu thun, von dessen Geburt ihm die Magier gesagt hatten, und nur, weil er es nicht anders zu treffen wußte, gab er den Befehl, alle männlichen Kinder eines gewissen Alters, die sich in seiner muthmaßlichen Geburtsstadt Bethlehem finden würden, umzubringen. Indeß, wie so manche alttestamentliche Erzählung, so war auch die von dem pharaonischen Mordbefehl in der Folge weiter ausgeschmückt worden, und zwar in einer Weise, die sie noch geeigneter machte, unserer evangelischen Erzählung zum Vorbilde zu dienen. Daß Pharao bei seinem Befehl auf ein Kind so hoher und für ihn so gefährlicher Bestimmung wie Moses keine besondere Rücksicht sollte genommen haben, schien der Bedeutung dieses Kindes wenig angemessen; daher findet sich bei Josephus [1], der hierin aller Wahrscheinlichkeit nach älterer Ueberlieferung folgte, die Sache so gestellt, daß Pharao durch eine Eröffnung seiner Schriftdeuter (wie Herodes durch die Nachfrage der angekommenen Sterndeuter) von der bevorstehenden Geburt eines Kindes, das einst den Israeliten aufhelfen, die Aegypter aber demüthigen würde, zu jenem allgemeinen Mordbefehl veranlaßt wird.

Hiemit ist nun erst die Erzählung von Moses auf dieselbe Linie mit der von Cyrus, Romulus und Augustus gestellt, auf welcher ihr sofort auch die von Jesus zur Seite trat. Der Pharao oder Herodes ist bei Cyrus dessen Großvater Astyages, bei Romulus und Remus deren Großoheim Amulius, bei Augustus der römische Senat. Astyages hat einen Traum gehabt, den ihm die Magier dahin auslegen, seine Tochter werde einen Sohn gebären, der statt seiner König werden solle [2]; Amulius fürchtete

1) Antiq. 2, 9, 2.
2) Herod. 1, 108.

natürlicherweise die Rache der Zwillinge für die Entthronung ihres Großvaters [1]; vor Augustus Geburt sollte zu Rom durch ein Vorzeichen angezeigt worden sein, daß die Natur mit einem König für das römische Volk schwanger gehe. [2] Wie geneigt insbesondere die hebräische Volksphantasie zu Dichtungen dieser Art war, erhellt daraus, daß in späteren jüdischen Schriften die Erzählung von der Lebensgefahr des Gesetzgebers auch in der Geschichte des Stammvaters der Nation nachgebildet wurde. Hier ist der Pharao Nimrod; dieser sieht nach der einen Darstellung im Traum einen Stern, der nach der andern wirklich am Himmel erscheint, und von dem ihm seine Weisen die Auslegung geben, er bedeute einen zu dieser Stunde dem Tharah geborenen Sohn, von dem ein mächtiges Volk, zum Erben dieser und der künftigen Welt bestimmt, ausgehen werde. [3] Und nachdem nun in die Kindheitsgeschichte Jesu derselbe Zug aufgenommen war, wurde er schließlich, gleichsam als die zweite Spiegelung des Regenbogens, auch noch in die Kindheitsgeschichte des Täufers eingetragen, der durch das Blutbad zu Bethlehem in Gefahr gebracht, durch ein Wunder gerettet worden sein sollte. [4]

Während nun in der Legende von Cyrus, Romulus und Abraham die Tyrannen specielle Befehle zur Tödtung eben um der bestimmten ihnen gefährlichen Kinder geben, gleichen sich die Erzählungen von Moses, Augustus und Christus darin, daß hier die Machthaber das ihnen persönlich unbekannte Schicksalskind in einem weiten Netze mit andern zusammen zu fangen suchen. In der ursprünglichen Erzählung von Moses weiß, wie schon bemerkt, Pharao nicht einmal davon etwas, daß überhaupt die Geburt eines solchen Kindes bevorstehe; in der spätern Legende bei Josephus weiß er, wie Herodes bei Matthäus und der römische Senat bei Sueton, zwar dieß, aber gleich ihnen weiß er nicht, welches von den zu gebärenden oder neugeborenen Kindern das gefährliche ist: und daher befiehlt nun Pharao, alle männlichen Kinder der Israeliten zu ersäufen; der Senat, keinen in jenem Jahr geborenen Knaben aufziehen zu lassen; Herodes, alle in Bethlehem und der Umgegend befindlichen Knaben von zwei Jahren und darunter umzubringen. Anfangs zwar wollte Herodes sich in den Stand setzen, gleich den Tyrannen in den Legenden von Cyrus, Romulus und Abraham dem gefährlichen Kinde unmittelbar zu Leibe zu gehen, indem er durch die Magier bei ihrer Rückkehr von Bethlehem dasselbe nachgewiesen zu bekommen hoffte; erst als diese in Folge höherer Warnung auf ihrer Rückreise Jesu

1) Liv. I, 3.

2) Sueton Octav. 94.

3) Jalkut Ruben f. 32, 3, und die Stelle aus einer arabischen Schrift in Fabric. Cod. Pseudepigr. V. T. I, 345.

4) Protevang. Jac. c. 22 fg.

salem umgangen hatten, griff er zu jener andern Maßregel, und nun erst verstehen wir auch, warum er sich gleich Anfangs, wo ihm bei seinem ursprünglichen Vorhaben noch wenig daran liegen konnte, doch bei den Magiern so sorgfältig nach der Zeit, wann ihnen der Stern zuerst erschienen sei, hatte erkundigen müssen, um daran einen Anhaltspunkt für das muthmaßliche Alter des Kindes zu gewinnen. Ist nun ein solcher Mordbefehl, wenn auch nicht ganz der Klugheit, doch immerhin der Grausamkeit des alten Herodes angemessen, so macht ihn doch das historisch mehr als zweifelhaft, daß weder Josephus, der sonst über Herodes so ausführlich ist, noch sonst ein alter Schriftsteller desselben Erwähnung thut, außer einem aus dem vierten christlichen Jahrhundert, der augenscheinlich die von Herodes befohlene Hinrichtung eines seiner Söhne mit dem ihm aus Matthäus bekannten Kindermorde vermengt hat. [1])

In der Art, wie sie ihr Wunderkind aus der Lebensgefahr gerettet werden lassen, theilen sich die Wege unserer Erzählungen. In der mosaischen und der altrömischen, wo der geographischen Rolle gemäß, welche in Aegypten der Nil, in Latium der Tiber spielen, die Kinder vom Wassertode bedroht waren, ist es ein an's Ufer gesetzter Korb und das Mitleid derer, die sie darin finden, wodurch die Kinder gerettet werden; in der von Cyrus die Klugheit und Gutherzigkeit der mit dem Morde Beauftragten; in der Legende von Augustus bewirkt das eigene Interesse der Senatoren, denen in jenem Jahr Söhne geboren waren, daß dem Senatsbeschluß (von dem übrigens sonst gerade so wenig bekannt ist, als von dem herodischen Kindermord) keine Folge gegeben wurde; der Erzähler im ersten Evangelium setzt hier eine Springfeder ein, die zwar auch sonst in der jüdischen und urchristlichen Sagengeschichte viel gebraucht, bei ihm aber ganz besonders beliebt ist, eine göttliche Weisung im Traume. Ein Engel, der ihm im Traum erschien, hatte schon früher den Joseph gemahnt, sich an der Schwangerschaft seiner Braut nicht zu stoßen (1, 20); dann wurden die Magier im Traume (ob durch einen Engel, wird nicht ausdrücklich gesagt, doch jedenfalls von Gott) gewarnt, von Bethlehem aus nicht zu Herodes zurückzukehren (2, 12); jetzt, während dieser eben damit umgeht, das Blutbad über die dortigen Kinder zu verhängen, weist der Traumengel den Joseph zur Flucht nach Aegypten an (2, 13); nach dem Tode des Tyrannen sodann mahnt er ihn zur Rückkehr in's Land Israel (2, 20); worauf nachträglich noch die Traumanweisung kommt, statt nach Bethlehem in das Gebiet des nicht minder grausamen Archelaus, lieber nach Galiläa sich zu wenden (2, 22).

Ein wunderbarer Stern und fünf wunderbare Träume binnen weniger Jahre, darunter vier derselben Person zu Theil geworden, ist nun doch beinahe

1) Macrob. Saturnal. II, 14.

zu viel, zumal wenn, weit entfernt, daß alle diese Wunder nöthig gewesen wären, sich vielmehr nachweisen läßt, daß mehrere derselben nicht nur ohne Schaden, sondern selbst mit offenbarem Nutzen hätten zusammengeworfen werden können. Daß die letzte Traumwarnung zu ersparen war, wenn schon bei der vorletzten Joseph, statt unbestimmt in's Land Israel, nach Galiläa zu ziehen angewiesen wurde, leuchtet sofort ein; obwohl die Vertheilung an zwei verschiedene Träume wenigstens nichts schadete. Von erheblichem Schaden war es dagegen, wie schon früher angedeutet, daß nicht entweder der Stern, der sich doch auf's Wegzeigen so gut verstand, die Magier, statt erst nach Jerusalem, gleich nach Bethlehem und von da wieder heimführte, oder daß die Traumwarnung vor dem Besuche Jerusalems den Magiern nicht schon auf dem Hinwege gegeben wurde, wodurch die Einmischung des Herodes und das Blutbad zu Bethlehem zu vermeiden war. Daß Gott im ordentlichen Natur- und Geschichtsverlaufe dergleichen Gräuel zuläßt, ist zu verstehen; daß er sie aber durch sein außerordentliches Eingreifen selbst herbeiführen sollte, wie hier die Kinder zu Bethlehem ungekränkt geblieben wären, wenn nicht, durch den Stern herbeigezogen, die Magier Jerusalem alarmirt hätten, ist nicht zu glauben.

Wir haben also hier nicht nur keinen natürlich geschichtlichen, sondern auch keinen solchen Verlauf, wie wir ihn uns unter Voraussetzung eines wunderbaren göttlichen Eingreifens denken müßten; um so mehr aber einen solchen, wie ihn ein frommer Christ aus den Juden gegen das Ende des ersten Jahrhunderts sich denken mochte. Der mußte eine durch einen Tyrannen verfügte Ermordung von Kindern haben, welcher der zweite größere Retter der Nation durch ein Wunder entging, weil auch der erste Retter einem tyrannischen Kindermorde durch höhere Fügung entgangen war, und weil zum Ueberflusse die Stelle des Jeremia von der über ihre Kinder klagenden Rahel (31, 15. Matth. 2, 17 fg.), eine Stelle, die sich freilich im Sinne des Propheten auf die Wegführung des Volks in's Exil bezog, auf diesen messianischen Kindermord sich umdeuten ließ. Wunderbare Träume ferner je mehr desto besser; dergleichen hatten nicht nur die Gottesmänner des alten Bundes gehabt, sondern insbesondere als Zeichen der letzten, d. h. der messianischen Zeit galt es, daß in Folge göttlicher Geistesmittheilung Männer und Weiber prophezeien, Alt und Jung Gesichte und Träume schauen werden (Joel 3, 1. Apostelgesch. 2, 17).

Der Weg der Rettung vor dem Würger Herodes, den der Traumengel dem Pfleger des messianischen Kindes zeigt, ist die Flucht außer Landes. In der Offenbarung Johannis (12, 5 fg.) wird das Kind, das die sonnumleuchtete und sternbekränzte auf dem Monde stehende Frau gebären soll, vor der Nachstellung des Drachen, der es verschlingen will, in den Himmel hinaufgerissen, während die Mutter in die Wüste flieht. Cyrus, Romulus werden unter Hirten, Moses von der Königstochter erzogen, bis

ein späterer Vorfall, die Tödtung eines Aegyptiers, den schon Mosen gewendeten zur Flucht außer Landes veranlaßt (2 Mos. 2, 15). Daß es diese spätere Flucht des ersten Retters ist, die der evangelische Erzähler an dieser frühern Stelle im Leben des letzten Retters vor Augen hat, erhellt daraus, daß er seine Heimkehr von derselben nach dem Tode des Herodes durch die gleichen Worte, wie der alttestamentliche Erzähler die Rückkehr des Mosen nach dem Tode Pharao's, motivirt. „Ziehe hin", sagt dort Jehova, „kehre zurück nach Aegypten, denn gestorben sind alle, die nach deinem Leben trachteten"; worauf es heißt, Mosen habe sein Weib und seine Söhne zu sich genommen, auf den Esel gesetzt, und sei in's Land Aegypten zurückgekehrt (2 Mos. 4, 19 fg.). „Stehe auf", sagt hier der Traumengel zu Josephs (der ja im Schlafe lag, während dem Mosen Jehova im Wachen erschien, also eines andern Eingangsweges sich bediente), „nimm das Kind und seine Mutter zu dir und ziehe in's Land Israel, denn gestorben sind, die nach dem Leben des Kindes trachteten"; worauf gleichfalls gemeldet wird, er sei aufgestanden, habe das Kind und dessen Mutter zu sich genommen und sei in's Land Israel gezogen (Matth. 2, 20 fg.). Man sieht, wie hier an die Stelle des Mosen eigentlich Joseph, an die seines Weibes Maria, und an die seiner Kinder das Jesuskind tritt; und abermals mit richtiger Ahnung der Herkunft der evangelischen Erzählung hat die kirchliche Legende aus der mosaischen auch den Esel herbeigezogen.

Der erste Retter, der in Aegypten aufgewachsen war, floh aus Aegypten nach Midian; der letzte, in Palästina geboren, flieht nach Aegypten, und kommt später von daher zurück. Darin sieht der Erzähler die Erfüllung der Weissagung des Hosea (11, 1): „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen." Unter diesem Sohne hatte zwar der Prophet entfernt nicht den Messias verstanden. Wenn bei ihm Jehova ausruft: da Israel jung war, liebt' ich es; dann fortfährt: und aus Aegypten rief ich meinen Sohn; weiterhin sagt, er habe Ephraim gegängelt wie ein Kind, aber dessen ungeachtet haben sie den Götzen geopfert: so ist ja mit Händen zu greifen, daß hier der Sohn, wie ein andermal der Knecht Gottes, eben das Volk Israel ist. Freilich die Stelle lautete einmal von dem Sohne Gottes; der Sohn Gottes aber war der judenchristlichen Exegese der Messias Jesus; hatte also Gott seinen Sohn aus Aegypten gerufen, so mußte Jesus einmal (und zwar als Kind, da ja bei Hosea von Säugen die Rede ist) in Aegypten gewesen sein. Das war nach urchristlicher Logik ein vollkommen bündiger Schluß, über den wenigstens den Juden kein Recht zustand, sich zu beklagen, da von ihnen die Christen diese Logik gelernt hatten. Uebrigens war Aegypten als Zufluchtsort der Flucht für den jungen Messias schon durch ältere Vorgänge an die Hand gegeben. Wenn auch der Gesetzgeber nicht nach, sondern aus Aegypten geflohen war, so war doch Aegypten wiederholt die Zufluchtsstätte der Erzväter vor Theurung und Hungersnoth ge-

wesen. Nahm man das Volk Israel wie Hosea als Ganzes, so konnte man sagen, es habe seine früheste Kindheit (die Patriarchenzeit) in Palästina, die spätere aber in Aegypten zugebracht, und sei von da in der Folge durch Gott in das Land seiner Bestimmung zurückgerufen worden: und nun lag es nahe, diesen Lebensgang des collectiven Gottessohns in dem Leben des persönlichen Gottessohns nachzubilden.

Wie weit übrigens der Eifer unseres ersten Evangelisten in Aufsuchung vermeintlicher Weissagungen im Alten Testament, wie weit aber auch seine über alle Regeln richtiger Auslegung sich wegsetzende Willkür im Pressen solcher Stellen ging, zeigt uns schließlich noch seine Versicherung, durch Joseph's Zug nach Nazareth sei die Weissagung der Propheten erfüllt worden: „Er soll ein Nazaräer heißen" (2, 23). Damit ist sicher nichts Anderes gemeint, als daß der Messias bei den Propheten öfters als Sprößling Isai's bezeichnet wird, wofür Jesaias in der bekanntesten Stelle 11, 1, das hebräische Wort neser (andere Propheten, wie Jeremia 23, 5. 33, 15. Zach. 3, 8. 6, 12, das gleichbedeutende semach) gebraucht; worin nun neben der Wortbedeutung zugleich eine geheimnißvolle Hindeutung auf Nazaret als die künftige Heimath des Davidssprößlings liegen soll.

Seitenstück: Die Darstellung Jesu im Tempel.

64.

Werfen wir von dieser Erzählung des Matthäus-Evangeliums einen vergleichenden Blick auf das andere Evangelium, das uns noch eine Kindheitsgeschichte gibt, das des Lucas, so finden wir an derselben Stelle einen ganz verschiedenen, nach Inhalt und Grundgedanken abweichenden Bericht (2, 22—40). Während bei Matthäus die Verherrlichung der Geburt des messianischen Kindes durch den Stern und die Huldigung der Magier eine Lebensgefahr für dasselbe herbeiführt, der es nur dadurch entgeht, daß es in Folge göttlicher Mahnung in's Ausland geflüchtet wird, wo es bis zum Tode des Verfolgers verweilen muß: wird es bei Lucas zur gesetzlichen Zeit, d. h. vierzig Tage nach seiner Geburt, nach Jerusalem gebracht, um als männliche Erstgeburt Jehova dargestellt zu werden, wobei zugleich seine Mutter ihr Reinigungsopfer als Wöchnerin leistet, dem Kinde aber die Huldigung, die ihm bei Matthäus Magier aus dem Morgenlande bringen, von gesetzlich frommen Israeliten zu Theil wird, übrigens von Gefahr keine Rede ist, sondern die Eltern mit dem Kinde, nachdem sie ihrer frommen Pflicht genügt, in Frieden nach ihrer Heimath zurückkehren (2, 22—40). Es bleibt also bei Lucas die Verherrlichung Jesu zwar in engerem Kreise als bei Matthäus, führt dafür aber auch nicht wie bei diesem eine tragische

Verwicklung herbei, sondern Alles läuft friedlich ab, und die in der Zukunft drohenden Verwicklungen werden nur in der Rede des greisen Simeon von dem Widerspruch, den Jesus finden, und dem Schwert, das die Seele seiner Mutter durchdringen werde (V. 34 fg.), voraus angedeutet.

Ferner ist in der Erzählung des Lucas keine Rücksicht auf das Vorbild aus dem Leben des Mosis zu bemerken, sondern, wenn wir im Eingange dreimal, in Bezug auf die Tage der Reinigungszeit, auf die Lösung des Erstgebornen und das Opfer der Wöchnerin, das Gesetz Mosis angeführt finden, am Schluß aber lesen, nachdem seine Eltern Alles erfüllt gehabt, was das Gesetz Jehova's forderte, seien sie in ihre Heimath zurückgekehrt: so sehen wir, es ist dem Erzähler, der ja, wie wir uns erinnern, auch der Beschneidung Jesu ausdrückliche Erwähnung gethan hat, vielmehr nur um den Nachweis zu thun, daß an dem christlichen Messias von frühster Kindheit an nichts versäumt worden sei, was nach mosaischem Gesetz an einem Kinde geschehen sollte. Der zelotische Jude haßte in Jesu Denjenigen, der Gesetz und Tempel zerstören wollte (Matth. 26, 61. Apostelgesch. 6, 14): natürlich, daß man sich auch in feindseligen Erdichtungen gefiel, wie sie zum Theil noch in späteren jüdischen Schmähbüchern [1]) zu finden sind, daß er auch schon gesetzwidrig erzeugt und erzogen worden sei. Hiegegen galt es nun, anschaulich zu machen, wie Jesus im Gegentheil der Sprößling einer gesetzlich frommen Familie gewesen, der vermeintliche Zerstörer des Tempels vielmehr frühzeitig im Tempel Gott dargestellt und von andächtigen geisterfüllten Tempelbesuchern als der längst erwartete Retter empfangen worden sei. In dieser Hinsicht ist die Begrüßung des Jesuskindes durch Simeon und Hanna, nachdem es (gleichfalls bei Lucas) bei seiner Geburt schon durch Engel, also in noch glänzenderer Weise begrüßt worden war, für den jüdischen Standpunkt doch keineswegs ein Ueberfluß: dem Juden war es nicht genug, zu wissen, wie es Jesus mit Gott oder mit der Religion überhaupt, sondern er wollte auch versichert sein, wie es es mit dem Judenthum, dem Gesetz und Tempel gehalten habe.

Zugleich ließ sich die Begrüßung des messianischen Kindes durch fromme Israeliten noch zu etwas Anderem benützen. Der Hauptanstoß, den die Juden an dem christlichen Messias nahmen, war das weltlich schmachvolle Ende, das er gefunden: die Kreuzigung Christi war ihnen ein Aergerniß, worüber sie nicht hinwegzukommen wußten (1 Kor. 1, 23). Wenn nun ein Mann wie Simeon, der, gerecht und fromm, auf den Trost Israel's, d. h. auf den Messias wartete und vom heiligen Geiste getrieben war, wenn ein solcher beim Anblick des messianischen Kindes diesem seine zukünftigen Kämpfe und seiner Mutter ihren Schmerz mit unverkennbarer Hindeutung auf seinen gewaltsamen Tod weissagerisch ankündigte, so lag hierin die Belehrung,

1) Wie das Buch Tholedoth Jeschu; vgl. Wünsche, Evangelium Talmudicum.

daß, richtig und gedankenvoll aufgefaßt, die Weissagung das Merkmal des Leidens und Sterbens nicht aus-, sondern in sich schließe. Wenn sich daher Simeon so ausdrückt, das Kind sei bestimmt zum Fall und Aufstehen Vieler in Israel und zum widersprochenen Zeichen, so lag darin die Andeutung, daß auf den jüdischen Widerspruch gegen Jesus im göttlichen Plane schon gerechnet, und daß es eine Sache jedes einzelnen Juden sei, den von Gott gesetzten Messias sich nicht zum Fall, sondern zur Aufrichtung dienen zu lassen.

Die Anordnung der Darstellungsscene bei Lucas hat etwas, das an die Geschichte von den Magiern bei Matthäus erinnern kann. Simeon kommt in den Tempel vom Geiste getrieben, der ihm verheißen hat, daß er vor seinem Ende noch den Messias sehen solle: wie die Magier nach Jerusalem kamen von dem Sterne geleitet, der ihnen ein Zeichen der Geburt des Messias war. Wie die Magier sofort vor dem Kinde, als der Stern ihnen dessen Haus kenntlich gemacht hatte, niederfielen und ihm ihre Geschenke darbrachten, so nimmt Simeon dasselbe, das ihm, wie man sich vorstellen muß, beim ersten Anblick der Geist als das ihm verheißene bezeichnete, in seine Arme und bringt ihm in begeisterten Worten seine Huldigung. Und wie dort die Ankunft und Nachfrage der Magier die Hauptstadt in Aufregung brachte, so sorgt hier die Prophetin Hanna durch ihre Erzählungen dafür, daß die Sache seinem Messiasgläubigen in Jerusalem verborgen bleibt. Die Aehnlichkeit kann zufällig sein und daher rühren, daß an der gleichen Stelle der messianischen Kindheitsgeschichte ähnliche Züge sich von selbst ergaben; doch wäre gar nicht unmöglich, daß der Verfasser der Erzählung im dritten Evangelium der des ersten gekannt und ihr absichtlich eine andere gegenübergestellt hätte. Unter den Beschuldigungen der heidnischen Gegner des Christenthums war, wie wir aus Justin dem Märtyrer wissen [1], auch die, daß die Wunder Jesu nur zauberhafte Vorspiegelungen, er selber ein Magier und Betrüger gewesen sei, wie damals so viele mit vergleichlich höheren Kräften durch die Länder zogen. Wer ein Vorwurf dieser Art auf die Erzählung des ersten Evangeliums von der Flucht nach Aegypten, in dieser alte Heimathland der Zauberei, gestützt werden konnte, sehen wir aus der Schrift des Celsus gegen die Christen, in welcher dieser heidnische Polemiker einem Juden die Behauptung in den Mund legt, Jesus habe in seiner Jugend aus Armuth in Aegypten Dienste genommen und dort gewisse Künste gelernt, die er nach seiner Rückkehr in die Heimath in Ausübung gebracht habe [2]. War einmal dieser Verdacht rege, so konnte nicht blos die Flucht nach Aegypten, sondern auch schon die Verkündigung von morgenländischen Magiern bedenklich gefunden werden; an deren Stelle er

1) Dial. c. Tryph. 69.
2) Orig. c. Cels. I, 28.

rathsam scheinen mochte, unverdächtige Israeliten zu setzen, die, statt mit Sternen und Sterndeutung, mit dem Tempel und dem heiligen Geiste zu thun hatten. So ist denn auch die Schlußformel von dem Aufwachsen und geistigen Erstarken des Jesusknaben (2, 40) wieder ganz altebräisch, nämlich der ähnlichen Formel in der Geschichte des Simson (Richt. 13, 24 fg.) zum Theil bis auf die Worte nachgebildet.

Daß wir in den beiden Kindheitsgeschichten bei Matthäus und Lucas keine Geschichten, sondern nur Dichtungen haben, erhellt nun aber, außer dem Undenkbaren oder augenscheinlich Tendenzmäßigen ihrer einzelnen Züge, schließlich auch noch daraus, daß zwar jede mit sich selbst auf's Beste zusammenstimmt, mit der andern aber schlechterdings nicht zu vereinigen ist. Schon oben haben wir gesehen, daß jeder der beiden Evangelisten von einer andern Voraussetzung über den ursprünglichen Wohnort der Eltern Jesu ausgeht, sofern bei Matthäus als solcher Bethlehem, bei Lucas Nazaret erscheint. Dieser Voraussetzung gemäß bleiben dann bei Matthäus die Eltern Jesu nach der Geburt des Kindes ruhig in Bethlehem wohnen, empfangen hier den Besuch der Magier, und hätten an keine Ortsveränderung gedacht, wären sie nicht der bevorstehenden Ermordung der bethlehemitischen Kinder wegen durch den Traumengel nach Aegypten gewiesen worden. Aber sobald sie hier von dem Absterben der kindermordenden Tyrannen in Kenntniß gesetzt sind, wären sie auch sogleich wieder in ihr Bethlehem heimgekehrt, wenn ihnen nicht im Traume bedeutet worden wäre, in dem jetzt über Judäa gesetzten Archelaus sei der Apfel nicht weit vom Stamme gefallen, sie werden daher wohl thun, sein Gebiet zu meiden und sich in Galiläa ansäßig zu machen. Während so bei Matthäus der Schwerpunkt der Existenz der Eltern Jesu durchaus in Bethlehem liegt, dem sie nur durch eine von Außen kommende Kraft entrückt werden, bildet bei Lucas umgekehrt Nazaret diesen Punkt, in welchem der in Schwingung gesetzte Pendel so frühe wie möglich wieder zur Ruhe zu kommen trachtet. Durch die Schatzung als Fremde nach Bethlehem geführt, bleiben sie dort nur die vierzig Tage, während deren theils das Befinden der Wöchnerin, theils die am Schlusse derselben zu machende Reise nach Jerusalem das Verweilen in dem der Hauptstadt nahen Orte räthlich machte; sobald ihr Geschäft in Jerusalem abgemacht ist, hält sie nichts mehr zurück, in ihr fernes Nazaret heimzukehren.

Wären beide Berichte historisch, so müßten sie sich in einander einschieben lassen. Die Magier müßten entweder vor oder nach der Darstellung im Tempel gekommen, die Darstellung im Tempel entweder vor diesem Besuch, oder zwar nach demselben, aber noch vor der Flucht nach Aegypten, oder endlich erst als Eltern und Kind aus Aegypten wieder zurück waren, vor sich gegangen sein. Allein welche von diesen Stellungen wir versuchen mögen, in keine wollen sich die Erzählungen fügen. Lassen wir die Dar-

ſtellung im Tempel vorangehen, ſo kehrte unmittelbar von dieſer die Familie nach Nazaret zurück, und die nachher kommenden Magier konnten ſie nicht mehr in Bethlehem finden, wie doch Matthäus ausdrücklich ſagt, daß es der Fall geweſen. Außerdem, wenn bereits aus Anlaß der Darſtellung im Tempel die Prophetin Hanna allen Hoffenden in Jeruſalem die Nachricht von der Geburt eines Meſſias mitgetheilt hatte, ſo konnte bei der nachherigen Ankunft der Magier die Sache nicht mehr ſo, wie Matthäus es darſtellt, eine Neuigkeit für die Hauptſtadt ſein. Stellen wir daher verſuchsweiſe die Ankunft der Magier ſammt der daran hängenden Flucht nach Aegypten vor die Darſtellung im Tempel, ſo kommen wir nun aber mit den vierzig Tagen in's Gedränge, die Lucas als Zwiſchenzeit zwiſchen der Geburt Jeſu und ſeiner Darſtellung im Tempel anberaumt. Denn wenn ſich Herodes bei den Magiern erkundigte, wie lange es her ſei, daß ihnen der Stern zuerſt ſichtbar geworden, ſo ſcheint er vorausgeſetzt zu haben, daß gleichzeitig mit der Erſcheinung des Sterns das meſſianiſche Kind geboren ſei; und wenn er in Folge der Auskunft, die ihm die Magier darüber gaben, die bethlehemitiſchen Kinder bis zu zwei Jahren umbringen ließ, ſo muß er ſich den Meſſiasknaben wenigſtens annähernd ſo alt gedacht haben. Alſo ſchon von der Geburt Jeſu bis zum Eintreffen der Magier aus ihrer entfernten Heimath hätte man ſich nach Matthäus mehr als nur vierzig Tage verfloſſen zu denken; und nun ſollen in dieſer Zeit überdieß die Magier wieder abgereiſt, die Eltern mit dem Kinde nach Aegypten gereiſt, dort bis zum Tode des Herodes geblieben und nach demſelben wieder aus Aegypten nach Paläſtina zurückgewandert ſein. Das iſt für ſechs Wochen augenſcheinlich zu viel, und man wird daher zu dem Verſuche genöthigt, ſo ſchwer es auch halten mag, da in der Erzählung des Matthäus eins am andern hängt, die ägyptiſche Reiſe von dem Magierbeſuche zu trennen, und zwiſchen beide die Darſtellung im Tempel als Keil einzutreiben. Da wären alſo nach dem Abzuge der Magier die Eltern Jeſu mit dem Kinde nach Jeruſalem gereiſt, und das müßte geweſen ſein, ehe noch der Engel um der von Herodes drohenden Gefahr willen ſie zur Flucht nach Aegypten angewieſen hatte: aber wie wäre es zu begreifen, daß dieſer Engel nicht vor Allem der ſo gefährlichen Reiſe in die Reſidenz des Wütherichs zuvorgekommen, oder daß, als die Reiſe dennoch gemacht und die Neuigkeit von dem in der Hauptſtadt angekommenen Meſſiaskinde durch die geſprächige Hanna in allen Gaſſen verbreitet war, Herodes nicht nach demſelben gegriffen und ſich die ebenſo unſichere als gehäſſige Maßregel des Kindsmords zu Bethlehem erſpart hätte? Vielmehr aber ſetzt der Bericht von der Darſtellung im Tempel bei Lucas einen Verfall wie die Ankunft und Erkundigung der Magier in ſeiner Art voraus, ſondern lautet ſo, wie wenn jetzt zum erſtenmal in der Hauptſtadt etwas von der Sache verlautet hätte, und für das Kind weit und breit keine Gefahr geweſen wäre.

Wird uns demnach der unhistorische Charakter beider evangelischen Darstellungen, den uns schon die Beschaffenheit jeder einzelnen für sich gezeigt hatte, durch ihre Unvereinbarkeit bestätigt, und müssen wir sie daher als Dichtungen betrachten, welche die Verfasser des ersten und dritten Evangeliums entweder selbst entworfen, oder in ihre Werke aufgenommen haben, so kann uns doch Eines noch befremden. Sehen wir nämlich in dem ersten Evangelium das noch mehr judaistische, in dem dritten ein paulinisirendes Evangelium, und halten damit die Erzählungen von dem Stern und den Magiern einerseits und der Beschneidung und Darstellung im Tempel andererseits zusammen, so möchten wir uns fast wundern, nicht vielmehr die letztere bei Matthäus, die andere aber bei Lucas zu lesen, statt umgekehrt. Denn in dem Stern und den Magiern liegt ebenso offenbar eine Hinweisung auf die Heidenwelt und ihre Bestimmung zum Eintritt in das Reich Christi, wie in der Hervorhebung der Beschneidung und Darstellung im Tempel eine Rücksicht auf die Heiligkeit des jüdischen Gesetzeswesens. Allein im Matthäus-Evangelium finden wir ja neben unläugbar jüdisch-particularistischen Stücken zugleich solche, in denen die Heranziehung der Heiden in Aussicht gestellt war; und in welcher Art, unter welchen Bedingungen sie zugelassen werden sollten, darüber ist in der Erzählung von den Magiern nichts bestimmt. Auf der andern Seite ist es der Heidenapostel selbst, der es hervorhebt, daß Christus bei seiner irdischen Erscheinung unter das Gesetz gethan gewesen sei (Gal. 4, 4 fg.), so daß man die Darstellung bei Lucas eben nur als die Durchführung dieses paulinischen Ausspruchs an der Kindheitsgeschichte Jesu betrachten könnte. Indeß Paulus setzt doch sogleich hinzu, der Zweck jener Veranstaltung in Bezug auf Christum sei gewesen, daß er die dem Gesetz Unterworfenen loskaufen (V. 5), mithin dem Gesetz ein Ende machen sollte (Röm. 10, 4); ein Gedanke, der in der Kindheitsgeschichte des Lucas nicht angedeutet ist. Vielmehr, wenn wir diese Vorgeschichte, auch das den Täufer Betreffende mit eingeschlossen, zusammennehmen, so können wir in Form und Inhalt derselben einen judaistischen Zug nicht verkennen. Allein dergleichen judaistische Stücke finden wir ja auch sonst schon von Lucas seinem Evangelium einverleibt, nur immer zugleich theils durch Stücke entgegengesetzter Richtung ausgewogen, theils an sich selber in's Universalistische umgebogen. Solche den Judaismus der Gesammtanlage unschädlich machende Züge finden sich auch hier, sei es, daß sie ursprünglich in der Erzählung lagen, die alsdann von dem Verfasser des Evangeliums um so unbedenklicher aufgenommen werden konnte, oder daß sie von ihm erst eingeschaltet worden sind. Wenn Simeon das Messiaskind ein Licht zur Offenbarung für die Heidenvölker nennt (2, 31. vgl. Jes. 42, 6), so ist hier in ein kurzes Wort der ganze Inhalt der Erzählung von dem Sterne zusammengefaßt, wie andererseits in der weitern Rede Simeon's von dem Fall und Aufstehen Vieler in Israel und

dem Offenbarwerden der Gedanken vieler Herzen (2, 34 fg.) den Juden die an sie herantretende Sichtung, in der Viele nicht bestehen würden, so scharf wie möglich entgegengehalten ist.

II. Jesus, wie Moses und Samuel, früh seiner höheren Bestimmung zugewendet.

65.

Von Augustus erzählt Sueton [1]), nachdem ihn noch als kleines Kind eines Abends die Amme in einem Gemache zu ebener Erde in die Wiege gelegt, sei er am andern Morgen verschwunden gewesen, und nach langem Suchen habe man ihn endlich im höchsten Theile des Hauses, gegen Sonnenaufgang liegend, vorgefunden.

Nun wird man fragen, was denn diese Geschichte mit der von dem zwölfjährigen Jesus im Tempel (Luc. 2, 41—52) für eine Aehnlichkeit haben solle? Allerdings ist das Lebensalter und was daran hängt in beiden Erzählungen ein verschiedenes; aber beidemale haben wir doch den gemeinsamen Zug, daß ein zu höheren Dingen bestimmtes Kind sich aus seiner alltäglichen Umgebung verliert, und nach längerem Suchen an einem gottgeweihten Orte gefunden wird. Zwar ist dieser in der Erzählung von Augustus kein Tempel; aber der Osten ist die heilige Weltgegend, und der hohe Thurm, wie Sueton sich ausdrückt, deutet ohnehin die Götternähe an, wohin, wie wir uns denken müssen, das Augustuskind aus seiner Wiege auf übernatürliche Weise entrückt worden war. Wie bei Christus, so war auch bei Augustus die hohe Bestimmung zugleich hohe Abkunft, denn schwerlich ist die angeführte Anekdote ohne Bezug auf die Sage von seiner Erzeugung durch Apollo entstanden, dem in seiner Eigenschaft als Sonnengott der Osten noch besonders zugehörte; wie in unserer evangelischen Erzählung in der Antwort Jesu die Hinweisung auf das Haus seines Vaters zugleich eine Rückweisung auf die Geschichte von seiner übernatürlichen Erzeugung ist.

Wie Jesus ein Gottessohn in Menschengestalt, so war der als Hirtenkind erzogene Cyrus ein Königsenkel in Knechtsgestalt, und auch bei ihm brach der Sage zufolge die königliche Natur und Bestimmung frühzeitig, nämlich im zehnten Jahre, durch. Um diese Zeit von seinen Altersgenossen im Spiel zum König gewählt, handhabte er diese Würde so ernstlich, daß sich daran die Entdeckung seiner wahren Herkunft knüpfte. [2])

1) Octav. 94.
2) Herodot. I, 114 fg.

Etwas länger stand es bei Moses an, bis seine Bestimmung zum Retter seines Volks in ähnlich vorbedeutender Art sich ankündigte. Zum Behufe der gewaltsamen Hülfeleistung, worin diese Ankündigung bestanden haben soll, mußte er schon „groß" sein, wie die Erzählung im zweiten Buch Moses (2, 11) sagt, wenn auch nicht gerade schon vierzig Jahre alt, wie die Apostelgeschichte (7, 23) aus späterer jüdischer Ueberlieferung es näher bestimmt. Doch wissen wir, daß eine abweichende rabbinische Meinung ihm bei jenem Vorfalle erst zwanzig Jahre gab, und wenn auch die starke Thatkraft sich erst im Jünglings- oder Mannesalter äußern konnte, so ließ man doch die ausgezeichnete Intelligenz des Gesetzgebers schon in jüngern Jahren hervortreten. Nach Josephus [1]) war seine frühe Mündigkeit außer Verhältniß mit seinem Alter; nach Philo [2]) zog den Knaben Moses nicht Kinderspiel und Scherz, sondern nur ernste Beschäftigung an, und frühzeitig mußten ihm Lehrer bestellt werden, denen er sich aber durch eingeborene Geisteskraft in Kurzem überlegen zeigte.

Samuel war noch klein, als ihn seine Mutter zum bleibenden Dienste Jehova's in das Tempelzelt zu Silo brachte (1 Sam. 1, 25) und noch Knabe, als zum erstenmale in der Nacht der Ruf und Spruch Jehova's an ihn erging (3, 1 fg.). Genauer ist sein Alter im Alten Testament nicht angegeben; aber wie in Bezug auf Moses die Apostelgeschichte, so sagt uns von Samuel Josephus [3]), ohne Zweifel ebenfalls aus späterer Ueberlieferung, das Bestimmtere, daß er mit dem zwölften Jahre zu weissagen angefangen habe. Vom zwölften Jahre an nämlich wurde dem Talmud zufolge unter den Israeliten der Knabe als reif betrachtet, es galt, wie bei uns das vierzehnte, als der Uebergang vom Knaben- zum Jünglingsalter; weßwegen in einer zwar christlichen Schrift, doch wahrscheinlich nach jüdischer Tradition, auch Salomo's und Daniel's weise Urtheilssprüche (1 Kön. 3, 23 fg. Susanna 45 fg.) in ihr zwölftes Jahr verlegt werden. [4]) Daß jedoch insbesondere die Jugendgeschichte Samuel's unserem evangelischen Erzähler, wie schon früher, so auch hier, zum Vorbilde gedient hat, erhellt noch aus andern Zügen. Erstlich leitet er seine Erzählung (V. 41) durch die Bemerkung ein, daß die Eltern Jesu alljährlich zum Passahfest nach Jerusalem gereist seien; wie von Samuel's Eltern sowohl einleitend (1, 3) als nachher wiederholt (1, 21. 2, 19) bemerkt ist, daß sie alljährlich nach Silo gezogen seien, um dem Jehova ein Opfer zu bringen. Zweitens ist die Bemerkung am Schlusse der evangelischen Erzählung, der Jesusknabe sei fortgeschritten an Alter und Weisheit und Annehmlichkeit vor Gott und Menschen (2, 52),

1) Antiq. 2, 9, 6.
2) De vita Mosis, Opp. ed. Mang., II, 83 fg.
3) Antiq. 5, 10, 4.
4) Ignat. epist. ad Magnes. 3.

offenbar der Schlußbemerkung über den Knaben Samuel nachgebildet, daß er herangewachsen und vor Gott und Menschen gut, d. h. wohlgefällig gewesen sei (2, 26).

Gehen wir von diesen allgemeinen Anlässen für die Entstehung einer derartigen Erzählung, wie sie in der Natur der Heldensage überhaupt, und von den besondern, wie sie in der hebräischen Prophetensage liegen, zu der eigenthümlichen Anlage der christlichen Messiassage fort, so müssen wir uns erinnern, daß die Ausrüstung des Menschen Jesus mit den für seinen messianischen Beruf erforderlichen Kräften zuerst an seine Taufe durch Johannes geknüpft, mithin in ein reiferes Lebensalter verlegt, und erst später in der Art gefaßt wurde, daß schon seine erste Entstehung durch ein übernatürliches Princip bewirkt, also die höheren messianischen Kräfte ihm schon von Lebensanfang an eigen gewesen seien. Ging man nun, wie unser erster Evangelist, von der Geburt und frühsten Kindheit Jesu unmittelbar zu seiner Taufe fort, so blieb zwischen beiden eine allzugroße Kluft, und man setzte sich der Frage aus: Ei, wenn doch einer Jesus schon von Mutterleib an des heiligen Geistes voll war, wie kommt es, daß dieser so lange in ihm gefeiert, daß er die ersten Macht- und Weisheitsproben erst in seinen Mannesjahren abgelegt hat? Dieser Frage, mittelst deren sich der chionitische Zweifel an der übernatürlichen Erzeugung Jesu immer wieder einschleichen konnte, bauten spätere apokryphische Kindheitsevangelien durch Erzählungen vor, wornach Jesus schon als Kind Wunder gethan, in der Wiege bereits gesprochen und sich für den Sohn Gottes erklärt, seinem Informator im Alphabet dessen mystische Bedeutung aufgeschlossen, überhaupt schon vor seinem zwölften Jahre alle Lehrer durch seine Fragen verlegen gemacht haben sollte. [1])

Dergleichen späteren Ausgeburten einer verwilderten Phantasie steht die Erzählung bei Lucas als ein verhältnißmäßig gesundes Erzeugniß urchristlicher Dichtung gegenüber. Von dem Wunderthun hat's Erste nimmt sie durchaus Umgang. In Betreff der Weisheit aber geht sie wohl auch über das Maß des Menschlichen und Wahrscheinlichen hinaus, indem sie den zwölfjährigen Jesus statt zu den Füßen der Lehrer, wie es für sein Alter die Sitte mit sich brachte (vgl. Apostelgesch. 22, 3), vielmehr in ihrer Mitte wie ihresgleichen sitzen, und außerdem Gott in einem Sinne seinen Vater nennen läßt, der entweder die Geschichte seiner übernatürlichen Erzeugung oder eine Reife seiner religiösen Entwicklung voraussetzt, wie sie der Knabe natürlicherweise noch nicht haben konnte; immerhin jedoch verstößt sie nicht so offenbar wie jene apokryphischen Märchen gegen die Natur, sondern geht von jener Bezeichnung Gottes als seines Vaters abgesehen, nicht weiter als

1) Vgl. das Protevang. Jacobi, das Evang. Thomae, auch das arabische Kindheitsevangelium in Thilo's Codex Apocr. I.

der eitle Joſephus in Bezug auf ſich ſelbſt geht, wenn er von dem Aufſehen redet, das er ſchon im vierzehnten Jahre durch ſeinen frühreifen Geiſt und ſeine Kenntniſſe erregt habe.[1]) Dabei geht unſere Erzählung auch inſofern höchſt zweckmäßig zu Werke, als ſie den wünſchenswerthen Schrittſtein, um von der Geburt und erſten Kindheit Jeſu zu ſeinem reifen Alter zu gelangen, gerade in die Mitte, auf die Uebergangsſtelle aus dem Knaben- in das Jünglingsalter, legt.

Die Erzählung beginnt mit dem Thema dieſer ganzen Kindheitsgeſchichte im dritten Evangelium, mit der Angabe, wie die geſetzliche Frömmigkeit der Eltern Jeſu ſich auch in ihren jährlichen Reiſen zum Paſſahfeſte nach Jeruſalem bekundet habe. Wenn ſodann bei der Abreiſe der Eltern von Jeruſalem der Knabe zurückbleibt und ſie ihn vergeblich ſuchen, ſo zeigt ſich ſchon, daß ſeine Wege nicht die gewöhnlicher Menſchen ſind, daß er einem eigenen höheren Geſetze folgt; in ſeiner Frage beim Wiederfinden: warum ſie ihn geſucht? ob ſie denn nicht gewußt haben, daß ſein Platz im Hauſe ſeines Vaters ſei? gibt er ihnen dieß nicht ohne Härte ſelbſt zu fühlen, die übrigens durch die Schlußbemerkung von ſeinem fortwährenden Gehorſam (V. 51) gemildert, jedenfalls von Johannes durch ſein bei anderer Gelegenheit geſprochenes: „Weib, was habe ich mit dir zu ſchaffen?“ (2, 4) weit überboten wird. Wie tief die Faſſungskraft der menſchlichen Eltern unter der Höhe der Gedanken des Gottesſohnes ſtand, das ſtellt der Erzähler noch durch den Beiſatz in's Licht, daß ſie ſeine Frage nicht verſtanden haben (V. 50); wie er ſchon im vorigen Abſchnitt ihre Verwunderung über die Rede des Simeon angemerkt hatte (2, 33). Allein, wenn ſchon vor der Geburt Jeſu der Maria ſowohl als dem Joſeph durch den Engel verkündigt war, das Kind werde, als ein durch den heiligen Geiſt erzeugtes, Sohn Gottes heißen, ſo mußten ſie ja nothwendig verſtehen, was er mit dem Hauſe ſeines Vaters ſagen wollte, und wenn der evangeliſche Erzähler es ſie nicht verſtehen läßt, ſo zeigt er ſich eben damit nicht als geſchichtlichen, ſondern als Wundererzähler, zu deſſen Styl das fortwährende Staunen und Nichtverſtehen der dem Wundermann gegenüberſtehenden Menſchen gehört. Die Bemerkung endlich, die ſchon oben bei den Erzählungen der Hirten gemacht war (2, 19) und hier wiederholt wird, daß Maria alle dieſe Worte in ihrem Herzen behalten habe, zeigt uns, daß dem Verfaſſer bei dem meſſianiſchen Wunderkinde das altteſtamentliche Wunderkind Joſeph vorgeſchwebt hat, in deſſen Geſchichte es mit Bezug auf die bedeutſamen Träume, von denen er als Knabe zu erzählen wußte, gleichfalls heißt, ſein Vater habe das Wort (oder die Sache) im Sinne behalten (1 Moſ. 37, 11).

1) Vita, 2.

III. Der Messias Jesus besteht die Versuchung, welcher das Volk in der Wüste unter Mose's Anführung erlegen war.

66.

An den Hercules des Prodicus trat die Versuchung oder die Wahl, nach dem Ausdrucke des Xenophon [1]) in dem Alter heran, da die Jünglinge ihre eigenen Herren werden und zu erkennen geben, ob sie den Weg der Tugend oder des Lasters einschlagen wollen. Bei Abraham konnte die Versuchung, die schwere Prüfung seines Glaubens und Gehorsams, da sie in dem Befehl bestand, seinen einzigen spätgeborenen Sohn zu opfern, erst in vorgerücktem Alter eintreten (1 Mos. 22). Dagegen war das Volk Israel nach dem Worte des Propheten noch jung, da Jehova es als seinen Sohn aus Aegypten rief (Hos. 11, 1) und während der vierzig Jahre in der Wüste durch allerlei Noth versuchte, um sein Herz zu ergründen und zu erkennen, ob es seine Gebote halten würde oder nicht (5 Mos. 8, 2). Auch David hatte gleich am Anfang seiner öffentlichen Laufbahn, nachdem er eben erst (wie die Erzählungsstücke von dem Redactor der Königsbücher zusammengestellt sind) durch Samuel gesalbt und des heiligen Geistes voll geworden war, eine gefährliche Probe zu bestehen, den Zweikampf mit dem riesigen Philister Goliath (1 Sam. 17). Diese Prüfungen hatten Abraham und David, wie Herculos, glücklich bestanden; aber das Volk Israel war der Versuchung erlegen, hatte sich zum Murren gegen Jehova, zur Wollust und Abgötterei hinreißen lassen. Es war ihm hierin nicht anders gegangen als dem ersten Menschenpaare, das auch der lockenden Stimme der Schlange gegen das göttliche Verbot Gehör gegeben, und sich dadurch Verbannung aus dem Paradiese und vom Baume des Lebens zugezogen hatte.

Wie überhaupt die mosaische Geschichte, so lehren insbesondere die von dem Volke so übel bestandenen Prüfungen in der Wüste sammt den dadurch herbeigeführten göttlichen Strafgerichten als warnende Beispiele im Gedächtniß der Israeliten fort. „Das alles", schreibt der Apostel Paulus, nachdem er einen Abriß dieser Vorfälle gegeben, „ist jenen als Vorbild widerfahren, aufgeschrieben aber ist es zur Warnung für uns, die wir am Ende der Zeiten leben" (1 Kor. 10, 6. 11); wie er ein andermal, da er befürchtet, seine korinthischen Christen möchten sich in ihrer Einfalt durch falsche Lehrer täuschen lassen, an Eva erinnert, die sich von der listigen Schlange berücken ließ (2 Kor. 11, 3).

1) Memorab. II, 1, 21.

Wiederherstellung des Verdorbenen, Gutmachen dessen, was Andere schlecht gemacht hatten, war die Bestimmung des Messias: so mußte er auch die Versuchung besser bestehen, und Jesus als Messias sie besser bestanden haben, als das Volk in der Wüste, oder die ersten Eltern im Paradiese. Nun war zwar Jesu ganzes Leben, und besonders sein Leiden, eine Reihe solcher Prüfungen gewesen (Luc. 22, 28. Hebr. 4, 15); aber man sieht von selbst, wie stark der Reiz sein mußte, einen einzelnen feierlichen Prüfungsact auszusondern, und wie die Prüfung Abraham's, die Versuchung der ersten Eltern, mit dramatischer Anschaulichkeit auszumalen (Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12 fg. Luc. 4, 1—13).

Dazu wirkte noch ein anderer Umstand mit. Ueber Abraham, über das Volk in der Wüste, hatte Gott selbst die Versuchung verhängt, und zwar in guter Absicht; denn es lag nur an dem Volke, sie ebenso gut zu bestehen, als sein Stammvater sie bestanden hatte. Mit der Zeit aber erschien es doch bedenklich, die Versuchung ohne Weiteres auf Gott zurückzuführen. Manchen brachte sie doch zu Fall, der vielleicht ohne sie aufrecht geblieben wäre; über Manchen brachte sie Leiden, die er nicht verschuldet hatte: erschien da Gott, wenn er sie verhängt hatte, nicht als ein neidisches, schadenfrohes Wesen? Gott müßte selbst am Bösen Theil haben, schien es, wenn er Jemanden zum Bösen versuchen könnte (Jac. 1, 13). Daher frühzeitig die Neigung, der Versuchung einen andern Urheber zu geben. In der Genesis ist das Wesen, das in Eva den Reiz erregt, dem göttlichen Gebote zuwiderzuhandeln, die Schlange, als das klügste unter den Thieren des Feldes; eine märchenhafte Darstellung, bei der man nicht stehen bleiben konnte. Nun machten die Israeliten im Exil mit der Zendreligion Bekanntschaft, die neben dem guten ein böses Grundwesen annahm und die ganze Weltentwicklung als einen Kampf der beiden entgegengesetzten Principien betrachtete. Diese Anschauung sagte dem jüdischen Volke eben in seiner damaligen Krisis zu, und so eignete es sich insbesondere die Vorstellung des persischen Ahriman mit der Einschränkung an, daß er dem guten Gotte zwar entgegenwirkte, aber doch streng untergeordnet blieb. Er war der Widersacher (Satan), der Ankläger und Verleumder der Menschen bei Gott, der durch seine Zweifel gegen den Bestand von Hiob's Frömmigkeit Gott veranlaßte, ihn durch schwere Leiden zu versuchen; er war es auch gewesen, der in angenommener Schlangengestalt die ersten Eltern im Paradiese versucht, und dadurch Tod und Verderben in die Welt gebracht hatte (Weish. 2, 24. 2 Kor. 11, 3. Offenb. 12, 9 fg.).

Nichts ist lehrreicher für diese in der jüdischen Weltansicht vorgegangene Umwandlung, als die Vergleichung der Art, wie das ältere Königsbuch und wie die spätere Chronik die von David vorgenommene und von Jehova so schwer geahndete Volkszählung motiviren. „Und der Zorn Jehova's", lesen wir in der ersteren Schrift (2 Sam. 21, 1), „entbrannte wiederum über

Israel, und er reizte David, indem er sprach: zähle Israel und Juda." Dagegen in der andern (1 Chron. 22, 1): „Und der Satan stand auf wider Israel und reizte David, Israel zu zählen." Wäre nun ebenso die Geschichte der Erzväter und des Zugs durch die Wüste in der spätern nachexilischen Zeit umgeschrieben worden, so würden wir vielleicht auch bei den über Abraham und das Volk Israel verhängten Versuchungen den Satan in ähnlicher Weise betheiligt finden. Im Talmud wenigstens ist dieß der Fall. In der babylonischen Gemara wird Gott zur Prüfung Abraham's, wie im Prolog des Buchs Hiob zur Prüfung Hiob's, durch den Satan aufgestiftet, der sofort dem Abraham beim Hinausgang zur Opferung seines Sohnes auch noch persönlich versuchend in den Weg tritt. Ebenso ist es beim Zug durch die Wüste in dieser spätjüdischen Darstellung der Satan, der, als Moses auf dem Berge zögert, dem Volke seinen Tod einredet und es dadurch zum Stierdienst verleitet. [1])

Seit auf diese Weise alles Böse und Uebel in der Welt, insbesondere soweit es das Volk Israel betraf, auf den Satan als seine erste Ursache zurückgeführt war, ergab es sich von selbst, daß der Messias, der ja das Volk von seinen Sünden reinigen und von den Uebeln, die es drückten, befreien sollte, dem Satan als dessen Bekämpfer und Ueberwinder entgegengestellt wurde. Christus ist gekommen, die Werke des Teufels zu zerstören (1 Joh. 3, 8), die bösen Geister zu verderben (Marc. 1, 24. Luc. 4, 34); er sieht den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel fallen (Luc. 10, 18), den Herrscher dieser Welt, der kein anderer als der Teufel ist, hinausgeworfen (Joh. 12, 31). Aber zu diesem Ende gilt es, ihn erst zu überwinden. Er darf, wenn er gegen Christus herankommt, an diesem nichts finden, woran er ihn fassen könnte (Joh. 14, 30). Herankommen aber wird er gegen ihn, so gewiß er gegen so manche alttestamentliche Fromme herangekommen ist, und so gewiß er auch noch in der christlichen Welt wie ein brüllender Löwe umhergeht und sieht, welchen er verschlinge (1 Petr. 5, 8). Besteht in gewöhnlichen Fällen diese satanische Sichtung nur im Eingeben böser, versuchender Gedanken (Luc. 22, 31. Joh. 13, 2), so war dem Messias gegenüber, wo es den Entscheidungskampf galt, ein persönliches Hervortreten des Satan gleichsam zum Zweikampfe mit dem Messias gefordert. Wie David dem höhnenden Philisterriesen, so muß sich der Messias dem weltherrschenden Satan stellen; wie David jenen durch den Stein aus seiner Schleuder niederstreckt, so schlägt der Messias diesen durch die Waffe des Gotteswortes in die Flucht; in beiden bewährt sich durch diesen Sieg der heilige Geist, den sie unmittelbar vorher, der eine mittelst der Salbung durch Samuel, der andere mittelst der Taufe durch Johannes, mitgetheilt bekommen hatten

1) Gemara Sanhedr. in Fabric. Cod. pseudepigr. V. T., S. 335. Schabbat bab. bei Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 391.

Ist der Zeitpunkt, in welchen die Versuchungsgeschichte gestellt ist, durch dieses davidische Vorbild, oder überhaupt durch den Umstand bestimmt, daß die erhaltene Geistesmittheilung sich unmittelbar in der stärksten Probe bewähren sollte, so bestimmt sich der Ort, wo sie spielt, die Dauer des Aufenthalts Jesu an demselben, außerdem Inhalt und Form der Versuchung wie der Abwehr, nach dem Vorbilde der mosaischen Geschichte. Ihr Schauplatz ist die Wüste, nicht blos weil diese unter den Juden von jeher als der Aufenthalt der bösen Geister galt (3 Mos. 16, 8. 10. Tob. 8, 3. Matth. 12, 43), sondern vor Allem, weil auch das Volk Israel in der Wüste versucht worden war. Die Prüfungszeit des Volks in der Wüste hatte vierzig Jahre gedauert: für den Messias drängte sich der Inhalt dieser vierzig Jahre in ebenso viele Tage zusammen; was zugleich mit der Beschaffenheit der ersten ihm von dem Satan bereiteten Versuchung zusammenhing.

Die erste Versuchung nämlich, die in der Wüste an das Volk herantrat, war der Hunger gewesen, und gleich dieser ersten war es in der Art erlegen, daß es gegen Moses und Aaron, d. h. in letzter Beziehung gegen Jehova selbst, murrte (2 Mos. 16), ja bald auch mit dem ihm gewährten Manna unzufrieden, nach Fleischspeise verlangte (4 Mos. 11). Durch Hungern vor Allem sollte daher auch der Messias versucht werden; um Hunger zu empfinden, mußte er gefastet haben; gefastet aber hatte Moses während des Zugs durch die Wüste auf dem Sinai (wie später in ähnlicher Art Elias 1 Kön. 19, 8) vierzig Tage (2 Mos. 34, 28; 5 Mos. 9, 9): so fastete auch Christus in der Wüste vierzig Tage, und nach Verfluß derselben empfand er Hunger, woran ihn der Satan fassen zu können hoffte. Den hungernden Messias zum Murren zu versuchen, ging nicht an, da ja bei ihm das Fasten ein freiwilliges gewesen war; also knüpft der Versucher an seine Gottessohnschaft an und sucht ihn zu eigenmächtiger Selbsthülfe zu verleiten. Die Form, in der er dieß thut, die Aufforderung, die umherliegenden Steine durch ein Machtwort in Brod zu verwandeln, ist theils durch den steinigen Boden der Wüste, theils durch eine im Neuen Testament auch sonst gebräuchliche sprüchwörtliche Redensart bestimmt. Im Nothfalle, hatte der Täufer Johannes, gleichfalls in der Wüste, gesagt, könne Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken (Matth. 3, 9), und noch genauer mit diesem Zuge der Versuchungsgeschichte zusammentreffend, hatte Jesus gefragt, ob es wohl einen Menschen gebe, der seinem Sohn, wenn dieser ihn um Brod bitte, dafür einen Stein reiche? (Matth. 7, 9.) Um so angemessener mußte es dem schadenfrohen Wesen des Satans scheinen, einen Hungrigen statt Brodes auf Steine hinzuweisen, noch dazu mit der Aufforderung, sie durch einen Gott vorgreifenden Machtbefehl in Brod zu verwandeln. Daß übrigens, unerachtet mitunter ein einzelner Zug anderwoher genommen wird, das eigentliche Vorbild der Versuchungsgeschichte die Prüfung des Volks Gottes in der Wüste bleibt, zeigt sich alsbald wieder in der Antwort, durch welche Jesus

diesen ersten Angriff des Versuchers zurückschlägt. Am Schlusse des Wüstenzuges fordert nach der Darstellung im Deuteronomium Moses das Volk auf, die ganzen Weges zu gedenken, auf dem Jehova es diese Zeit her in der Wüste geleitet und geprüft habe, und sagt u. A. (5 Mos. 8, 3): „Er demüthigte dich, und ließ dich hungern, und speisete dich mit dem Manna, das du nicht kanntest und deine Väter nicht kannten, um dir kund zu thun, daß der Mensch nicht vom Brod allein lebt, sondern von Allem, was (nach der griechischen Uebersetzung: von jedem Worte, das) aus dem Munde Jehova's hervorgeht." Eben dieses Letztere gibt Jesus hier mit Berufung auf die Schrift dem Versucher zur Antwort (Matth. 4, 4), der, dadurch im ersten Gange besiegt, sich zu einem zweiten wendet.

Um diese zweite Versuchung zu verstehen, müssen wir von ihrem Schlusse, der Erwiderung Jesu, ausgehen: „Abermals steht geschrieben: du sollst den Herrn, deinen Gott nicht versuchen." In der Stelle des fünften Buchs Mose, woraus auch dieser Spruch genommen ist (6, 16), heißt es genauer: „Ihr, nämlich das Volk, sollt (wenn ihr in's Land Kanaan kommt) nicht Jehova euern Gott versuchen, wie ihr ihn versuchtet zu Massa", d. h. dazumal, als sie wegen des Wassermangels in der Wüste gegen Moses und Aaron murrten (2 Mos. 17); was als ein Versuchen Jehova's betrachtet wird, sofern es einen Zweifel an seinem Wunderbeistande in sich schloß (V. 7). Dieses Versuchen Gottes, oder wie er es zu fassen scheint, Christi, zählt auch der Apostel Paulus unter den Dingen auf, worin sich die Christen den Vorgang der Israeliten in der Wüste zum warnenden Beispiel dienen lassen sollten, um ähnlichen Strafen zu entgehen (1 Kor. 10, 9, wo 2 Mos. 17, 1 fg. mit 4 Mos. 21, 4 fg. zusammengenommen ist). Auch in dem um seiner vermeintlich messianischen Bedeutung willen unter den ersten Christen vielgelesenen Abschnitt des Propheten Jesaias, Kap. 7, wo der König Ahas, von dem Propheten zur Forderung eines beglaubigenden Zeichens aufgemuntert, zur Antwort gibt (V. 12): „Ich will es nicht fordern, und Jehova nicht versuchen", hat zwar der Ausdruck ohne Zweifel denselben Sinn, konnte aber möglicherweise auch so verstanden werden, der König wolle Gott keine ungehörige Zumuthung machen; wie es Ps. 78, 18 in Bezug auf das Murren der Israeliten um Kleisch (4 Mos. 11) heißt: „sie versuchten Gott in ihrem Herzen, indem sie Speise forderten für ihre Lust". Welche ungehörige Zumuthung eignete sich nun dazu, dem Messias vom Satan als eine solche vorgeschlagen zu werden, die er an Gott stellen sollte? Ps. 91, 11 fg. wird von demjenigen, der unter dem Schutze des Höchsten steht, und das war ja im ausgezeichnetsten Sinne beim Messias der Fall, gesagt, Gott stelle ihm seine Engel zu Diensten, ihn auf allen seinen Wegen zu bewahren, sie werden ihn auf den Händen tragen, daß er seinen Fuß an keinen Stein stoße. Dieß wörtlich genommen konnte so verstanden werden, der Schützling Gottes könne sich ohne Gefahr von einer Höhe herabstürzen, da Gottes Engel ihn

schon auffangen und ohne Schaden zur Erde bringen werden. Dazu fordert also der Satan Jesum auf, und da es von dem Manne reines Herzens und unschuldiger Hände, also wiederum vorzugsweise vom Messias, in einem andern Psalm (24, 3 vgl. 15, 1) hieß, er dürfe auf Jehova's Berg steigen und auf seinem heiligen Wohnsitz stehen, so soll nun der Messias auf die Tempelzinne steigen, und sich von da herunterstürzen; worauf dann ganz passend die Abfertigung durch den Spruch diente, daß man Gott den Herrn nicht versuchen solle.

Eine der vornehmsten Warnungen, die in der schon mehrmals angeführten Stelle des ersten Korintherbriefs der Apostel Paulus aus der Geschichte des Zugs durch die Wüste ableitet, ist die (10, 7), nicht Götzendiener zu werden, wie etliche von jenen (nach 2 Mos. 32, 6) es geworden seien. Den Götzendienst erklärt Paulus in demselben Abschnitt, der unter den späteren Juden herrschenden Ansicht gemäß, für Dämonendienst (10, 20 fg.); der oberste der Dämonen aber ist nach eben dieser Vorstellungsweise Beelzebul (Matth. 12, 24) d. h. der Satan. In den Händen götzendienerischer Völker mußten, die Juden seit geraumer Zeit die Weltherrschaft sehen: folglich war nach ihren Begriffen der Obergötze, der Satan, Herrscher oder Gott dieser gegenwärtigen Welt (2 Kor. 4, 4. Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11). Die Versuchung zur Abgötterei, welche der Messias als Antitypus des Volkes zu bestehen hatte, gestaltete sich daher in der Vorstellung dieser späteren Zeit geradezu als Aufforderung zur Teufelsanbetung; wozu der Teufel als Reizmittel das Versprechen fügen konnte, dem Messias diese ganze Welt, über die ihm als dem Herrn derselben die Verfügung zustehe (Luc. 4, 6), übergeben zu wollen. Um diesem Reize die möglichste sinnliche Stärke zu verschaffen, muß er Jesu diese Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit zeigen; in dieser Absicht führt er ihn auf einen hohen Berg, wie den Moses vor seinem Ende Jehova auf den Berg Nebo geführt und ihn das ganze Land hatte schauen lassen, das er dem Volk Israel geben wollte (5 Mos. 34, 1 fg.). Daß der Messias dieser Versuchung so wenig wie der früheren erliegen durfte, versteht sich von selbst, und auch hier ist die Waffe, mit der er den Versucher zurückschlägt, ein Wort aus der Rede des Moses am Schlusse der Wüstenwanderung, die Mahnung an das Volk nämlich, Jehova allein mit Ausschluß aller andern Götter zu verehren (5 Mos. 6, 13 fg.).

So in drei Gängen geschlagen, muß sich der Satan überwunden geben und zieht ab, doch, wie Lucas (4, 13) hinzusetzt, nur um bei gelegener Zeit seinen Angriff zu erneuern. Wenn unter diesem spätern Angriff Lucas ohne Zweifel das Leiden Jesu verstand, so findet sich dieses, freilich gerade nicht bei Lucas, sondern bei Matthäus, gleichfalls durch drei Gänge eröffnet, indem sich Jesus im Garten Gethsemane dreimal von den schlafenden Jüngern

losreißt, um von dem Vater die Abwendung des Leidenskelchs zu erflehen (Matth. 26, 36—45). Ebenso verleugnet dann Petrus dreimal seinen Meister (Matth. 26, 69—75), und muß dafür dreimal seine Liebe zu demselben in Frage gestellt sehen (Joh. 21, 15—17); lauter Fälle, in welchen die dreimalige Wiederholung den gleichen Grund haben wird: die natürliche Vorliebe nicht blos der Juden für die Dreizahl, die insbesonder zur Anordnung dramatischer Scenen, wie unsere Versuchungsgeschichte, geeignet erscheinen mußte. Daher ließ auch die oben erwähnte Erzählung der Gemara den Satan mit Abraham drei Gänge machen; während andere rabbinische Darstellungen, vielleicht nach der Zahl der ägyptischen Plagen, von zehn Versuchungen Abraham's zu sagen wissen.

Die Dreizahl der Versuchungsgänge ist in der summarischen Angabe bei Marcus verschwunden, wo es nur heißt: „Und sogleich (nach der Taufe Jesu) trieb ihn der Geist in die Wüste, und er war in der Wüste vierzig Tage, versucht werdend von dem Satan, und war mit den Thieren, und Engel dieneten ihm". Ob die Thiere nur das Bild der Wüste weiter ausmalen (vgl. auch 2 Macc. 5, 27), oder Jesum als zweiten Adam darstellen sollen: ein abenteuerlicher Zug ist es immer, der zusammen mit der bis zum Unverständlichen verkürzten Darstellung des Uebrigen nicht für die Ursprünglichkeit dieses Berichts und des zweiten Evangeliums überhaupt spricht. Aber auch der Bericht des Lucas erscheint dem des Matthäus gegenüber als ein abgeleiteter, theils darin, daß er, wenigstens nach der gewöhnlichen Lesart, erst vom einem Versuchtwerden während der vierzig Tage spricht, dann nach Verfluß derselben doch noch die drei einzelnen Versuchungsacte folgen läßt, theils durch künstelnde Ueberarbeitung der Erzählung dieser letzteren bei Matthäus. Künstelei ist es für's Erste, daß Lucas die Versuchung zur Teufelsanbetung an die zweite, die zum Herabstürzen von der Tempelzinne an die dritte Stelle gesetzt hat. Dem Inhalte nach ist die Aufforderung, ihn anzubeten, das Stärkste, was der Teufel Jesu zumuthen konnte, macht also passend den Schluß: was den Lucas zu einer Umstellung veranlaßte, war ohne Zweifel die Reflexion, daß der Satan mit Jesu wohl eher aus der Wüste auf den Berg und dann in die Stadt, als aus der Wüste in die Stadt und dann wieder hinaus auf den Berg möge gegangen sein: eine ungehörige Reflexion bei einer Erzählung wie die unsrige, wo es auf eine Unwahrscheinlichkeit mehr oder weniger nicht ankam. Den Ueberarbeiter verrathen ferner Zusätze wie der, daß der Teufel Jesu die sämmtlichen Reiche der Welt „in einem Augenblicke" gezeigt, daß er sein Anerbieten derselben mit seiner Weltherrschaft begründet haben, und daß er schließlich nur bis auf Weiteres von ihm gewichen sein soll, da er doch in dieser Art, d. h. persönlich und sichtbar, Jesu später nicht mehr gegenübergetreten ist. Darüber kommt dem Lucas der von Marcus trotz seiner Verkürzung bewahrte Schluß der Erzählung bei Mat-

thäns abhanden, daß nach dem Abzuge des Teufels Engel sich eingestellt und Jesum bedient haben. Sie erquickten ihn nachträglich, wie ein Engel den Elias im Voraus (1 Kön. 19, 5 fg.), aber nicht mit irdischer, sondern ohne Zweifel mit himmlischer Speise, mit dem Engelbrode, wie das Manna nach späterer jüdischer Vorstellungsweise genannt wurde (Ps. 78, 25 in der griechischen Uebersetzung; Weish. 16, 20), und so bewährte sich das von Jesu gleich Anfangs ausgesprochene Vertrauen, daß zur Erhaltung des Frommen Gott nicht an das gemeine sinnliche Brod gebunden sei.

Das vierte Evangelium hat keine Versuchungsgeschichte; ja, als wollte es dieselbe absichtlich ausschließen, kettet es die einzelnen Begebenheiten von der Taufe Jesu durch Johannes bis zu seiner ersten Wunderhandlung durch die knappsten Zeitbestimmungen wie: am andern, am dritten Tage (1, 29. 35. 44. 2, 1) so enge zusammen, daß dazwischen die Versuchung mit ihren vierzig Tagen keinen Platz finden kann. Hier hat demnach allerdings Johannes eine unglaubliche Erzählung weniger als die Synoptiker; allein er übergeht sie nicht, weil er sie historisch zu wenig beglaubigt, sondern weil er sie dogmatisch nicht nach seinem Geschmacke fand. Zwar der Teufel hatte auch in seiner Dogmatik, sowohl als Urheber der Sünde unter den Menschen, wie als Widersacher Christi, einen hervorragenden Platz; aber ein sinnfälliges Hervortreten desselben widerstrebte seiner hellenistischen Bildung, und daß sich Jesus mit ihm, wie mit einem Ebenbürtigen, in einen förmlichen Zweikampf eingelassen haben sollte, schien der Würde des Gottessohns in seinem Sinne unangemessen zu sein. Darum suchte der Verfasser des vierten Evangeliums, wie sonst öfters, so auch hier, mit Preisgebung der Form den Inhalt und das Ergebniß der Versuchungsgeschichte festzuhalten, wobei er sich an die Hinweisung des dritten Evangelisten auf das Leiden Jesu als eine erneuerte satanische Anfechtung hielt. In diesem Sinne führt er, auch hierin dem Lucas (22, 3) folgend, doch mit Vermeidung seines an eine förmliche Teufelsbesitzung erinnernden Ausdrucks (dessen wesentlichen Inhalt er übrigens 6, 70 doch für seine Darstellung zu retten weiß), insbesondere den Verrath des Judas auf satanische Eingebung zurück (13, 2), und faßt weiterhin vor dem Anfang der eigentlichen Leidensgeschichte Alles, was als wirklicher dogmatischer Gehalt der Versuchungsgeschichte angesehen werden konnte, in die Worte zusammen, die er seinem Christus in den Mund legt (14, 30): „Es kommt der Herrscher der Welt und hat mir nichts an."

Indem wir so die Versuchungsgeschichte als einen messianischen Mythus fassen, entgehen wir für's Erste allen den an dieser Stelle herkömmlichen Deutereien, sie mit ihren vierzig Tagen in das gerade hier so eng zusammengezogene Gewebe der johanneischen Erzählung einzufügen. Zu diesem Ende hat die apologetische Theologie von dem Anfang der Geschichtserzählung als

vierten Evangeliums, Kap. 1, 19, bis 4, 54 herunter kaum eine Stelle unversucht gelassen, doch überall mit gleich schlechtem Erfolge, da die johanneische Darstellung nicht nur nicht auf die mögliche Einschiebung, sondern wahrscheinlich umgekehrt auf die Ausschließung der Versuchungsgeschichte berechnet ist. Doch auch abgesehen von dieser Incongruenz des vierten Evangeliums mit den synoptischen, die bei unsrer Ansicht von dem erstern gegen die Erzählung der letztern nichts beweist, bietet für's Andere diese Erzählung an sich schon so besonders viele und bedeutende Schwierigkeiten dar, daß eine Betrachtungsweise, die diese von vornherein abschneidet, als ein willkommener Fund erscheinen muß. Denn so viel Keckheit werden heut zu Tage Wenige haben, um mit Ebrard zu sagen, die Würde Jesu als des zweiten Adam habe erfordert, daß ihm der Satan wie dem ersten persönlich und sichtbar, doch nicht mehr wie diesem in thierischer Maske, sondern unverlarvt in seiner eigenen Gestalt erschienen sei. An die Ausflüchte einer Vision, eines Traums, einer Parabel u. dgl. aber darf man nur erinnern, um dieselben im Angesichte des Textes, der offenbar von einem wirklichen äußeren Vorgang spricht, als ebenso unannehmbar erscheinen zu lassen, wie die Annahme eines Mythus, sobald man sich nur einmal in den richtigen Gesichtspunkt gestellt hat, sich von selbst ergibt.

Durch Hereinziehung der Tauf- und Versuchungsgeschichte haben wir den Kreis bereits überschritten, der als evangelische Vorgeschichte abgegränzt, und neuerlich auch als derjenige ausgesondert zu werden pflegt, innerhalb dessen man sich gegen die Zulassung mythischer Elemente nicht länger sträuben will. Die ganze Theologenschule, die durch Schleiermacher ihr Gepräge erhalten hat, als deren Vertreter wir hier nur de Wette und Hase nennen wollen, gibt mit ihrem Meister, ja in noch weiterem Umfang und vollerem Sinn als dieser, die Geburts- und Kindheitsgeschichte als historisch auf und betrachtet sie als ein Gebebe urchristlicher Sagen und Dichtungen, woraus ein geschichtlicher Kern, wenn auch ein solcher vielleicht zu Grunde liegen möge, doch auf keinen Fall mehr herauszufinden sei.[1]) Damit ahmt man das Beispiel kluger und entschlossener Feldherren nach, die, um einen festen Platz desto eher behaupten zu können, unhaltbare Vorstädte preiszugeben, ja selbst niederzubrennen kein Bedenken tragen. Als eine solche gegen das kritische Belagerungsgeschütz nicht länger haltbare Vorstadt hat man freilich in neuerer Zeit alle Gelegenheit gehabt, die evangelische Vorgeschichte kennen zu lernen, und es gehört entweder der ganze Starr- und Stumpfsinn der ältern Tübinger Schule, oder die ganze rabulistische Dreistigkeit der neukirchlichen Richtung dazu, um sich, wie Schmid oder Ebrard, solchem Augenschein zu

1) Hase, Leben Jesu, § 26.

verschließen und auch diesen Theil der evangelischen Geschichte als vollkommen historisch festhalten zu wollen.

Dennoch ist in dem Verfahren der Theologen dieser letzteren Art etwas, worin wir ihnen gegen jene andern Recht geben müssen. Das Abbrennen einer Vorstadt ist nur dann rathsam, wenn sie von den Stadttheilen, die man halten will, so bestimmt abgegränzt ist, oder die letzteren von so feuerfestem Stoffe sind, daß eine Fortpflanzung des Brandes von jener auf diese nicht zu befürchten steht. Ist hingegen eine solche möglich, oder gar wahrscheinlich, so läßt man lieber die Vorstadt stehen und sieht, wie lange man sie halten kann, als daß man durch Anzündung derselben den Untergang des ganzen Platzes beschleunigt. Freilich, wenn wir jene Theologen der ersteren Klasse hören, so wäre der evangelische Bericht über das öffentliche Leben Jesu gegen solche Gefahr in jeder Art sicher gestellt. Als Graben und Ringmauer soll ihm das apostolische Zeugniß dienen, das (nach Apostelgesch. 1, 21 fg. 10, 36 fg. vgl. mit Marc. 1, 1) erst mit der Taufe Johannis seinen Anfang nehme.[1]) Allein ein apostolisches Zeugniß erkennen ja diese Theologen in den synoptischen Evangelien nicht an, das des Johannes aber, den sie als Augenzeugen nicht aufgeben mögen, wissen sie neuerdings durch die bekannten Mibi's, die sie eintreten lassen so oft er etwas ihnen Unglaubliches erzählt, illusorisch zu machen. Was aber das dauerhaftere Material betrifft, woraus die Erzählungen aus dem öffentlichen Leben Jesu bestehen sollen, so stehen gleich innerhalb der Ringmauer erstens die Taufgeschichte mit der Taube und der Himmelsstimme, wovon die erstere auch der Augenzeuge Johannes hat, dann die Versuchungsgeschichte mit dem persönlich auftretenden Teufel: Stoffen, gewiß so brennbar, als irgend welche in der Kindheitsgeschichte, also von dem in der Vorstadt angesteckten Feuer leicht, ja nothwendig zu ergreifen. Oder fangen wir vom Ende der evangelischen Geschichte an, so ist die Erzählung von der Himmelfahrt Jesu das ebenbürtige Seitenstück zu der von seiner übernatürlichen Erzeugung, die Verklärungsgeschichte von der Taufgeschichte, dann laufen durch das ganze Gebiet des Lebens Jesu die Erzählungen von seinen Wundern fort, die gleichfalls aus einem gefährlichen Material bestehen. Steht es so im Innern der Festung, so thut man freilich gut, sich zweimal zu besinnen, ehe man die Vorstadt in Brand steckt, und wäre ich unglücklicherweise drinnen, würde ich es auch mit denen halten, die lieber das Ganze, einschließlich der Vorstädte, auf ungewisses Gelingen hin vertheidigen, als durch Abbrennen der letzteren das Ganze dem gewissen Verderben preisgeben wollen. Der wirkliche Unterschied zwischen der Kindheitsgeschichte Jesu und der seines öffentlichen Lebens, wie sie in den Evangelien uns vorliegt, ist nur der, daß in jener, von etlichen ganz allgemeinen Notizen abgesehen, gar

1) Hase, Leben Jesu, a. a. O.

nichts Historisches ist, in dieser dagegen zwischen dem Unhistorischen doch auch manches Geschichtliche sich findet, dem der kritische Brand nichts anhaben kann. Dieses Geschichtliche jedoch wird immer zugleich das Natürliche sein; das Uebernatürliche in der Geschichte des öffentlichen Lebens Jesu ist dem in der Kindheitsgeschichte so gleichartig, daß, wer es hüben als historisch festhalten zu müssen glaubt, am besten thut, auch drüben keinen Zweifel an seiner geschichtlichen Geltung aufkommen zu lassen.

Zweites Kapitel.

Die mythiſche Geſchichte des öffentlichen Lebens Jeſu.

67.

Iſt die Geſchichte der Geburt und Kindheit Jeſu, ein paar magere hiſtoriſche Notizen abgerechnet, durchweg aus dogmatiſchen Vorſtellungen herausgeſponnen, und mußte daher ganz in den Bereich unſerer jetzigen Darſtellung gezogen werden, deren Aufgabe es iſt, die Ausbildung der mythiſchen Geſchichte Chriſti genetiſch nachzuweiſen; während wir im vorigen Buche, wo es ſich um die wirkliche Geſchichte Jeſu handelte, nichts mit derſelben anzufangen wußten: ſo haben wir in der Geſchichte ſeines öffentlichen Lebens, wie die Auseinanderſetzung unſeres vorigen Buchs gezeigt hat, ſowohl an Thatſachen als beſonders an Reden Jeſu manches Hiſtoriſche anzuerkennen, und werden es daher hier nur mit dem Reſte zu thun haben, welcher dort in der geſchichtlichen Conſtruction nicht aufgegangen iſt. Hieher gehört begreiflich in erſter Linie das Wunderbare, ſowohl die Wunder, welche Jeſus gethan, als die ſich mit ihm oder in Bezug auf ihn zugetragen haben ſollen; es gehört aber auch Manches daher, das zwar nicht, wie das Wunder, den Naturgeſetzen, aber doch denen der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit widerſpricht, d. h. von dem ſich leichter begreifen läßt, wie es als Gebilde der frommen Sage oder Dichtung entſtehen, als wie es ſich wirklich habe zutragen können. Daß hierüber geſtritten werden kann, erhellt von ſelbſt; wir begnügen uns daher, nur diejenigen Stücke aus der Geſchichte des öffentlichen Lebens Jeſu hier vorzunehmen, bei denen die mythiſche Bildung mit einer gewiſſen Anſchaulichkeit nachzuweiſen iſt. Dergleichen Stücke ſind von vorne herein das Verhältniß Jeſu zu ſeinem Vorläufer und zu ſeinen Jüngern, gegen den Schluß die Geſchichten von der Verklärung Jeſu und ſeinem Einzug in Jeruſalem; während vom Anfang bis zum Ende dieſer Periode die zahlreichen Wundererzählungen fortlaufen.

Erſte Mythengruppe.

Jeſus und ſein Vorläufer.

68.

Man hatte geſchichtlich: Johannes hat Jeſum getauft. Man wollte dogmatiſch haben: Johannes hat durch ſeine Taufe, als durch eine Salbung, Jeſum zu ſeinem meſſianiſchen Amte eingeweiht. Daher die ſchon früher betrachtete Taufgeſchichte.

Nun hatte man aber weiter hiſtoriſch: der Täufer hat ſich, nachdem er Jeſum getauft hatte, nicht an dieſen angeſchloſſen, ſondern ſein Taufgeſchäft ganz wie bisher für ſich fortgeſetzt. Das behagte dem dogmatiſchen Intereſſe der Chriſtenheit natürlich nicht: der Täufer ſollte Jeſum auch ſelbſt noch als den Meſſias anerkannt haben. Wie die ſynoptiſche Ueberlieferung dieß ſchon durch ihre Darſtellung der Taufgeſchichte zu erreichen ſuchte, haben wir geſehen. Indem ſie den Johannes zum Augen- und Ohrenzeugen des Wunders machte, das ſich dabei ereignet haben ſollte, verſtand es ſich von ſelbſt, daß er ſich das geſagt ſein ließ und Jeſum als den, wofür ihn die Himmelsſtimme erklärte, anerkannte. Schon vorher hatte er auf einen Stärkeren als er, der nach ihm kommen und mit dem heiligen Geiſte taufen würde, verwieſen; daß er dabei ſchon die Perſon Jeſu von Nazaret im Auge gehabt habe, wird nicht ausdrücklich geſagt, aber nach ſeiner Geburtsgeſchichte bei Lucas iſt es vorauszuſetzen, und wenn er nach Matthäus den zu ſeiner Taufe herankommenden Jeſus mit der Erklärung zurückhalten will, vielmehr thäte ihm, dem Täufer, noth, ſich von Jeſu taufen zu laſſen, ſo muß er in dieſem bereits vor dem Taufwunder jenen Stärkeren erkannt haben. Dieſer Anerkennung Jeſu von Seiten des Täufers gab das Hebräer-Evangelium auch einen anſchaulichen Ausdruck, indem es nach der Himmelsſtimme den Täufer Jeſu zu Füßen fallen und ihn um Ertheilung der Taufe bitten ließ. [1])

Immer blieb jedoch die Frage, warum doch der Täufer, nachdem ihm einmal der Größere, auf den er nur vorbereiten ſollte, durch Gott ſelbſt gezeigt und gleichſam vorgeſtellt war, nicht ſofort ſein Geſchäft eingeſtellt und ſich an ihn angeſchloſſen habe? Darauf antwortete die ſynoptiſche Tradition zunächſt mit dem vierzigtägigen Aufenthalt Jeſu in der Wüſte, wo der Meſſias allein ſein mußte. Weiterhin laſſen Matthäus und Marcus,

1) Epiphan. haeres. XXX, 13.

wie man fast glauben muß, während oder am Schlusse dieses Aufenthalts, die Gefangennehmung des Täufers erfolgen, wo es dann ohnehin mit der Anschließung ein Ende hatte.

Nun wußte man aber, oder glaubte doch zu wissen, daß Johannes nicht sogleich getödtet, sondern einige Zeit gefangen gehalten worden war, und da während dieser Zeit Jesus seine öffentliche Wirksamkeit begonnen haben sollte, so konnte man sich nicht anders denken, als daß der Täufer von dieser noch Kenntniß genommen habe (Matth. 11, 1 fg. Luc. 7, 18 fg.). Das weit umher erschallende Gerücht von Jesu Wunderthaten mußte ihm trotz der Kerkermauern zu Ohren kommen, und da er von jeher einen nach ihm Kommenden verkündigt hatte, so drängte sich ihm jetzt die Frage auf, ob der Mann von solchen Thaten nicht eben jener Kommende sei, den zu verkündigen er gesandt gewesen? Hatte er freilich einst bei seiner Taufe den heiligen Geist in Taubengestalt über Jesu schweben sehen und die himmlische Erklärung seiner Gottessohnschaft vernommen, so mußte er ohne Anfrage wissen, daß Jesus und kein Anderer jener Kommende sei, und hatte er mittlerweile überdieß von seinen Wunderthaten gehört, so konnte ihn das in seiner Ueberzeugung nur bestärken. So, wie er nach der synoptischen Erzählung thut, fragen lassen, noch dazu mit dem zweifelnden Zusatz, ob man vielleicht eines Andern warten solle? konnte er nur, wenn entweder er über die Bedeutung des Taufwunders unterdessen zweifelhaft geworden, oder dieses gar nicht geschehen war. Daß er nun aber von dem Glauben an das hohe Wunderzeichen, dessen Zeuge zu sein er gewürdigt worden, im Kerker abgefallen wäre, eine so schwere Schuld deutet unsere Erzählung mit keinem Worte an. Wir müssen also annehmen, daß sie die jetzige Taufgeschichte nicht voraussetzt, d. h. daß die Erzählung von der Sendung des Täufers aus dem Kerker ursprünglich von einem Verfasser herrührt, der von einem wunderbaren Vorgang bei der Taufe Jesu nichts wußte. Daher läßt er ihn fragen, wie jeder Andere auch fragen konnte, nämlich, da man Wunder auch einem bloßen Propheten zutraute, ob die Wunder, die man ihm von Jesus erzählte, wirklich den ersehnten Messias bedeuten, oder ob man, wie schon so oft, die Hoffnung auf diesen noch weiter hinaus vertagen müsse? Als Antwort auf diese Frage wird ein Ausspruch Jesu verwendet, der, wenn er anders von ihm gethan worden ist, einer frühern Auseinandersetzung gemäß sich nur auf die sittlichen Wunder seines Wirkens beziehen kann [1]), von den Evangelisten aber als Hinweisung auf die wirklichen sinnlichen Wunderthaten, die Jesus verrichtet habe, verstanden wird.

Wie diese Antwort auf den Täufer gewirkt, ob sie ihn zur Anerkennung Jesu als dessen, der da kommen sollte, geführt habe, wird nicht gesagt; statt dessen aber wird Jesu eine Rede über Johannes in den Mund

1) S. oben, Erstes Buch, S. 265.

gelegt, die er gar wohl auch ohne eine solche Sendung desselben gethan haben kann, die aber gerade hieher gestellt wurde, weil sie geeignet schien, der geschichtlich vorliegenden Thatsache, daß der Täufer sich nicht an Jesum angeschlossen hatte, viel von ihrem Anstößigen zu nehmen. Während nämlich in dieser Rede (Matth. 11, 7 fg. Luc. 7, 24 fg.) Johannes einerseits als der verheißene messianische Vorläufer, als die höchststehende Persönlichkeit der alten Zeit anerkannt wird, muß er sich doch andererseits streng von den Söhnen der neuen Zeit, des messianischen Himmelreichs, unterscheiden, sogar dem Geringsten von diesen unterordnen lassen; wobei es dann weniger Wunder nehmen konnte, daß ihm auch das volle Verständniß desjenigen, der diese neue Zeit herbeigeführt hatte, abgegangen war.

Daß Johannes von Herodes in's Gefängniß gesetzt worden, gibt auch Lucas summarisch an (3, 20); aber wann dieß geschehen, und daß er jene Gesandtschaft an Jesum bereits aus dem Gefängniß geschickt habe, diese Angabe des Matthäus findet sich bei Lucas nicht. Dadurch wurde nun aber der Ausgang dieser Sendungsgeschichte, von der so gar kein Erfolg gemeldet wird, auf's Neue unbefriedigend. War Johannes, nachdem der von ihm angekündigte Größere öffentlich zu wirken angefangen, und nun überdieß seine Zweifel so nachdrücklich beantwortet hatte, noch auf freiem Fuße und unbehindert, ihm seine Unterwürfigkeit zu bezeigen, warum hat er es nicht gethan? Er mußte es gethan haben, zwar nicht so, daß er sein Taufen aufgab und sich an ihn anschloß, denn daß er dieß nicht gethan hatte, dafür war die Fortdauer seiner von der Jüngerschaft Jesu streng geschiedenen Schule ein zu sprechender Beweis; wohl aber so, daß er jene Frage, ob Jesus der Kommende sei, statt sie zweifelnd an diesen zu richten, sich selbst und Andern im Sinne des festesten Glaubens beantwortet, über sein Verhältniß zu ihm Erklärungen gegeben hatte, die jeden Anstoß heben mußten. Diese Wendung hat der Erzählung der vierte Evangelist gegeben (1, 19—28), wobei er sich, wie auch sonst öfters, an den Lucas angeschlossen, das von diesem Begonnene fortgebildet und zum Ziele geführt hat.

Die Hinweisung des Täufers auf einen Stärkeren, der nach ihm kommen würde, hatte schon Lucas durch die Vermuthung der zu ihm hinausströmenden Volkshaufen, er möchte wohl der Messias sein, motivirt, ihr also die bestimmtere Bedeutung einer Ablehnung dieser Würde und einer Ueberweisung derselben an den nach ihm Kommenden gegeben (3, 15. vgl. Apostelgesch. 13, 25). Dem vierten Evangelisten war auch dieß gewissermaßen noch nicht officiell genug. Es genügte nicht, daß die Leute jene Vermuthung nur still im Herzen gehegt, sie mußten sie ausdrücklich als Frage an den Täufer gestellt haben; und die Leute, die sie stellten, durften nicht blos gemeine Volkshaufen, sondern es mußten Abgesandte der jüdischen Obrigkeit in Jerusalem, Priester und Leviten, gewesen sein, damit auf die

vor ihnen abgegebene Erklärung des Täufers sich später Jesus als auf ein menschlich beweiskräftiges Zeugniß berufen konnte (vgl. Joh. 5, 33 fg.). Dabei ergab sich nur der Uebelstand, daß, was sich von unbefangenen, leicht erregten Volkshaufen gar wohl begreifen läßt, von Seiten der jüdischen Hierarchen und ihrer pharisäischen Sendlinge undenkbar ist: daß sie nämlich dem Täufer, dessen Bußpredigt unmöglich nach ihrem Sinne sein konnte, und der die pharisäische Sekte auch ausdrücklich angegriffen hatte, nach einander die Titel des Messias, des Elias, des Propheten, präsentirt haben sollten, um mit allen einen Korb zu bekommen. Daß sie es aus böser Absicht gethan, um den Johannes, wenn er einen dieser Titel annähme, wie später Jesum, daran fassen, bei den Römern verdächtigen und zur Strafe ziehen zu können, wird von dem Evangelisten nirgends angedeutet, dessen Absehen vielmehr einzig dahin geht, den Johannes jene Titel ausschlagen zu lassen; sollte er sie aber ausschlagen können, so mußten sie ihm angeboten worden sein. Bei Lucas hatte er nur den Messiastitel zu Gunsten Jesu abgelehnt, während er bei sämmtlichen Synoptikern von Jesus selbst in gewissem Sinne für Elias und ohnehin für einen Propheten im höchsten Sinne erklärt wird (Matth. 17, 12 fg. vgl. 11, 9. 14). Im vierten Evangelium muß er auch die beiden letztern Titel ausschlagen, theils um sich noch tiefer unter Jesus zu stellen, theils wohl auch, weil dem Verfasser die Betrachtung des Täufers als andern Elias zu jüdisch war.

Aber auch die Sendung der beiden Johannisjünger zu Jesu hat der vierte Evangelist, nur in einer nach seiner Art umgearbeiteten Gestalt, zu erhalten gewußt. Nicht erst später aus dem Gefängniß, sondern bald nach der Taufe, weist bei ihm Johannes zwei seiner Jünger auf den vorüberwandelnden Jesus hin, und nicht mit einer zweifelnden Frage, ob er der Kommende, sondern mit der bestimmten Versicherung, daß er das sündentragende Lamm Gottes sei; wie hierauf Jesus bei den Synoptikern die Boten ihrem Meister verkündigen heißt, was sie hören und sehen, so gibt er hier auf die Frage der beiden Johannisjünger, wo er sich aufhalte, zur Antwort: kommt und sehet! worauf die Beiden, statt wie die synoptischen Abgesandten zu dem Täufer zurückzukehren, im Gefolge Jesu bleiben und ihm weitere Jünger zuführen (1, 35 fg.).

Da man die Anfrage des Täufers durch die zwei Jünger bei Matthäus und Lucas, so wie sie jetzt im Zusammenhang der beiden Evangelien nach der Taufgeschichte steht, nur als Zweifel und Anstoß verstehen konnte, so wollte der vierte Evangelist auch diesen Zug lieber durch Umwandlung unschädlich machen, als unberichtigt stehen lassen. Der Anstoß wurde also auf die Jünger des Täufers übertragen: sie, nicht der Meister selbst, sollten sich daran gestoßen haben, daß derjenige, der einst am Jordan im Gefolge ihres Meisters gewesen, nun größeren Zulauf als dieser selbst habe, und nicht Jesus sandte dem Johannes, sondern dieser selbst gab seinen

Jüngern die löſende Erklärung (3, 22 fg.). Daß ſich die Beſchwerde der Johannisjünger bei ihrem Meiſter an den Streit mit einem Juden über die Reinigung, d. h. den reinigenden Werth der Taufe, knüpfte (V. 25), und daß Johannes in ſeiner Antwort Jeſum mit dem Bräutigam, ſich mit dem Freunde deſſelben vergleicht (V. 29), erinnert an eine andere ſynoptiſche Stelle (Matth. 9, 14 fg.), wo die Johannisjünger Jeſu die Frage vorlegen, warum ſie und die Phariſäer ſo viel faſten, ſeine Jünger aber nicht? und Jeſus ihnen zur Antwort gibt, für die Hochzeitleute ſchicke es ſich nicht, zu trauern und zu faſten, ſo lange der Bräutigam bei ihnen ſei. Auch dieſe Stelle hat der vierte Evangeliſt hier verarbeitet und der Vergleichung Jeſu mit dem Bräutigam die Wendung gegeben, daß nicht, wie bei den Synoptikern, die Zeit der Anweſenheit des Bräutigams mit der, wann er von den Seinigen genommen ſein werde, d. h. die Lebenszeit Jeſu mit der Zeit nach ſeinem Tode, ſondern der Bräutigam, d. h. der vom Himmel gekommene Gottesſohn, mit ſeinem nur von der Erde ſtammenden Vorläufer in Gegenſatz geſtellt wird. Indem hiebei der Täufer ſelbſt ſich für denjenigen erklärt, der dem zunehmenden Jeſus gegenüber abnehmen müſſe, ſagt er einestheils daſſelbe von ſich im Verhältniß zu Jeſu aus, was der Verfaſſer der Bücher Samuel's von Saul im Verhältniß zu David (2 Sam. 3, 1); damit dieß aber den vollen Werth einer freien Unterordnung habe, wird ausdrücklich erklärt, daß er noch nicht in's Gefängniß geworfen geweſen ſei (V. 24), daß er vielmehr noch im offenen Feld und ohne Zwang die Waffen vor Jeſu geſtreckt habe.

Der Widerſpruch mit Matthäus, der die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu erſt nach der Gefangennehmung des Täufers beginnen läßt, liegt hier auf der Hand; aber auch übrigens gibt uns der vierte Evangeliſt von dem Täufer ein Bild, das ſich weder mit der Schilderung deſſelben in den drei erſten Evangelien, noch mit der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit vereinigen, ſondern nur aus der Eigenthümlichkeit dieſes Evangeliſten erklären läßt. Zwar daß er uns von dem rauhen Aeußern, der Kleidung und Lebensart des Täufers keine Schilderung macht, kann man um ſo unerheblicher finden, da er doch die Prophetenſtelle von dem Rufer in der Wüſte gleich den Synoptikern auf ihn anwendet (1, 23). Bedenklicher ſchon iſt eine andere Lücke in ſeiner Schilderung des Täufers. Bei den Synoptikern beſteht deſſen Predigt aus den zwei Stücken: thut Buße, denn das Himmelreich iſt nahe. Johannes übergeht die erſtere Hälfte ganz, um die zweite, aber in freier und höherer Weiſe, deſto weiter auszuführen. Wie die Synoptiker, ſo läßt auch er den Täufer auf einen nach ihm kommenden Stärkeren und Höherſtehenden hinweiſen; aber dieſe höhere Würde deſſelben wird mit Zügen näher bezeichnet, die theils dem ſynoptiſchen Täufer, theils dem Gedankenkreiſe der Synoptiker ſelbſt fremd ſind. Daß er das Lamm ſei, das der Welt Sünde trage (Joh. 1, 29. 36), dieſe Anwendung der Weiſſagung Jeſ. 53, 4 fg. 7

auf Jesum, ist zwar auch den drei ersten Evangelisten nicht unbekannt, wenn sie in dem sterbenden Jesus ein Sühnopfer für Viele sehen (Matth. 20, 28. Marc. 10, 25. vgl. Matth. 26, 28); aber dem Täufer schon eine Einsicht zuzuschreiben, die den Jüngern Jesu erst nach seinem Tode aufzudämmern begann, fällt ihnen nicht ein. Das Andere aber, was der Täufer im vierten Evangelium ausspricht, daß der nach ihm gekommene Jesus nur deßwegen ihn überholt habe, weil er vor ihm gewesen sei (1, 15. 30), nur deßwegen über allen Andern stehe, weil er vom Himmel komme und auf Erden verkündige, was er dort gesehen und gehört habe (3, 31 fg.), diese Ansicht von einer himmlischen Präexistenz Jesu vor seiner Menschwerdung ist nicht nur dem synoptischen Täufer, sondern den Synoptikern selbst fremd und nur dem vierten Evangelisten eigenthümlich, der sie in seiner subjectiven Weise auch seinem Täufer geliehen, und um über die Unterschiebung keinen Zweifel übrig zu lassen, ihm zum Theil ganz dieselben Ausdrücke und Wendungen in den Mund gelegt hat, in denen er eben vorher seinen Jesus zu Nikodemus hatte sprechen lassen. Hatte Jesus zu Nikodemus gesagt: „Was vom Fleische geboren ist, das ist Fleisch, und was vom Geiste geboren ist, das ist Geist; wir reden was wir wissen, und was wir gesehen haben, das bezeugen wir, und unser Zeugniß nehmet ihr nicht an“ (3, 6. 11); so spricht nun der Täufer über Jesum: „Wer von der Erde stammt, der ist von der Erde und redet von der Erde; wer vom Himmel kommt, der ist über Allen, und was er gesehen und gehört hat, das bezeugt er, und sein Zeugniß nimmt Niemand an“ (3, 31 fg.). Da überhaupt im vierten Evangelium der Täufer, Jesus und der Evangelist wo er eigene Reflexionen einmischt, in denselben Gedanken und Redensarten sich bewegen, so sind hier nur drei Fälle denkbar. Entweder haben sowohl Jesus als der Evangelist diese Denk- und Sprechart von dem Täufer gelernt; oder sowohl der Täufer als der Evangelist haben sie von Jesu angenommen; oder endlich der Evangelist hat seine Denk- und Ausdrucksweise sowohl Jesu als dem Täufer geliehen. Das Erstere ist gegen den religiösen Respect, den man Jesu schuldig zu sein glaubt, es ist aber auch gegen die geschichtliche Wahrscheinlichkeit, da theils die synoptischen Evangelien von solchen Gedanken und Ausdrücken im Munde des Täufers nichts wissen, theils für seinen ganzen Standpunkt dergleichen Speculationen nicht passen. Das Andere, was z. B. Hengstenberg annimmt [1]), der Apostel Johannes habe nicht nur seine eigene Ausdrucksweise der Ausdrucksweise Jesu nachgebildet, sondern auch seinem früheren Lehrer, dem Täufer Johannes, während er sich mit Jesus in seiner Nähe aufhielt (Joh. 3, 22 fg.), von dem eben vorhergegangenen Gespräch desselben mit Nikodemus erzählt, und

1) Im Commentar zum Johannes.

der Täufer sich nun alsbald die Schlagworte daraus angeeignet, daß ist doch gewiß weit weniger natürlich und wahrscheinlich, als das Dritte, daß vielmehr der Evangelist sowohl den Täufer als Jesus so reden lasse, wie er selbst, wenn er seine tiefsten religiösen Ueberzeugungen aussprechen wollte, zu reden pflegte, und insbesondere hier dem Täufer dieselben Gedanken und Wendungen in den Mund lege, die ihm von dem unmittelbar vorher niedergeschriebenen Gespräch Jesu mit Nikodemus her noch im Sinn und in der Feder lagen.

Auch in den drei ersten Evangelien ist der Täufer im Sinne der Tendenz dieser Schriften als Vorläufer des Messias Jesus verwendet, aber es ist ihm doch in der scharfen Bußpredigt auch noch etwas Eigenes für sich gelassen; im vierten Evangelium ist ihm alles Fürsichsein genommen, er ist nur noch für den nach ihm Kommenden als Zeuge und gleichsam als hölzerner Wegzeiger da, er gleicht den Helden neuester Tendenzdramen, die jeder natürlich menschlichen Eigenthümlichkeit entleert, gewissermaßen ausgebälgt, und mit dem Hackfel des subjectiven Pathos ihrer Dichter ausgestopft sind.

Zweite Mythengruppe.

Jesus und seine Jünger.

69.

Geschichtlich wußte man, daß unter den vornehmsten Jüngern Jesu mehrere Fischer und mindestens ein Zöllner gewesen waren. In Bezug auf die ersteren hatte sich auch das Sinnwort Jesu erhalten, er wolle sie aus Fischern im gewöhnlichen Sinne zu Menschenfischern machen.

Nun wußte man ferner aus der alttestamentlichen Prophetenlegende, wie z. B. ein Elia seinen Diener und Nachfolger Elisa berufen haben sollte. Dieser pflügte eben, und trieb zwölf Joch Ochsen vor sich her, als der Prophet seinen Mantel über ihn warf: da verließ Elisa die Rinder und lief dem Elia nach (1 Kön. 19, 19 fg.).

Es ist unmöglich, bei dieser Erzählung nicht an den bekannten Zug aus der römischen Geschichte zu denken, wie bei drohender Kriegsgefahr die Abgesandten des Senats den L. Quinctius Cincinnatus von seinem Gütchen jenseits des Tiber weg, wo er mit abgelegter Toga im Pflügen oder im Ziehen eines Grabens begriffen war, zum Dictator beriefen.[1] Das kann

1) Liv. III, 26.

wirklich so vorgegangen sein; denn daß ein so vornehmer Mann selbst seinen Acker baute, stimmt mit der Einfachheit der altrömischen Sitten überein, und daß der Senat ihn von diesem Geschäft hinweg zur Dictatur berief, erklärt sich natürlich, da er sich seinen Mitbürgern längst in verschiedenen hohen Aemtern bewährt hatte. Gleichwohl bleibt auch hier eine sagenhafte Entstehung der Geschichte möglich, da der Contrast zwischen einer niedrigen materiellen Beschäftigung und einer hohen Berufung die Einbildungskraft nicht blos, wo sie ihn findet, anzieht, sondern von ihr, auch wo sie ihn nicht findet, gern hervorgebracht wird.

Auch auf Seiten der beiden biblischen Erzählungen hat das, daß ein Elisa früher Ackerbauer, ein Petrus und Johannes früher Fischer gewesen sein mögen, keine Schwierigkeit, und es lägen insofern die Berufungsgeschichten, die uns von ihnen erzählt werden, nicht außerhalb der geschichtlichen Möglichkeit. Nur Eines ist hier anders: diese Männer werden nicht wie Cincinnatus berufen in Folge der Proben ihrer Tüchtigkeit, die sie den Berufenden vorher gegeben hatten; sondern Elisa auf einen unmittelbaren göttlichen Befehl hin (V. 16), die Fischerapostel aus Vollmacht des messianischen Hellblicks, vermöge dessen Jesus die Menschen beim ersten Zusammentreffen durchschaute. Die Berufung des Cincinnatus, wenn auch im Augenblick überraschend, ist doch eine wohlbegründete natürlich zusammenhängende Sache; diese natürliche Begründung fehlt der Berufung sowohl des Prophetenschülers als der Apostel, die sich uns damit, was wir bei der römischen Erzählung nur möglich fanden, als wirklich sagenhafte Gebilde zu erkennen geben.

Mehrere der ausgezeichnetsten Jünger Jesu mögen ehedem Fischer gewesen sein, und Jesus mag sie in ihrem späteren Berufe mit Anspielung auf ihre frühere Beschäftigung Menschenfischer genannt haben; wie er ja das Himmelreich einem Netze verglich, worin Fische jeder Art gefangen werden (Matth. 13, 47 fg.). So kann er sie aber genannt haben, als sie längst ihr früheres Gewerbe verlassen hatten; ja auch den Ausdruck, er wolle sie zu Menschenfischern machen, kann er gebraucht haben, als er nach längerer Bekanntschaft mit ihnen sie zum apostolischen Amte tauglich erkannte, ohne daß eine Scene, wie Matthäus (4, 18—22) und Marcus (1, 16—20) von einer erzählen, vorgegangen zu sein braucht.

Daß wir in dieser ein Erzeugniß der Sage haben, erhellt aber nicht blos aus ihrer Aehnlichkeit, sondern auch aus einer merkwürdigen Abweichung derselben von der alttestamentlichen Prophetenberufung. Elisa hatte sich von dem berufenden Elia die Erlaubniß erbeten, erst noch seinen Eltern Lebewohl zu sagen, hatte diese Erlaubniß ohne Anstand erhalten, und war erst nach genommenem Abschied dem Elia nachgefolgt. Diesen Zug finden wir in der evangelischen Erzählung ausgeschieden. Wie weit der Messias über dem bloßen Propheten stehe, mußte auch dadurch veranschaulicht werden, daß bei

der Berufung zu seiner Nachfolge von einem solchen Aufschube nicht die Rede sein durfte. Die von Jesu berufenen Fischer folgen ihm augenblicklich und unbedingt, sie lassen nicht blos das Geschäft, in dem sie eben begriffen sind, liegen und stehen, sondern die Zebedäussöhne lassen auch ihren Vater im Stich, dem nur Marcus, um ihn nicht gar zu hülflos, mithin seine Söhne zu rücksichtslos erscheinen zu lassen, noch bei ihm bleibende Lohnknechte zugesellt. Aber nicht nur aus der Apostelberufung weggelassen wurde diese Bitte um Aufschub, sondern der gelungenen, weil von den Berufenen ohne Umstände angenommenen Berufung, wurden solche gegenübergestellt, die an dem Verlangen eines Aufschubs scheiterten, oder wo doch dieses Verlangen ausdrücklich zurückgewiesen werden mußte. Die bedeutsamen Worte Jesu: „Laß die Todten ihre Todten begraben", und „Keiner, der die Hand an den Pflug legt und noch rückwärts blickt, ist brauchbar zum Reiche Gottes", sollten aus Anlaß solcher Gesuche gesprochen sein, wo das einemal ein Berufener erst seinen Vater zu begraben, ein anderer sich von den Seinigen zu verabschieden gewünscht hatte (Matth. 8, 21 fg. Luc. 9, 59—62).

Doch eine einfache wunderlose Geschichte, wie die Berufungsgeschichte bei Matthäus und dem ihm nacherzählenden Marcus ist, genügte der Einbildungskraft der urchristlichen Kreise in die Länge nicht. Für uns zwar ist es wunderbar genug, daß Jesus Männer, die er, wie man der Erzählung nach annehmen muß, zum erstenmale sah, oder doch nicht näher kannte, ohne Weiteres zu seiner Nachfolge berufen, und diese dem Rufe ohne Weiteres sollen Folge geleistet haben; aber der andächtige Hörer der evangelischen Verkündigung verlangte noch mehr. Die Erklärung Jesu, die berufenen Männer zu Menschenfischern machen zu wollen, war ein bloßes Wort: man wollte an diesem Wendepunkte der evangelischen Geschichte, bei Gelegenheit der so folgereichen Berufung der ersten Apostel, eine angemessene That, ein jenes Wort sowohl bekräftigendes als veranschaulichendes Wunder haben. Wie bereits bemerkt, hatte Jesus die für das Himmelreich geworbenen Menschen mit eingefangenen Fischen, das Himmelreich selbst mit einem in's Meer geworfenen Netze verglichen; bedeuteten also gefangene Fische bekehrte Menschen, so war ein wunderbar reicher Fischzug, den Jesus seinen Jüngern jetzt bescherte, das Vorbild der zahlreichen Bekehrungen zum Glauben an ihn, die denselben in Zukunft gelingen sollten. In dieser Umgestaltung erscheint die Erzählung bei Lucas (5, 1—11), dem dafür der einfache Berufungsgeschichte der beiden ersten Evangelien fehlt. Er stellt sie um Weniges später und leitet sie auch anders ein. Bei Matthäus und Marcus sieht Jesus, am galiläischen See umherwandelnd, erst die Brüder Simon und Andreas ihr Netz auswerfen, fordert sie vom Ufer aus auf, ihm als Menschenfischer nachzufolgen, worauf sie ihre Netze verlassen und sich zu ihm gesellen; dann sieht er ebenso den Jakobus und Johannes mit ihrem Vater

Zebedäus im Schiff mit Ausbeſſern ihrer Netze beſchäftigt, und ruft ſie zu ſich mit dem gleichen Erfolge. Hier bei Lucas erſieht er, am Seeufer lehrend und von der Menge der Zuhörer gedrängt, zwei Schiffe, deren eines dem Petrus, das andere den beiden Zebedäusſöhnen gehörte, die ſämmtlich am Lande mit Abwaſchen ihrer Netze beſchäftigt waren; davon ſteigt er in das erſtere, heißt den Simon (Andreas fehlt in der Erzählung des Lucas) ein wenig vom Ufer abſtoßen, und belehrt ſo, im Schiffe ſitzend, die Menge; nach Beendigung ſeines Vortrags fordert er den Petrus auf, tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Fang auszuwerfen; Petrus, obwohl ihr erfolgloſes Bemühen in der vergangenen Nacht einwendend, will es doch auf Jeſu Wort hin verſuchen, und nun fängt er mit ſeinen Leuten eine ſolche Menge Fiſche, daß nicht nur das Netz zerreißt, ſondern, als ſie einen Theil des Fangs in das Schiff der Zebedäusſöhne entleeren, beide Fahrzeuge zu ſinken drohen. Wenn darauf Jeſus das an Schrecken grenzende Erſtaunen der Leute und insbeſondere des Petrus über ein ſolches Wunder durch das Wort, von jetzt an ſolle er Menſchen fiſchen, beſchwichtigt, und in Folge davon die Männer Alles verlaſſen und ihm nachfolgen, ſo ſehen wir einerſeits, daß wir dieſelbe, nur zur Wundergeſchichte gewordene Erzählung haben, wie bei Matthäus und Marcus, andererſeits aber kann kein Zweifel ſein, daß das Wunder ein ſymboliſches iſt und nach Anleitung der ſchon angeführten Gleichnißrede Jeſu die ſpätere ſo reichgeſegnete Wirkſamkeit der Apoſtel unter dem Bilde eines reichen Fiſchfangs zur Anſchauung bringt.

Dabei fragt ſich, ob wir nicht ſogar noch weiter zu gehen, und auch in einzelnen Zügen der Erzählung ſymboliſche Andeutungen zu ſuchen haben. Wenn Petrus der Aufforderung Jeſu, tiefer in den See hineinzufahren und da die Netze auszuwerfen, den ſchlechten Erfolg ihres Bemühens in der vergangenen Nacht entgegenhält, nun aber auf die Anweiſung Jeſu hin einen ſo reichen Fang thut, ſo kann man hierin freilich zunächſt nur den Contraſt zwiſchen der kärglichen materiellen Ausbeute ihres bürgerlichen Gewerbes und dem reichen geiſtigen Ertrage des ihnen durch Jeſum gewordenen höheren Berufes finden; und ebenſo kann man das Reißen des Netzes und die nothwendige Vertheilung der Beute in zwei Schiffe nur als Veranſchaulichung des überreichen Ganges nehmen. Ob aber der Verfaſſer des dritten Evangeliums, welcher ja zugleich auch der Verfaſſer der Apoſtelgeſchichte iſt, bei dem erſt fruchtloſen, dann, als ſie es auf Jeſu Geheiß wiederholen, ſo reich geſegneten Bemühen der apoſtoliſchen Menſchenfiſcher nicht an den geringen Erfolg der evangeliſchen Verkündigung unter den Juden, den über Erwartung günſtigen unter den Heiden [1], bei dem Reißen des Netzes Petri in Folge des überreichen Fiſchfangs nicht an die drohende Spaltung der Gemeinde aus Anlaß der Wirkſamkeit des Paulus, und bei

1) Vgl. Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 316.

der Unterbringung des Fangs in zwei Nachen an das Aufkommen beider christlicher Gemeinden neben den judenchristlichen gedacht habe, ist eine Frage, die alle Erwägung verdient, und die vielleicht durch Vergleichung einer weiteren Erzählung noch mehr Licht bekommt.

Einen wunderbaren Fischzug hat nämlich auch das vierte Evangelium in seinem Anhangskapitel (21, 1—14), und daß es diesen nicht wie das dritte an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, sondern an das äußerste Ende seines irdischen Wandels, in die Tage der Auferstehung versetzt, wird uns so wenig als manche sonstige Abweichungen bewegen können, in demselben etwas anderes als eine Umbildung des Fischzugs bei Lucas zu sehen. Der Verfasser hat nämlich mit dieser Erzählung noch Züge von zwei andern Wundergeschichten, der Seewanderung und der Speisung, zusammengewebt, die aber hier, wo der Boden des Ganzen, der Wandel der Auferstandenen, ein Wunder ist, für sich wunderlos erscheinen: Jesus geht nicht auf dem See, was für den Auferstandenen gar nichts Besonderes gewesen wäre, sondern steht am Ufer, und Petrus versucht nicht auf den Wellen zu gehen, sondern schwimmt ordentlich hinüber; wie nachher das Brod und der Fisch, den Jesus unter die Seinigen vertheilt, zwar da sind, man weiß nicht woher, ohne daß doch von wunderbarer Hervorbringung oder Vermehrung die Rede wäre. Doch auch abgesehen von diesen Vermischungen erscheint die Geschichte des Fischzugs selbst mehrfach verändert. Außer Petrus und den Zebedäussöhnen sind hier noch Thomas und Nathanael, und außerdem noch zwei ungenannte Jünger dabei; die Erzählung setzt ferner nicht wie die des Lucas erst am Tage nach der Nacht des vergeblichen Bemühens an, sondern sie begleitet den Petrus und seine Genossen zu dem fruchtlosen nächtlichen Geschäft hinaus, und läßt Jesum nicht erst im Verlaufe des nächsten Tags, sondern schon im ersten Morgengrauen an's Ufer treten. Wenn es aber von den zum Fischen Ausgezogenen heißt: „in jener Nacht fingen sie nichts" (V. 3), ganz wie bei Lucas Petrus dem Herrn zur Antwort gegeben hatte: „die ganze Nacht hindurch haben wir uns abgemüht und nichts bekommen" (V. 5); wenn dann am Morgen Jesus, nachdem die Jünger seine Frage, ob sie nichts zu essen haben, verneint hatten, sie auffordert, das Netz rechts vom Schiffe auszuwerfen, so werden sie etwas finden (V. 6), wie er bei Lucas den Simon aufgefordert hatte, tiefer in den See hineinzufahren und die Netze zum Fang in's Wasser zu lassen (V. 4); und wenn sie hierauf nach beiden Erzählungen einen so reichen Fang thun, daß ihnen der Segen ordentlich zur Last wird, so ist in beiden Erzählungen die Variation desselben Thema nicht zu verkennen.

Die Abweichungen, die sich in der Beschreibung des glücklichen Erfolges finden, bestätigen dieses Ergebniß, statt es zu erschüttern. Während nämlich Lucas nur überhaupt von einer großen Menge Fische spricht, gibt der Verfasser von Joh. 21 ihre Zahl bestimmt auf 153, und zwar große

Fische, an; während nach Lucas ihre Menge und Schwere das Netz zerreißt, heißt es bei Johannes nur, sie haben es nicht mehr heraufzuziehen vermocht, aber zerrissen sei es nicht, so viel der Fische auch gewesen; endlich, während man bei Lucas die Fische in die zwei Nachen vertheilt, die davon zu sinken drohen, werden sie bei Johannes im Netz an's Land geschleppt. Bemerkenswerth ist hier in Betreff der Zahl 153 eine Anmerkung des gelehrten Kirchenvaters Hieronymus. „Die Schriftsteller über der Thiere Natur und Eigenschaften", bemerkt er[1]), „unter denen der treffliche cilicische Poet Oppianus, sagen, es gebe 153 Gattungen Fische; alle diese wurden von den Aposteln gefangen und nichts blieb ungefangen, gleichwie Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, alle Arten von Menschen, aus dem Meere dieser Welt herausgezogen werden zur Seligkeit." Hieronymus betrachtet also die Zahl 153 als die von den naturgeschichtlichen Schriftstellern jener Zeit, namentlich von Oppian, angenommene Zahl sämmtlicher Fischgattungen, und daß nun von den Aposteln damals gerade diese Anzahl von Fischen gefangen worden, darin sieht er ein prophetisches Vorbild davon, daß in der Folge durch die Predigt der Apostel Menschen aller Art dem Reiche Gottes einverleibt worden sind. Was nun den Oppian betrifft, so findet sich in seinem Gedicht über den Fischfang, das indeß der wahrscheinlichsten Annahme zufolge in den letzten Jahren des Marc Aurel geschrieben, mithin jünger als das vierte Evangelium ist, eine Gesammtzahl der Fischgattungen nicht ausgeworfen, und zählt man selbst zusammen, so kann man, je nachdem man auch die Arten, worein manche Gattung zerfällt, mitzählt oder nicht, und die ähnlichen Namen doppelt zählt oder nicht, zwar möglicherweise 153, ebenso gut aber auch mehr oder weniger herausbringen. Indessen beruft sich ja der Kirchenvater auf Oppian nur unter Andern, und es bleibt daher immer die Möglichkeit, daß in einem vielleicht verlorenen naturhistorischen Schriftsteller jene Zahl entschiedener hervorgehoben war.

Dem sei indeß wie ihm wolle: daß die gefangenen Fische eine sinnbildliche Beziehung auf die dem Reiche Gottes einzuverleibenden Menschen haben, erhellt aus einem weiteren Zuge, worin die johanneische Erzählung von der des Lucas abweicht. Dort zerreißt das Netz; hier wird ausdrücklich hervorgehoben, daß es trotz der Menge der Fische nicht zerrissen sei. Dieß erscheint zwar zunächst nur als Steigerung oder Ergänzung des Wunders, indem, mußte man denken, wer die Fische beschcert hatte, auch dem Netze übernatürlicherweise die Stärke verleihen konnte, sie zu fassen. Indessen wenn wir beobachten, daß dieses Nichtreißen des Netzes im Anhang desjenigen Evangeliums hervorgehoben wird, das (mit demselben griechischen

1) Comment. in Ezechiel. 47.

Worte, und zwar demjenigen, von welchem das Wort Schisma, d. h. Kirchenspaltung, stammt) auch von dem Leibrock Jesu sagt, daß er nicht aus einandergerissen worden (19, 24), und dem die Einverleibung der Schafe aus diesem und aus dem andern Stalle, d. h. der Christen aus den Juden und aus den Heiden, in Eine Heerde (10, 16) eine so wichtige Angelegenheit ist: so werden wir kaum umhin können, in dem Nichtzerreißen des Netzes bei dem reichen Fange das Sinnbild davon zu sehen, daß der Eingang der Fülle der Heiden in das Reich Christi keine Spaltung bringen darf, daß, wie der Verfasser des Kolosserbriefs sich ausdrückt (3, 11), hier nicht mehr Grieche oder Jude, nicht mehr Beschneidung oder Vorhaut, nicht mehr Barbar, Scythe, Knecht oder Freier, sondern Alles und in Allen Christus ist. Damit hängt es wohl auch zusammen, daß in der johanneischen Erzählung von vornherein nur von Einem Schiffe, mithin auch später nicht wie bei Lucas von einer Vertheilung der Fische in deren zwei die Rede ist, sondern der gesammte Fang in dem Einen Netze an das nahe Ufer geschleift wird, um Christo zu Füßen gelegt zu werden. Soweit war zwischen der Abfassungszeit des dritten Evangeliums sammt der Apostelgeschichte und der des vierten mit seinem Anhang die Entwicklung der Verhältnisse fortgeschritten, daß man sich nicht mehr mit dem friedlichen Nebeneinander bestehen einer Juden- und Heidenchristenheit begnügte, sondern die Kirche als Eine und ungetheilte dem wiederkehrenden Christus entgegenführen wollte.

Außer den Fischern unter den vertrauteren Jüngern Jesu wußte man nun aber ferner, daß unter denselben auch ein oder der andere Zöllner gewesen war, und weiter wußte man, daß an dem harmlosen Umgang Jesu mit Leuten dieser Klasse von Seiten pharisäisch denkender Juden vielfach Anstoß genommen worden war.

Wie nun der Uebergang eines Fischers von seinem bisherigen Gewerbe zur Jüngerschaft Jesu sich auf vielerlei Art gemacht haben kann, ohne daß ihn Jesus gerade vom Auswerfen oder Flicken der Netze wegzurufen brauchte; wie aber der Sage eben nur die letztere Form, weil sie die anschaulichste war, gefiel: so konnte es sich auch mit einem Zöllner so oder so, ganz allmählig und natürlich gemacht haben; aber die Sage verfuhr hier genau wie dort: wie die Fischer im Kahn bei ihren Netzen, so mußte Jesus den Zöllner an der Zollbank sitzend gesehen, wie jene so diesen aufgefordert haben, ihm nachzufolgen, worauf, wie dort die Fischer, so hier der Zöllner Alles liegen und stehen ließ und Jesu nachfolgte (Matth. 9, 9 fg. Marc. 2, 13 fg. Luc. 5, 27 fg.). Während aber ein ähnliches Sinnwort über das Verhältniß seines künftigen Berufs zu seinem bisherigen, wie das von den Menschenfischern, hier fehlt, wird der andere historisch bekannte Umstand, daß an Jesu freundlichem Verkehr mit Zöllnern vielfach Anstoß genommen worden war, hieher gezogen, und damit doch auch ein Sinnwort, nur anderer Art, zur Ausstattung der Scene gewonnen. So gewiß Jesus bei

Zöllners, die er für seine Einweihung empfänglich fand, gesprochen haben kann, ohne sie gerade vorher von der Zollbank abgerufen zu haben, so eignete sich doch, wenn man einmal eine solche Berufungsgeschichte hatte, das Zöllnermahl mit dem Worte Jesu: „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken", und „ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder", trefflich, daran gehängt zu werden.

Den auf diese Weise von Jesu berufenen Zöllner nennt das erste Evangelium Matthäus, den es hinwiederum in seinem Apostelkatalogen mit Bezug auf diese Berufungsgeschichte als den Zöllner bezeichnet (10, 3). Marcus und Lucas nennen ihn Levi; einen Mann dieses Namens haben sie aber in ihren Apostelkatalogen nicht, sondern gleichfalls den Matthäus, dem jedoch bei ihnen die Bezeichnung als Zöllner fehlt, zum Beweise, daß sie diese Berufungsgeschichte nicht auf ihn, als hätte etwa ihr Levi noch den Beinamen Matthäus gehabt, bezogen. So gut Berufungsgeschichten ohne Namen erzählt werden (Luc. 9, 59 fg.), mit Jesu Worte dabei als die Hauptsache gelten, mochten sie nachmal die Namen verlieren, um so sicherer in einem Fall wie der vorliege, wo die Berufungsgeschichte nur als Einleitung der Scene und der Reden bei dem Zöllnermahle erscheint.

Eine weitere Einzelne bei einem Zöllner ist dem dritten Evangelium eigen. Es verlegt sie in die letzte Lebensperiode Jesu, als er auf der Reise nach Jerusalem durch Jericho passirte (Luc. 19, 1—10), wo überhaupt Synoptiker außerdem eine Rundreise vorgehen lassen. Der Zöllner, mit Namen Zachäus, ist kein gewöhnlicher, sondern ein Oberzöllner und reich; er sitzt nicht an der Zollbank, die Jesus ihn zu sich ruft, sondern, da er von seiner Nahesein hört, macht er sich auf, den Wundermann zu sehen, und er hat Volksgedränge und seiner kleinen Statur wegen nicht anders zu bewerkstelligen weiß, als indem er auf einen Maulbeerfeigenbaum am Wege steigt. Dort erblickt ihn Jesus, heißt ihn eiligst herabkommen, weil er heute bei ihm einkehren müsse, und Zachäus folgt nicht nur freudigst dem Rufe, sondern erklärt sich auch zu reicher Spende an die Armen und überreichem Ersatze bei etwa unrechtmäßig Erworbenem bereit; worauf Jesus die Versicherung, daß heute dem Hause dieses Mannes Heil widerfahren sei, gegen die murrenden Juden durch die Hinweisung darauf belegt, daß auch der Zöllner ein Sohn Abrahams sei, und mit dem Worte schließt, des Menschen Sohn sei gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist. Jene Hinweisung auf Abraham hat man als Zeichen einer judenchristlichen Quelle betrachtet, und der Lucas hier gefunden habe [1]); wobei es dann aber ganz in seiner Art wäre, wenn er für sich den Sohn Abrahams im paulinischen Sinne (von Gal. 3, 7 fg.) genommen hätte, wornach der Glaube an

1) Holsten, Zur synoptischen Evangelien, S. 228.

Christus auch den Heiden (dem der Zöllner gleich galt) zum Sohne Abraham's stempelte.

70.

Von einem Feigenbaum und daß Jesus dort einen nachmaligen Jünger wahrgenommen, freilich nicht auf, sondern unter dem Baume, weiß auch der vierte Evangelist, und wie bei Lucas Zachäus, nachdem er, vom Baume gestiegen, sich alles unrechten Gutes abgethan hat, von Jesus als ein Sohn Abraham's für gerettet erklärt wird, so nennt bei Johannes Jesus den Nathanael, nachdem er ihn unter dem Feigenbaum gesehen, einen wahrhaften Israeliten, in dem kein Arges sei. Die Art übrigens, wie Jesus den Nathanael sieht, ist nicht wie bei Zachäus ein natürliches, sondern ein übernatürliches Schauen, das von dem so Geschauten als eine vollgültige Probe der Gottessohnschaft Jesu anerkannt wird (1, 48 fg.).

Dieß ist aber auch, abgerechnet noch, daß es sich bei Zachäus um keine Berufung zur Jüngerschaft im engeren Sinne handelte, die einzige Aehnlichkeit zwischen den Berufungsgeschichten der drei ersten Evangelien und denen des vierten. Auch der vierte Evangelist erzählt das erste Bekanntwerden mit Jesu von Petrus und Andreas, und ohne ihn zu nennen, wahrscheinlich auch von Johannes; dagegen fehlt Jakobus hier wie im ganzen Evangelium (den Anhang abgerechnet); statt seiner wird noch von Philippus, den wir auch in den Apostelkatalogen der Synoptiker finden, und von dem schon genannten Nathanael, den nur das vierte Evangelium kennt, erzählt, wie sie mit Jesu in Verbindung gekommen. Alle näheren Umstände dabei sind aber verschieden.

Für's Erste, daß irgend einer von den Jüngern Jesu vordem Fischer oder Zöllner gewesen, davon würden wir, wenn wir blos das vierte Evangelium hätten (abermals von dem Nachtrag, Kap. 21, abgesehen), keine Ahnung haben. Dagegen unterrichtet es uns, daß einer derselben, und zwar derjenige, der ihm der wichtigste ist, ein Bekannter des Hohenpriesters gewesen sei (18, 15); wovon hinwiederum die drei ersten nicht das Mindeste wissen. So wenig als von der geheimen Jüngerschaft des jüdischen Obern Nikodemus (3, 1 fg.) und davon, daß überhaupt, wie das vierte Evangelium angibt, viele von den Volksobersten, freilich nur insgeheim aus Furcht vor den Pharisäern, an Jesum geglaubt haben (12, 42).

Daß die christliche Verkündigung Anfangs mehr nur bei den niedrigen Schichten des Volks Anklang gefunden, daß nicht viele weltlich Weise, nicht viele Mächtige und Edle unter den ersten Gläubigen zu finden waren, das konnte man sich zwar in einer Art zurecht legen, wobei das Christenthum im Gegensatz zu der Weisheit dieser Welt nur um so mehr als göttliche Offenbarung erschien (Matth. 11, 25 fg. 1 Kor. 1, 25 fg.). Andererseits enthielt aber der Vorwurf der Gegner, wie wir ihn auch um die Mitte des

zweiten Jahrhunderts bei Celsus finden[1]), Jesus habe nur verrufene Menschen, Zöllner und Schiffleute der schlechtesten Art, zu Jüngern gehabt, doch einen Stachel, der um so schmerzlicher wurde, je mehr allmählig das Christenthum auch in die höheren Kreise der Gesellschaft eindrang. Man kann es daher nur sehr natürlich finden, daß ein Evangelium, das, von einem hochgebildeten Geiste verfaßt, auch Christen höherer Klassen und Bildungsstufen genug thun wollte, sich zu jener Thatsache eine andere Stellung gab. Den Umstand, daß keiner von den Volksobersten oder Pharisäern, sondern nur das niedere Volk an Jesum geglaubt habe, legt es zwar als unwidersprochenen Vorwurf den Pharisäern in den Mund (7, 48 fg.), erkennt also die äußere Thatsache, wie es nicht umhin konnte, gleichfalls an; doch innerlich im Herzen, versichert es, haben auch viele von den Volksältesten (soweit sie nur keine Pharisäer waren), an Jesum geglaubt, es aber aus Furcht vor dem pharisäischen Banne geheim gehalten, und wie Nikodemus zu ihren Zusammenkünften mit Jesu die Nacht gewählt (12, 42. 19, 38 fg.). Damit stimmt es, daß auch von den Aposteln gerade der Lieblingsjünger durch die Bekanntschaft mit dem Hohenpriester in eine höhere Sphäre gerückt, bei den übrigen aber ihrer früheren Fischer- oder Zöllnerlaufbahn wenigstens nicht gedacht wird.

Fielen damit die anschaulichen Motive der Abrufung vom Fischfang und von der Zollbank hinweg, so bot sich dem vierten Evangelisten um so mehr der Täufer als derjenige, welcher die Anknüpfung des Verhältnisses zwischen Jesus und seinen ersten Jüngern vermittelt haben mußte. Die Jünger hob es, wenn sie, statt von einer niedern gewerblichen Beschäftigung, aus der vorbereitenden Schule des Täufers kamen. Dieser aber, je mehr ihn der vierte Evangelist nur als den Hinweiser zu Christo faßte, um so natürlicher ergab es sich, daß er außer dem Volke, das theils im Unglauben beharrte, theils nur zu halbem unvollkommenem Glauben kam, auch die ersten von den rechten und ganzen Gläubigen, den Aposteln, zu ihm hingewiesen habe. Nachdem er daher erst der um ihn versammelten Volksmenge den auf ihn zukommenden Jesus als das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trage, bezeichnet hatte, wiederholt er Tags darauf, wie abermals Jesus vorübergeht, gegen zwei seiner Jünger dieselbe Bezeichnung mit dem Erfolge, daß beide Jesu nachgehen, auf ihre Frage nach seinem Aufenthalt von ihm eingeladen werden, zu kommen und selbst zu sehen, und sofort den Rest des Tages bei ihm, und wie man glauben muß auch ferner in seinem Gefolge bleiben (1, 35 fg.). Aus diesem ersten Grundstock wächst nun die fernere Jüngerschaft Jesu, soweit uns der Evangelist über ihren Zusammentritt unterrichtet, Zweig um Zweig heraus. Andreas, einer der beiden von Johannes Zugewiesenen, bringt seinen Bruder Simon zu Jesus; den Philippus, den,

1) Orig. c. Cels., I, 62.

wie es scheint, die Landsmannschaft mit den genannten beiden Brüdern ihm in den Weg geführt, beruft er selbst, und Philippus hinwiederum bringt den Nathanael herzu.

Mit der Situation des Fischfangs war auch das Sinnwort von den Menschenfischern weggefallen; statt dieses bei Matthäus und Marcus auf die beiden Jonassöhne bezüglichen Spruchs, den übrigens schon Lucas nur dem Simon gesagt sein ließ, zog der Evangelist einen von Hause aus nur den Simon betreffenden hieher, die Beilegung des Petrusnamens nämlich, welche die ältern Evangelisten beträchtlich später, nach längerer Bekanntschaft Jesu mit dem Jünger, er höchst unwahrscheinlich gleich beim ersten Zusammentreffen beider, und zwar so erfolgen läßt, daß es scheint, nicht blos den Petrus- oder Felsencharakter, sondern auch seinen bürgerlichen Namen und Vatersnamen soll ihm Jesus übernatürlicher Weise angesehen haben (V. 42). Ebenso übernatürlich sieht er hierauf dem herbeikommenden Nathanael schon von Weitem seine Redlichkeit an, und zum Beweise, daß er dazu fähig sei, beruft er sich darauf, daß er ja schon vorher, ehe Nathanael in seinen natürlichen Gesichtskreis getreten war, ihn unter dem Feigenbaume gesehen habe. Jenes aus physiognomischer Menschenkenntniß, dieses als Beobachtung im unbemerkten Vorüberwandeln erklären zu wollen, ist lächerlich einem Evangelium gegenüber, das von seinem Jesus ausdrücklich sagt, er habe nicht nöthig gehabt, daß ihm Jemand über die Menschen Zeugniß gab, da er selbst gewußt habe, was in dem Menschen war (2, 25); einem Jesus, der Gott, ehe die Welt war, gesehen hatte, war es ein Kleines, den Nathanael, ehe Philippus ihn rief, unter dem Feigenbaume gesehen zu haben.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen noch die Umstellungen, die der vierte Evan[illegible] Betreff der Ordnung vorgenommen hat, in welcher die ersten Jüng[illegible] an Jesum anschließen. Bei Matthäus und Marcus beruft Jesus [illegible] die beiden Jonaesöhne, unter denen Simon, hierauf die beiden Zebed[illegible]öhne, unter denen Jakobus voransteht; bei Lucas ist von vornherein nur S[illegible]n namentlich in Handlung gesetzt, Andreas wird gar nicht genannt, Jakobus und Johannes nur nachträglich als Simon's Gehülfen. Hier im vierten Evangelium ist zuerst nur von zwei Jüngern ohne Namen die Rede, welche, durch des Täufers Hinweisung veranlaßt, Jesu nachgehen (1, 35. 37); der eine derselben wird uns hierauf als Andreas enthüllt (V. 41), während der andere in dem Dunkel des Incognito bleibt, das sich erst allmählig im Laufe des Evangeliums soweit erhellt, daß immer deutlicher Johannes daraus hervorkömmert. Der in allen älteren Berichten voranstehende Petrus ist also hier nicht einmal unter dem Erstlingspaare der Berufenen, sondern dieses bilden Andreas und der muthmaßliche Johannes, und erst durch Vermittlung seines sonst überall ihm nachstehenden, von Lucas bei der Berufungsgeschichte ganz übergangenen Bruders Andreas kommt Petrus mit Jesu in Verbindung; während des Johannes sonst überall, wo sie zusammen genannt sind,

ihm vorangestellter Bruder Jakobus hier wie im ganzen Evangelium fehlt. Durch die Beilegung des Petrusnamens wird zwar hinterher dem Apostelfürsten seine herkömmliche Ehre angethan; aber um die apostolische Erstgeburt ist er einmal gebracht, einestheils zwar zu Gunsten seines Bruders, zugleich aber jenes Ungenannten, der sich sofort durch das ganze Evangelium ihm an die Seite, und ehe er sich's versieht auch voranschiebt. Wir haben hier den ersten Zug eines überaus fein angelegten Planes, der, für das Verständniß des vierten Evangeliums vom höchsten Belang, ohne Vorwurf für seinen Verfasser sich doch nur dann erklärt, wenn dieser nicht der Apostel Johannes ist, mithin, was er zu Gunsten dieses Apostels thut, nicht persönlich für sich selbst, sondern für ein von ihm vertretenes Princip thut, dessen Träger ihm Johannes ist.[1]) Betrachten wir dieses Verhältniß noch etwas näher.

Als die drei Säulen der Urgemeinde in Jerusalem finden wir zu des Apostels Paulus Zeit die drei Männer Jakobus, Kephas und Johannes (Galat. 2, 9). Der Sohn des Zebedäus kann jener vielgeltende Jakobus nicht gewesen sein, denn der war schon früher hingerichtet worden (Apostelgesch. 12, 2). War er also einer von den Zwölfen, so müßte es der andere Jakobus unserer Apostelverzeichnisse, der Sohn des Alphäus gewesen sein. Doch daß er ein Apostel war, wird aus der doppeldeutigen Phrase Galat. 1, 19 nicht gewiß; dagegen heißt er hier ein Bruder des Herrn, worunter, wenn man in ihm den Apostel Jakobus Alphäi sieht, nur ein Vetter Jesu verstanden sein könnte. Nach dem früher Ausgeführten ist mir wahrscheinlicher, daß er ein wirklicher Bruder Jesu, dann aber keiner von den Zwölfen war, und daraus erklärt sich auch die folgende Erscheinung. In den drei ersten Evangelien wie im Galaterbriefe finden wir an der Spitze der Jünger Jesu die gleichen Namen: Petrus, Jakobus und Johannes. Aber hier, in den synoptischen Evangelien, ist Jakobus nicht der Bruder des Herrn, sondern der Bruder des Johannes, der Sohn des Zebedäus. Nun ist ganz wohl denkbar, daß Jesus diese drei Männer, weil er sie für die treuesten oder tüchtigsten hielt, seines besonderen Vertrauens gewürdigt, gleichsam als den engeren Ausschuß des Zwölfer-Collegiums behandelt hätte. Freilich sind die Beispiele, welche die Synoptiker davon geben, historisch mehr als zweifelhaft. Er soll sie allein zugezogen haben bei seiner Verklärung auf dem Berge, bei dem Seelenkampf in Gethsemane, und bei der Auferweckung der Jairustochter; geheimnißvollen Vorgängen, denen im Sinne der Erzähler nur Fortgeschrittene, tiefer Eingeweihte beigewohnt haben sollten. Von selbst fällt einem hier die alte Erzählung bei Clemens von Alexandrien ein, daß dem Jakobus, Johannes und Petrus der Herr nach seiner Auferstehung die

1) Nach Ninon wäre in der That der Verdruß darüber, daß in den älteren Evangelien seine Person nicht genug hervorgehoben war, ein Hauptmotiv für Johannes gewesen, selbst auch ein Evangelium zu schreiben.

Gnosis, d. h. eine esoterische Geheimlehre überliefert habe.[1] Der Jakobus, von welchem Clemens hier spricht, ist freilich nicht der Zebedäussohn, sondern nach des Clemens Bezeichnung Jakobus der Gerechte, d. h. der Bruder des Herrn; aber wir sahen diese beiden in der alten kirchlichen Ueberlieferung einander rücken, wie sie gewissermaßen die Stellen mit einander tauschten, erhielt aus einer andern Aeußerung desselben Clemens, wo er die drei Apostel Petrus, Jakobus (Zebedäi) und Johannes darum lobt, daß sie nach Jesu Himmelfahrt mit einer Selbstbescheidung nicht einen unter ihnen selbst, sondern Jakobus den Gerechten zum Bischof von Jerusalem gemacht haben.[2] Es erscheint also das evangelische Triumvirat, Petrus, Jakobus und Johannes, zugleich als eine Widerspiegelung des späteren geschichtlichen von denselben Namen; welch nur die allbekannte Thatsache, daß Jakobus der Bruder des Herrn bei Lebzeiten Jesu noch nicht unter seinen Jüngern gewesen war, nöthigte, sich statt seiner an einen andern Jakobus, den man als einen der Zwölfe kannte, zu halten.

Das bezeichnete geschichtliche Triumvirat war bekanntlich streng jüdisch gesinnt; nur mit Mühe konnte Paulus von demselben erlangen, daß es ihn in seinem Wirken als Heidenapostel anerkannte (Galat. 2, 1—10), und auch nachher noch hatte er mit den Anhängern dieses Triumvirats, besonders des Jakobus, fortwährend zu kämpfen (Gal. 2, 12). Es bildete den Anhaltspunkt des Judenchristenthums, und hinwiederum einen seiner Anhaltspunkte bildete die bevorzugte Stellung, die das gleichnamige Apostelkollegium Christi Lehrsitzen eingenommen haben sollte. So wenig der Apostel Paulus aber jene drei vermeintlichen Säulen sich ansprechen, sie hinken auch nach ihrem Tode noch als Hemmnisse des Fortschritts fort, so lange man von ihnen persönlich, der dritte in einem gleichnamigen Doppelgänger, in der evangelischen Ueberlieferung die ersten Stellen bei Christo einnahmen. Dem Fortschritt hier Vorschub zu machen, suchte das Apostelcollegium gesprengt werden, und dies unternahmen der vierte Evangelist.

Mit kühnem Griffe nahm er vor Allem den Johannes genommen für die geistige Richtung in Anspruch. Der Geist war im Augenblick der Apokalypse und der geschichtlichen Erinnerung bis zum Verwechseln nahe, darum that er ihn mit äußerster Behutsamkeit. Er nennt den Johannes in seinem ganzen Evangelium nicht, er läßt ihn nur errathen. Erst führt er ganz nebenher neben Andreas einen Ungenannten ein (1, 35. 41), der nur neben Petrus noch Philippus, noch Nathanael sein kann, da diese als später zu Jesu Gefährten von ihm unterschieden werden. Dann, nachdem weiterhin von Petrus, Andreas, Philippus, Thomas, zum Theil wiederholt, mit Namen die Rede gewesen, begegnen wir beim letzten Male Jesu einem ungenannten Jünger,

1) Eusebius, Kirchengeschichte, II, 1, 4.
2) Bei Eusebius, a. a. O., 3.

den Jesus lieb hatte, der auch zunächst an seiner Brust zu Tische lag, und den nun Petrus winkt, etwas von Jesu zu erfragen (13, 23 fg.). Nach der Gefangennehmung Jesu ist es „ein anderer Jünger", der als Bekannter des Hohenpriesters dem Petrus den Zutritt in dessen Palast verschafft (18, 15). Unter dem Kreuze sodann treffen wir wieder den Jünger, den Jesus lieb hatte (19, 26), durch dessen Augenzeugniß der Bericht über die Seitenwunde Jesu beglaubigt wird (V. 35), und gleich nachher werden wir verständigt, daß dieser Lieblingsjünger und der „andere Jünger", mithin ohne Zweifel auch der gleich Anfangs neben Andreas namentlich eingeführte, eine und dieselbe Person sind (20, 2). Endlich im Anhang des Evangeliums kommt unter sieben theils benannten theils ungenannten Jüngern abermals der Jünger, den Jesus liebte und der beim letzten Mahle an seiner Brust gelegen hatte, vor, und wird als der Verfasser des Evangeliums bezeichnet (21, 7. 20. 24). Ein Name wird aber auch hier nicht genannt, und daß wir uns unter dem so mysteriös angedeuteten Jünger gerade den Johannes zu denken haben, läßt sich aus dem vierten Evangelium für sich nicht streng beweisen. Die Vergleichung der drei ersten könnte uns weiter bringen, wenn etwas, das im vierten Evangelium dem andern oder dem Lieblingsjünger zugeschrieben ist, in jenen von Johannes erzählt würde; aber das ist nicht der Fall. Dennoch hat die kirchliche Ueberlieferung den Sinn des Verfassers ohne Zweifel richtig gefaßt, wenn sie in diesem ungenannten Jünger oder jener den Johannes sah. Denn sollten die nächsten Leser des Evangeliums verstehen, wer damit gemeint war, so mußte es ein im Entstehungsgebiete desselben sehr bekannter und angesehener Apostel sein; das war aber in Kleinasien und insbesondere in Ephesus, das uns äußere Zeugnisse wie innere Gründe als die Heimath des vierten Evangeliums bezeichnen, vorzugsweise Johannes. Daß der ungenannte Jünger zugleich Verfasser des Evangeliums gewesen, sagt zwar nur der spätere Anhang ausdrücklich; doch auch das Evangelium selbst will ihn als solchen höchst wahrscheinlich zu verstehen geben (19, 35). Aber dieser Johannes des vierten Evangeliums ist nicht mehr der jakobäische Donnersohn, der dem Paulus so viel zu schaffen machte, sondern als Busenjünger des johanneischen Christus, als Verfasser aber doch Gewährsmann des johanneischen Evangeliums, ist er zum Träger einer geistigen, universellen, selbst über Paulus hinausgeschrittenen Christusidee gemacht. Und dieser vergeistigte Johannes ist nun aus dem synoptischen Triumvirat herausgenommen und als Lieblingsjünger in einem Sinne, den die drei ersten Evangelien gar nicht kennen, über alle andern gestellt.

Von den beiden übrigen Gliedern dieses Triumvirats ist Jakobus gerechtfertigt verschwunden. Was den Bruder des Herrn, den Jakobus des geschichtlichen Triumvirats, betrifft, so wird in seinem Evangelium so ausdrücklich wie im vierten gesagt, daß die Brüder Jesu nicht an ihn geglaubt haben (7, 5). Daß sie nachmals gläubig geworden, darauf nehmen der Verfasser entweder

seiner Rücksicht, oder wollte er andeuten, daß ihr judaistischer Glaube nicht viel besser als Unglaube gewesen sei. Jedenfalls, indem sein Jesus vom Kreuze herab den Jünger, den er liebte, seiner Mutter als ihren Sohn vorstellt, und dieser sie sofort zu sich nimmt (19, 26 fg.), so ist damit nach Baur's feiner Verdächtigung Johannes an die Stelle der Brüder Jesu, insbesondere des Jakobus, gesetzt, der Lieblingsjünger zugleich für den nahen geistigen Bruder des Herrn erklärt. Mit dieser Beseitigung des judaistischen Herrnbruders sei für den vierten Evangelisten jede Veranlassung hinweg, ja er hätte seinem Zwecke zuwidergehandelt, wenn er dessen Doppelgänger, den Zebedaiden Jakobus, so wie die Synoptiker hervorgehoben hätte; daraus erklärt sich sein Schweigen von demselben, daß bei der Voraussetzung, der Verfasser des Evangeliums sei wirklich Johannes, der Bruder dieses Jakobus, gewesen, durch keine noch so künstliche Wendung der apologetischen Theologie begreiflich wird.

Konnte der Verfasser des vierten Evangeliums den Namen Jakobus vermeiden, sofern der Bruder des Herrn zu Jesu Lebzeiten noch nicht zu seinem nächsten Kreise gehört hatte, der Zebedaide aber stets hingerichtet, in der Ueberlieferung wenigstens der außerpalästinischen Gemeinden längst verblichen war: so ging dieß bei Petrus nicht an, der, bei Jesu Lebzeiten notorisch einer seiner vertrautesten Jünger, nachmals als Haupt des Judenchristenthums, besonders seit sein Name mit der Weltkampfstadt Rom in Verbindung gesetzt war, lebendig in der Kirche fortwirkte, und darum auch in ihrer Ueberlieferung festlebte. Ein Evangelium, das von Petrus schwieg, wäre gar kein Evangelium gewesen, und eines, das ihn der entgegenstehenden Partei, die man mit seinem Volke zu verknüpfen längst gewohnt war, zu bereitwillig verfochte, hätte nur in sehr beschränkten judaistischen Kreisen Anklang finden können. Das hatte der vierte Evangelist wohl erwogen. Darum entzieht er dem Apostelfürsten nun seinen herkömmlichen Ehren nichts, berichtet sowohl von dem rühmlichen Beinamen, den Jesus ihm beigelegt (1, 43), als von dem glaubensstarken Bekenntniß, das er, allen andern Aposteln voran, von Jesu abgelegt hatte (6, 68 fg. vgl. Matth. 16, 16); läßt ihn überhaupt nicht schlechter als die früheren Evangelisten, ja bei verschiedenen Anlässen noch mehr als diese, handelnd hervortreten; doch macht er diesen vorbildlichen Jünger fast immer, und je näher die Geschichte ihrem Ausgang rückt, desto mehr, entweder ein leichtes Aber anzuhängen, das sie hämpft, oder sie zwischen Petrus und seinem Johannes in einer Art zu theilen, die den letzteren in Vortheil setzt. So ist zwar der Eifer recht schön, mit dem Petrus beim letzten Mahle sich die Fußwaschung von Seiten Jesu gar nicht wollen, dann auch Hände und Haupt von ihm gewaschen haben will (13, 6—10); doch zeigt sich in diesem Ansprengen von einem Aeußerlichen in's Entgegengesetzte zugleich ein Ungeschick, der über den tiefen Sinn des Thuns Jesu ohne sinnend Verständniß hinwegsieht. Ebenso, wenn zwar die Evangelisten von

einem Jünger erzählen, der bei der Gefangennahme Jesu dem Knechte des Hohenpriesters ein Ohr abgehauen habe, aber nur der vierte als diesen Jünger den Petrus namhaft macht (18, 10), so legt er ihm auch damit nur einen weiteren Zug jenes fleischlichen Eifers bei, der ihm das Eindringen in den Geist seines Meisters erschwerte.

Die feine Berechnung des vierten Evangelisten zeigt sich nun aber erst in den Fällen recht, wo er dem Petrus seinen andern oder Lieblingsjünger an die Seite stellt. Von einem Falle sind wir oben ausgegangen, wie er nämlich zwar gleich den Synoptikern den Petrus unter den vier ersten mit Jesu in Verbindung kommen läßt, aber nicht als den ersten von allen, sondern als den dritten, während der muthmaßliche Johannes unter den beiden ersten ist, und nicht durch unmittelbare Berufung Jesu, sondern durch Vermittlung eines der beiden ersten. Dieser Vermittler ist hier sein Bruder Andreas; in andern Fällen ist es aber der Lieblingsjünger. Wie die Hellenen, die am letzten Passahfeste gern die Bekanntschaft Jesu gemacht hätten, sich nicht an Petrus, sondern an Philippus, dieser an Andreas, und beide sich dann an Jesum wenden (12, 20 fg.), so muß am letzten Mahle Petrus selbst, um herauszubringen, wen von seinen Jüngern Jesus als seinen Verräther bezeichnen wolle, den am Busen Jesu zu Tische liegenden Lieblingsjünger um seine Vermittlung ansprechen (13, 23 fg.). Nach der Gefangennehmung Jesu folgt ihm zwar auch im vierten Evangelium Petrus in den hohenpriesterlichen Palast; aber nicht blos geht auch der andere Jünger; wovon die übrigen Evangelien nichts wissen, mit hinein, sondern dieser ist es, der, vermöge seiner Bekanntschaft mit dem Hohenpriester, dem Petrus erst den Eintritt verschaffen muß (18, 15). Bei der Kreuzigung und dem Tode Jesu lassen Matthäus und Marcus nur die mit ihm aus Galiläa gekommenen Frauen, Lucas zwar auch alle seine Bekannten, aber nur von ferne, zusehen (Matth. 27, 55 fg. Marc. 15, 40 fg. Luc. 23, 49): der vierte Evangelist stellt die Frauen mit der Mutter Jesu nahe an das Kreuz, und gesellt ihnen hier den Lieblingsjünger bei, um ihn durch die Mutter Jesu in jenes ganz einzige Verhältniß zu diesem zu bringen, wovon schon oben die Rede gewesen ist. Am bezeichnendsten aber ist das Verfahren unseres Evangelisten in der Auferstehungsgeschichte, wo er dem nach Lucas zum Grabe laufenden Petrus den Lieblingsjünger zur Seite gibt und diesen unterwegs den Lauf ablaufen läßt (20, 2—9); weil dann der Verfasser des Nachtragskapitels in der Erscheinungsgeschichte nachgeahmt hat (21, 7).

Sehen wir nun hier auf die Berufungsgeschichten zurück, so kann es uns nicht mehr einfallen, den synoptischen und den johanneischen Bericht über die Art, wie die Anschließung der ersten Jünger an Jesum vor sich gegangen, mit einander ausgleichen zu wollen, nachdem wir vielmehr in der johanneischen Darstellung eine Umarbeitung der synoptischen im Sinne der eigenthümlichen Stellung und Tendenz jenes Evangeliums erkannt haben. Wir

dürfen uns aber auch Glück wünschen, durch diese Erkenntniß der apologetischen Künsteleien und Plackereien überhoben zu sein, durch welche es denkbar gemacht werden soll, wie dieselben Männer, nachdem sie sich, durch den Täufer oder wie Petrus durch seinen Bruder zu Jesu hingewiesen, bereits an diesen angeschlossen hatten, von ihm noch einmal wie ihm bisher fremde Menschen aufgefordert worden sein sollen, ihm nachzufolgen. Wenn Jesus bei Matthäus und Marcus zu Simon und Andreas sagt: „Kommet mir nach", und darunter zugestandenermaßen der bleibende Anschluß an ihn zu verstehen ist, so kann doch gewiß nichts Anderes gemeint sein, wenn er bei Johannes zu Philippus sagt: „Folge mir"; und wenn von Andreas und Johannes gleicherweise die beiden ersten wie der vierte Evangelist melden, sie seien Jesu nachgefolgt, so will augenscheinlich der eine Theil wie der andere sagen, sie haben Jesum fortan als Jünger begleitet, und es kann ebenso wenig nach dem von Johannes berichteten Anschlusse noch einer Aufforderung wie bei Matthäus und Marcus bedurft haben, als nach dieser Aufforderung und der ihr geleisteten Folge erst der Täufer jene Männer zu Jesu hingewiesen haben kann.

Dritte Mythengruppe.

Jesus als Wunderthäter.

71.

Die Wunder Jesu. Blindenheilungen.

Die Wunderthaten, die unsere Evangelien von Jesu berichten, können wir in zwei, oder wenn man will, drei Klassen eintheilen, sofern sie entweder an Menschen, oder an der außermenschlichen Natur, und die ersteren entweder an dem kranken oder dem erstorbenen menschlichen Organismus verrichtet worden sein sollen.

Davon haben wir in Betreff der ersten Klasse, der Krankenheilungen, in einer früheren Untersuchung [1]) bereits zugestanden, daß dergleichen vermeintliche Wunder, nur freilich auf ganz natürliche Weise, von Jesu wirklich bisweilen mögen bewirkt worden sein. Da das jüdische Volk von einem Propheten, und noch mehr vom Messias, Wunder, insbesondere auch wunderbare Heilungen, erwartete, und Jesus für ein Propheten, späterhin

1) Erstes Buch, Nr. 42.

für den Messias galt, so müßte es, haben wir gesagt, selbst sonderbar zugegangen sein, wenn nicht manche Kranke in seiner Gegenwart, bei seiner Ansprache und Berührung, sich wirklich erleichtert gefühlt, bleibend oder doch vorübergehend gebessert gefunden hätten. Das fanden wir in dem Maße denkbarer, als die Leiden solcher Menschen der psychologischen Einwirkung offen standen, also bei Gemüths-, Nerven- und allenfalls auch Muskelleidenden eher als bei Hautkranken oder eines Sinnes Beraubten; während sich uns bei Verstorbenen oder gar bei außermenschlichen Naturgegenständen jede derartige Erklärung durchaus versagte. Die Erklärung der Wundererzählungen dieser letzteren Art haben wir nicht bei der Psychologie und Physiologie, sondern bei der Religionsgeschichte zu holen, sie liegt in den jüdischen und urchristlichen Erwartungen vom Messias; und sofern auch diejenigen Heilwirkungen Jesu, die wir als natürlich möglich anerkennen, ihm nicht gelungen wären, wenn man nicht das Vermögen dazu ihm als einem Propheten zugetraut hätte, so ist der Unterschied zwischen beiden nur der, daß, in Folge der jüdischen Erwartungen, der für den Messias oder doch einen Propheten geltende Jesus einen Theil jener Wirkungen wirklich hervorbrachte, ein ungleich größerer aber ihm hinterher in der Sage zugeschrieben wurde.

Das prophetische Programm, das den von Jesu erzählten Wundern zu Grunde liegt, haben wir schon oben kennen gelernt; es sind die Worte bei Jesaias (35, 5 fg.): „Dann öffnen sich die Augen der Blinden, und die Ohren der Tauben thun sich auf; dann hüpft wie ein Hirsch der Lahme, und es jubelt die Zunge des Stummen.“ Diese Stelle, obwohl sie in der ersten Abtheilung der jesaianischen Orakel steht, gehört doch wie die zweite der Zeit am Ende des Exils an, und schildert, wie vor Freude über die Erlaubniß zur Rückkehr die armen Verbannten alle ihre Leiden vergessen, sich von allen Uebeln geheilt fühlen werden. Wie nun aber alle dergleichen Weissagungen, nachdem mit der Heimkehr aus dem Exil die erwartete Glücksperiode sich nicht eingestellt hatte, weiter hinaus auf die messianische Zeit bezogen wurden, von der sich die Vorstellungen immer mehr in's Uebernatürliche steigerten: so wurde auch die ursprünglich nur bildlich gemeinte Weissagung von dem Sehen der Blinden, Hüpfen der Lahmen u. s. f. in der Folge wörtlich und eigentlich von den Wunderthaten des künftigen Messias gefaßt, und unsere evangelischen Wundererzählungen sind einem großen Theile nach nur die Ausführung der so verstandenen Prophetenstelle. Diese hat übrigens in der Art, wie Jesus sie auf sich angewendet haben soll, bereits etliche Veränderungen erfahren, auf die wir merken müssen. Jesus heißt (Matth. 11, 5) die Abgesandten des Täufers diesem melden, was sie, als durch ihn gewirkt, hören und sehen, nämlich: „Blinde blicken auf, und Lahme wandeln, Aussätzige werden gereinigt, Taube hören, und Todte werden auferweckt.“ Für's Erste also die Stummen, die in der Prophetenstelle aufgeführt sind,

fehlen in der Rede Jesu, ohne Zweifel jedoch nur so, daß sie unter den von ihm genannten Tauben mitbegriffen sind, weil beide Uebel häufig verbunden erscheinen, wie denn auch in den Evangelien die von Jesu geheilten Tauben meistens zugleich als stumm beschrieben werden (Matth. 9, 32. Marc. 7, 32 fg.). Dagegen ist von Reinigung Aussätziger und Auferweckung Verstorbener, wovon Jesus spricht, in der jesaianischen Stelle keine Rede; wohl aber kommen beiderlei Wunder in der alttestamentlichen Prophetenlegende vor: Elisa hat einen Aussätzigen geheilt, und er wie sein Meister Elia jeder einen Todten erweckt. Die Austreibung von bösen Geistern, die in den evangelischen Wundererzählungen eine so große Rolle spielt, fehlt sowohl in der Stelle des Jesaias als in der Prophetenlegende, weil in jenen früheren Zeiten Besessenheit noch nicht an der Tagesordnung war; sie fehlt aber auch in der Rede Jesu, die nur dasjenige als durch ihn erfüllt aufzählen sollte, was man nach alttestamentlichen Weissagungen oder Vorbildern von dem Messias erwarten konnte.

Es sind also zur Erzeugung der evangelischen Wundergeschichten von vornherein zwei Factoren thätig gewesen, die man als einen idealen und einen realen Factor unterscheiden kann. Was in der jesaianischen Stelle von geheilten Blinden, Tauben, Lahmen gesagt wird, das ist, man mag es auslegen wie man will, doch auf keinen Fall von wunderbarer Wiederherstellung, sondern irgendwie anregentlich und ideell zu nehmen; dagegen sind die Thaten des Elia und Elisa als wirkliche reale Wunderhandlungen erzählt, und die spätere jüdische Volksvorstellung erwartete dergleichen von dem Messias.[1]) Ebenso sind in dem Spruche Jesu Matth. 11, 5, seinem ursprünglichen Sinne nach die Heilungen und Erweckungen ohne Zweifel nur moralisch und ideell, als Wirkungen der Predigt des Evangeliums an die Armen verstanden; die evangelische Sage hat sie reell, als wirkliche leibliche Wunder gefaßt, doch so, daß hin und wieder, besonders in der letzten, mystisch-künstlerischen Umbildung dieser Sage, wie wir sie im vierten Evangelium finden, der ursprüngliche ideelle Charakter jener Wunder von Neuem zum Vorschein kommt.

Nehmen wir zuerst die Heilungswunder klassenweise, und zwar in der Ordnung vor, welche der angeführte Ausspruch Jesu uns an die Hand gibt, so sprechen die Evangelien sowohl summarisch unter andern Kranken von vielen Blinden, denen Jesus das Gesicht wiedergegeben habe (Matth. 15, 30. Luc. 7, 21), als sie uns verschiedene besondere Heilungsgeschichten von solchen, mehr aber minder in's Einzelne ausgeführt, mittheilen. Gemein ist den drei ersten Evangelisten eine Blindenheilung, die Jesus auf der Reise nach Jerusalem, und zwar auf der letzten Hauptstation, Jericho, vorgenommen haben soll (Matth. 20, 29—34. Marc. 10, 46—52. Luc. 18, 35—43). Nach Matthäus und Marcus beim Herausgehen aus der Stadt, nach Lucas beim

1) S. oben, Einleitung, S. 154 fg.

Hineingehen; und gleich an dieser Abweichung können wir sehen, wie wenig es den Evangelisten auf dergleichen nähere Umstände, die dem historischen Schriftsteller wichtig sind, angekommen ist. Denn der einzige Grund, warum bei Lucas Jesus das Wunder schon vor der Stadt verrichten muß, ist der, daß von seinem Durchzuge durch die Stadt, von dem Matthäus und Marcus nichts Besonderes zu sagen wissen, Lucas etwas zu erzählen hatte, nämlich die Geschichte mit Zacchäus; wollte er nun, wie er seit der Mitte seines achtzehnten Kapitels wieder thut, der Ordnung des Matthäus folgen, also (mit Weglassung der Geschichte von der Mutter der Zebedäussöhne, deren Redegehalt er einem spätern Orte vorbehielt) die Blindenheilung zunächst auf die Leidensverkündigung folgen lassen, so durfte Jesus, als er den Blinden heilte, Jericho noch nicht passirt haben, weil er sonst nicht mehr, was doch Lucas nachher erzählen wollte, in Jericho mit Zacchäus könnte zusammengetroffen sein. Eine andere Abweichung ist, daß es bei Matthäus zwei Blinde sind, bei Marcus und Lucas nur einer, und daß Jesus bei Matthäus ihre Augen berührt, wovon die beiden andern Berichterstatter nichts sagen. Ganz ebenso läßt Matthäus Jesum gleichfalls mit zwei Blinden, die er heilte, in einem früheren Falle verfahren (9, 27—31), von dem die übrigen nichts wissen; und so mag ihm die Zweizahl und die Berührung aus der einen auch in die andere Erzählung hineingekommen sein, wie natürlicherweise eine solche Geschichte bald von einem, bald von zwei Blinden, bald aus dieser bald aus jener Zeit und Gegend, und mit diesen oder andern Nebenumständen erzählt werden mochte: man wollte eben eine wunderbare Blindenheilung haben, auf die einzelnen Umstände kam es dabei nicht an.

Der Zug in der Erzählung, daß die Blinden Jesum beharrlich als Sohn Davids anrufen, hat neuerlich Veranlassung gegeben, ihre Blindheit symbolisch von der Verblendung des Judenchristenthums zu verstehen, das in Jesu nur den Sohn Davids sieht, bis er selbst ihm die Augen öffnet.[1]) Daß nun Jesus, wenn er sich die Heilung Blinder zuschrieb, dieß ebenso nur bildlich verstand, wie wenn er in der angeblich dem Paulus zu Theil gewordenen Erscheinung sagt, er sende ihn zu den Heiden, um ihre Augen zu öffnen, daß sie sich von der Finsterniß zum Lichte kehren (Apostelgesch. 26, 18), dieß haben wir oben selbst darzuthun versucht. Daß aber Matthäus oder irgend einer der drei ersten Evangelisten bei ihren Blindenheilungsgeschichten an einen blos bildlichen Sinn gedacht haben, müssen wir aus dem Augenschein ihrer Erzählungen heraus in Abrede stellen. Die Idee: Christus der Eröffner blinder Geistesaugen, war, als jene Evangelisten schrieben, längst in der sinnlichen Vorstellung eines leiblichen Wunders untergegangen, und so sind auch die einzelnen Züge dieser Erzählungen so lange aus jener Wundervorstellung heraus zu erklären, als nicht, wie oben in der Fischzugs-

1) Volkmar, Die Religion Jesu, S. 235. 250.

geschichte, die geistige Beziehung unverkennbar durchschlägt; was in diesen synoptischen Blindenheilungsgeschichten nicht der Fall ist.

Zunächst ging der Bildungsproceß dieser Erzählungen nichts weniger als in der ideellen Richtung weiter. Schon in der Beschreibung der Blindenheilung bei Jericho thut sich zwar auch Lucas, noch weit mehr jedoch Marcus durch Züge hervor, die nur der Lebendigkeit und sinnlichen Anschaulichkeit dienen; wohin neben dem Namen und Vatersnamen des Blinden[1]) der Zuspruch der Leute und das Abwerfen des Obergewands von Seiten des zu Heilenden gehört. Dann hat er aber, wie unbefriedigt durch die einschlägigen Erzählungen seiner Vorgänger, auch noch eine eigene Blindenheilungsgeschichte, die er zwischen die Erzählungen vom Sauerteig der Pharisäer und vom Bekenntniß Petri eingeschoben, und nebst der ihm gleichfalls eigenthümlichen Heilungsgeschichte eines Taubstummen sich ganz nach seinem Geschmacke zurecht gemacht hat (8, 22—26). Den Blinden, den man bei Bethsaida zu Jesu bringt, führt dieser vor Allem vor das Dorf hinaus; denn das Wunder ist ein Mysterium, das nicht vor die Ungeweihten gehört; weßwegen auch am Schlusse dem Geheilten, wie zwar hin und wieder auch bei Matthäus und Lucas, doch am geflissensten bei Marcus geschieht, die Bekanntmachung desselben verboten wird. Dann spuckt Jesus dem Blinden in die Augen, gerade wie der dienstwillige Procurator von Aegypten den von ihm zuerst als Imperator ausgerufenen Vespasian veranlaßte, einem angeblich Blinden in die Augen zu spucken[2]): weil bei magischen Augencuren in dem Volksaberglauben der Zeit der Speichel eine vorzügliche Rolle spielte. Weiter wird der Blinde nicht auf einmal vollkommen sehend, sondern, nachdem ihn Jesus auf das Spucken und erste Handauflegen hin gefragt hat, ob er etwas sehe, und zur Antwort bekommen, er sehe die Leute nur undeutlich wie Bäume herumwandeln, legt er ihm die Hände noch einmal auf die Augen, worauf nun erst die vollständige Herstellung erfolgt. Dieß sieht zunächst wie eine Schmälerung des Wunders aus, sofern die Heilkraft des Wunderthäters nicht als eine absolute erscheint, sondern mit dem Widerstande des Krankheitsübels gleichsam zu ringen hat; weßwegen auf diesen Zug ganz besonders die natürliche Wundererklärung ihre Vermuthungen gründet. Doch so ist es von Marcus nicht gemeint, vielmehr will er das Wunder, unbeschadet seiner Geltung als eines solchen, nur der Vorstellung näher bringen, indem er es in seine aufeinanderfolgenden Momente zerlegt: ein verfehltes Bemühen freilich, wobei er weit mehr verliert als ge-

1) Man hat allerhand über die Quelle vermuthet, aus der Marcus die Namen Timäus und Bartimäus geschöpft haben möge. Wie, wenn diese Quelle keine andere als das griechische Zeitwort τιμάω (ἐπατίμησα und ἐπατίμων, Matth. 31. Marc. 48) wäre?

2) S. oben, S. 209.

meint. Als Eingriff der absoluten Ursächlichkeit in die Kette der endlichen Ursachen ist das Wunder wesentlich ein plötzlicher Erfolg und wird durch Auseinanderziehen in einzelne Momente nur in Widerspruch mit sich selbst gebracht.

An Marcus sehen wir den Verfasser des vierten Evangeliums anknüpfen und zunächst auf der von jenem eingeschlagenen Bahn der Veranschaulichung und zugleich Steigerung des Wunders weitergehen. Statt der je zwei Blindenheilungsgeschichten bei Matthäus und Marcus hat er nur Eine (9, 1—41), die aber ganz anders als die gleichfalls einzige bei Lucas alle weiteren überflüssig macht. Denn der Blinde, den Jesus nach Johannes, und zwar nicht in Bethsaida oder Jericho, sondern in der Hauptstadt selbst heilte, war kein gemeiner Blinder, sondern ein Blinder von Geburt an, also gleichsam ein absolut Blinder, dessen Heilung nur durch ein absolutes Wunder möglich war; ein Gedanke, den der Verfasser dem Geheilten selbst in den Mund legt, wenn er ihn den ungläubigen Juden entgegenhalten läßt (V. 32), seit die Welt stehe, sei es nicht erhört worden, daß Jemand einem Blindgeborenen die Augen aufgethan habe. Als äußeren anschaulichen Mittels zu seiner Heilung ferner bedient sich Jesus nicht blos des Speichels, er spuckt dem Blinden nicht unmittelbar in die Augen, sondern auf den Boden, und macht einen Teig an, den er ihm auf die Augen streicht; ein Zug, der zugleich dazu dient, auch der Wunderheilung eine äußere Bemühung, d. h. eine Sabbatverletzung zu machen. Der Teig mußte sofort wieder abgewaschen werden, wenn der Blinde der neu geschenkten Sehkraft froh werden sollte: daher schickt ihn Jesus, zwar nicht, wie einst der Prophet Elisa den aussätzigen Naeman an den Jordan (2 Kön. 5, 10), sondern zum nahen Siloahteiche, sich abzuwaschen, von wo er sehend zurückkommt. Alle diese Züge liegen nach der Seite theils der Steigerung, theils der Veranschaulichung und magischen Beleuchtung des Wunders; wozu überdies kommt, daß der Thatbestand desselben mit einer Ausführlichkeit, von der die älteren Evangelien bei ihren Wundergeschichten nichts wissen, durch ein förmliches Zeugenverhör festgestellt wird. Die Reden der Nachbarn, als der wohlbekannte blinde Bettler sehend zurückkommt, sind für sich bloße Vermuthungen, weil die Aehnlichkeit täuschen kann; seine eigene Aussage auf ihr Befragen ist mehr, besonders da er seinen Wohlthäter nicht näher kennt, mithin insofern unbefangen ist; doch vor der Obrigkeit, wohin der Evangelist ihn gefordert werden läßt, um der Sache officielle Beglaubigung zu geben, genügt auch sie nicht, seine Eltern werden gerufen, die auch allein glaubhaft bezeugen können, daß ihr Sohn in der That von Geburt an blind gewesen ist. Bleibt auch so etwa noch ein Zweifel, so wird er durch die Bemerkung niedergeschlagen, daß die jüdische Obrigkeit auf das Bekenntniß Jesu als des Messias den Synagogenbann gesetzt hatte: blieb gleichwohl der Mensch nicht blos bei seiner Aussage über das Thatsächliche sei-

ner Heilung, sondern verbarg auch seinen Glauben an die prophetische Würde Jesu nicht, so redete er sich selbst zu Schaden; was er, wie der Evangelist zu verstehen geben will, nicht gethan haben würde, wenn er nicht fest von dem an ihm geschehenen Wunder überzeugt gewesen wäre.

Doch indem der vierte Evangelist die Wunder auf den Gipfel der äußeren Realität führt, und hierin die besondere von Marcus eingeschlagene Richtung vollendet, sucht er zugleich, wie keiner seiner Vorgänger, ihre ideelle Bedeutung in's Licht zu stellen. So wird hier das Wunder gleich von vornherein nicht durch ein Hülfegesuch des Leidenden, sondern durch eine dogmatische Streitfrage, welche die Jünger an seinen Zustand knüpfen, eingeführt, eine Streitfrage, die von Jesu dahin beantwortet wird, dieser Mensch sei eigens deßwegen blind geboren worden, damit sich in seiner Heilung durch ihn Gottes allmächtiges Wirken offenbaren könne. Diese Offenbarung oder Verherrlichung Gottes durch den Sohn besteht aber bei Johannes nicht blos darin, daß Jesus etwas vollbringt, das die menschliche Kraft übersteigt, und das zugleich durch seinen wohlthätigen, menschenfreundlichen Charakter Gottes würdig ist; sondern es ist in der Regel eine Seite an dem Wirken Gottes und seines Schöpferwortes, die sich in der Wunderhandlung Jesu gleichsam bildlich abspiegelt. Der göttliche Logos ist nach alexandrinischer Lehre das Lebens- und Lichtprincip für die Welt, die Nahrung für die Seelen: in jeder dieser Eigenschaften stellt sich der johanneische Jesus durch ein oder mehrere Wunder dar. Was das unserige betrifft, so hieß es im Prolog von dem Logos: „In ihm war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht scheint in die Finsterniß, aber die Finsterniß nahm es nicht auf ... Die ihn aber aufnahmen, denen gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, sofern sie an seinen Namen glaubten" (1, 4 flg. 12). Wenn nun am Schluß unserer Wundererzählung, nachdem die jüdischen Obern sich unverbesserlich gezeigt, der Geheilte aber seinen Glauben an Jesum als den Sohn Gottes erklärt hat, Jesus sagt: „Zum Gerichte bin ich in die Welt gekommen, damit die Nichtsehenden sehen, und die Sehenden blind werden"; und wenn dann auf die Frage der Pharisäer, ob er auch sie für Blinde erkläre? Jesus zur Antwort gibt, wenn sie das wären, d. h. sich dafür erkennten, wäre es gut, mit dieser Erkenntniß fehle ihnen aber auch die Fähigkeit der Besserung (9, 39—41): so sehen wir deutlich: der erst leiblich, dann geistig sehend gewordene Blindgeborene stellt in sich diejenigen Menschen dar, welche, obwohl von Hause aus der Welt, also der Finsterniß angehörig, doch die Fähigkeit und den Willen haben, das Licht in sich aufzunehmen, und dadurch Kinder Gottes zu werden; die Juden hingegen diejenigen, welche sich dem Licht verschließen und in der Finsterniß, d. h. in der Sünde bleiben. Zur Durchführung des Gegenbildes würde es eigentlich gehören, daß, wie der leiblich Blinde und geistig seiner Blindheit sich bewußte nicht blos geistig, sondern

auch leiblich sehend wird, ebenso die leiblich und vermeintlich auch geistig Sehenden zuletzt nicht blos ihrer geistigen Blindheit überführt, sondern auch mit leiblicher geschlagen würden. Allein das würde der Erklärung des johanneischen Christus widersprechen, daß er nicht gekommen sei, die Welt zu richten, sondern selig zu machen, und daß der Ungläubige schon in sich selbst gerichtet sei (3, 17 fg. 12, 47 fg.). Von Jesus, als dem göttlichen Schöpferworte, kann nur Bejahendes, nur Leben, Licht und Heil ausgehen, er darf kein Strafwunder thun und braucht auch keines zu thun; die Creatur, die sich ihm verschließt, braucht er nur in dem Zustande der Unseligkeit zu lassen, worin sie ohne ihn von selbst schon sich befindet, so ist sie gestraft genug.

So ist das Wunder bei Johannes in allen seinen Zügen von der idealen Auffassung durchleuchtet, es ist durchaus symbolisch, aber zugleich durchaus real; es wäre der größte Mißverstand, zu meinen, der vierte Evangelist wolle nicht sagen, das so Bedeutsame sei zugleich wirklich so vorgegangen. Wie wenig bei ihm eins das andere ausschließt, aber auch wie seltsam eine solche Weltanschauung sich gestaltet, sehen wir noch aus einem einzelnen Zuge der Erzählung. Von dem Namen des Teichs, worin Jesus den Blinden sich waschen heißt, dem hebräischen Worte Siloah, das ohne Zweifel einen Wasserguß bedeutet, gibt der Evangelist die Auslegung, es heiße ein Abgesandter (V. 7); die Quelle und der Teich waren ihm also durch ihren Namen eine Weissagung auf den gottgesandten Jesus oder den dahin abgeschickten Blinden, eine Weissagung, die aber dennoch zugleich als reales Wasser existirte.

72.

Heilungen von Gelähmten.

Als die zweite Art von Leidenden, denen durch ihn geholfen wurde, führt Jesus in der mehrerwähnten Antwort an den Täufer Lahme auf. Lahme sind auch unter den mancherlei Kranken, die man vor der zweiten Speisung zum Behuf der Heilung zu Jesu bringt; wo dann das Volk sich wundert, als es unter lebend gemachten Blinden u. dgl. auch Lahme gehen sieht (Matth. 15, 30 fg.). Sonst ist häufiger von Paralytischen, was Luther durch Gichtbrüchige übersetzt, die Rede (Matth. 4, 24. 8, 6. 9, 2); der Wortbedeutung nach wären das solche Kranke, denen auf einer Seite die Muskeln gelöst, d. h. gelähmt sind; während die Beschreibung der Kranken Matth. 9, 2 fg. auf völlige Lähmung, wenigstens der Füße, die des andern, Matth. 8, 5 fg., auf ein schmerzhaftes Gichtleiden geht. Daß Jesus dergleichen Kranke geheilt haben mußte, lag in der sinnlich verstandenen Weissagung des Jesaias (35, 6): „Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch"; eine Weissagung, der (V. 3) die Aufforderung vorher-

geht: „Kräftigt euch, ihr aufgelösten (oder schlaffen) Kniee!“ wo die griechische Uebersetzung das gleiche Wort hat, womit Lucas (5, 18. 24) den Paralytischen bezeichnet. Daß die jesaianische Stelle die Wurzel dieser Wundergeschichten ist, tritt in den evangelischen Erzählungen nicht so augenfällig zu Tage, wie in einer, die wir in der Apostelgeschichte finden. Bekanntlich ist hier das erste Wunder, wodurch die Apostel nach dem Pfingstfest ihre höhere Ausrüstung bethätigen, die durch Petrus vollbrachte Heilung eines Lahmen, der vor dem Tempel in Jerusalem bettelte. Wenn von diesem, nachdem ihn Petrus im Namen Jesu aufstehen und gehen geheißen und ihm die Hand gereicht hatte, gesagt wird, alsbald haben sich seine Füße und Knöchel gefestigt und er sei aufgesprungen, gestanden und gegangen, dann mit den Aposteln in den Tempel getreten und darin umhergegangen und gesprungen (Apostelgesch. 3, 7 fg.), so ist in dem wiederholt hervorgehobenen Springen des Lahmgewesenen das bei Jesaias verheißene Springen wie ein Hirsch nicht zu verkennen; während die gefestigten Beine und Knöchel an die Kräftigung der aufgelösten Kniee in derselben Weissagung erinnern.

Die Geschichte von dem Knechte des Hauptmanns von Kapernaum, den überdieß nur Matthäus als paralytisch bezeichnet, wird uns später unter einem andern Gesichtspunkte begegnen; die classische Heilungsgeschichte eines Paralytischen in den Evangelien ist die von dem Manne, den man, gleichfalls in Kapernaum, auf einem Bette zu Jesu bringt, und dem dieser erst die Vergebung seiner Sünden ankündigt, dann, als die Schriftgelehrten daran Anstoß nehmen, ihn aufstehen und sein Bett heimtragen heißt (Matth. 9, 1—8. Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26). Mit der Frage, ob die Heilung eines solchen Kranken auf natürlich psychologischem Wege mit Hilfe des Zutrauens, das er zu Jesu als einem Propheten haben mochte, möglich gewesen, haben wir hier nichts mehr zu thun; wir haben die Möglichkeit im Allgemeinen im vorigen Buche nicht bestritten; jedenfalls aber sind diese evangelischen Erzählungen nach der Vorstellung von dem Messias als Wunderthäter so umgebildet, daß das etwa zu Grunde liegende Thatsächliche nicht mehr auszuscheiden ist. Die Freiheit, die man sich in der Umgestaltung solcher Geschichten nahm, zeigt sich uns hier auch in den Abweichungen der einzelnen Evangelisten von einander. Matthäus sagt nur einfach, Jesus sei über den See herüber wieder in seine Stadt Kapernaum gekommen, da haben sie ihm einen Gelähmten auf einem Bette liegend gebracht, und da er ihren Glauben gesehen, habe er den Kranken der Vergebung seiner Sünden versichert. Den Glauben der Leute, der Träger und des Kranken selbst, erkannte Jesus nach Matthäus eben aus der Mühe, die sie sich mit dem Herbeischleppen desselben gaben; dem Lucas schien diese Glaubensprobe noch nicht besonder genug, und da er ohnehin die spätere Einsprache der Schriftgelehrten, denen er noch die Pharisäer hinzufügt, da

durch einleiten zu müssen glaubte, daß er sie gleich Anfangs um Jesum versammelt sein ließ, so macht er ihr Gedränge lieber vollends so groß, daß die Männer mit ihrer Tragbahre nicht zu Jesu hindurchdringen können, sondern sich veranlaßt sehen, mit derselben den absonderlichen Weg über das Dach des Hauses einzuschlagen, und den Kranken auf seinem Bette von oben her mitten in's Zimmer vor Jesum hinabzulassen. Daß Jesus in einem Hause gewesen, hat Lucas wenigstens nicht aus Matthäus; er bedurfte aber dieses Zug, um die eigenthümliche Glaubensprobe herausbringen, die er sich ausgedacht hatte. Bei dem Wege durch das Dach, oder durch die Ziegel, wie er sich ausdrückt, dachte Lucas ohne Zweifel an die Oeffnung, die nach morgenländischer Bauart in dem platten mit Backsteinen belegten Dache der Häuser angebracht war, und mittelst deren man von Innen auf das Dach und von da wieder in das Haus gelangte; durch diese ließ man, nach der Vorstellung des Evangelisten, da eine stehende Treppe fehlte, und eine Leiter hier nicht wohl zu gebrauchen war, das Bett mit dem Kranken, wie es scheint, an Stricken, in den Raum, wo Jesus lehrte, hinunter. Ob der Verfasser des zweiten Evangeliums diese Beschaffenheit palästinischer Häuser nicht kannte, ob er den Glaubenseifer der Leute in ein noch helleres Licht setzen wollte: genug, er nimmt von der in dem Dache schon vorhandenen Oeffnung keine Notiz, sondern läßt die Leute, deren Zahl er von den vier Ecken des Bettes auf vier bestimmte, eine solche erst brechen, ohne zu bedenken, daß er damit die unmittelbar darunter befindliche Versammlung der Gefahr aussetzte, von den herabfallenden Backsteinen erschlagen zu werden. Daß eine solche Uebereilung ganz in der Art des Marcus ist, wird Niemand leugnen, der sich auch nur der Geschichte von dem unfruchtbaren Feigenbaum erinnert; eben damit aber auch diese Erzählung unter denjenigen sich merken, die jeden Gedanken an Marcus als Urevangelisten unmöglich machen.

Ein diesem verwandtes Heilungswunder lassen die drei ersten Evangelisten am Sabbat vor sich gehen, so daß, wenn in dem vorigen Falle der Stein des Anstoßes für die Schriftgelehrten der war, daß Jesus sich das Recht, Sünden zu vergeben, anmaßte, in diesem seine heilende Thätigkeit als Verletzung des Sabbats in Anspruch genommen wird. Schon die Anordnung, daß sämmtliche Synoptiker die Heilung der verdorrten Hand unmittelbar nach der Geschichte von dem Aehrenraufen am Sabbat einreihen (Matth. 12, 9—14. Marc. 3, 1—6. Luc. 6, 6—11), zeigt uns, daß es ihnen diesmal weniger um das Wunder an sich, als darum zu thun ist, daß es gerade am Sabbat verrichtet wurde. Die Art und der Umfang der Sabbatfeier war ein zwischen Jesus und dem pharisäischen Judenthum streitiges Thema, das uns daher in den Evangelien unter verschiedenen Formen wiederkehrt. Der Streit konnte sich an jede auch ganz natürliche Thätigkeit knüpfen, wie an das Aehrenraufen der Jünger, das im mosai-

schen Gesetze nicht als Beeinträchtigung fremden Eigenthums gefaßt, und insofern im Allgemeinen erlaubt war (5 Mos. 23, 25), und da es keine eigentliche Arbeit heißen konnte, besonders im Falle des Bedürfnisses, von Jesu auch am Sabbat für unverfänglich betrachtet, dagegen von dem Pedantismus späterer Gesetzausleger unter die am Sabbat verbotenen Geschäfte gerechnet wurde. Hatte Jesus bei einem Anlaß dieser Art der pharisäischen Einrede das Beispiel David's entgegengehalten, der in einem Nothfall auch seinen Anstand genommen hatte, mit den sonst nur den Priestern vorbehaltenen Schaubroden im Tempel seinen und der Seinigen Hunger zu stillen: so mochte er in solchen Fällen, wo nicht eigenes Bedürfniß, sondern fremde Noth, der er abhelfen wollte, ihn zu der vermeintlichen Sabbatsverletzung veranlaßte, sich des Beispiels von dem Hausthier bedienen, das aus einer dringenden Gefahr zu retten der Eigenthümer auch am Sabbat unbedenklich die Hand anlege. Daß auch diese Beweisführung als ihre Veranlassung keineswegs nothwendig ein Wunder voraussetzt, vielmehr auch zu jeder ganz natürlichen Handlung wohlthätiger Hülfleistung paßte, erhellt ebenso von selbst, wie daß, nachdem man einmal Wunder von Jesu zu erzählen pflegte, gerade auch solche, am Sabbat verrichtet, als ein passender Anlaß dazu erscheinen mußten. Dieß kommen sie, selbst wenn sie durch das bloße Wort Jesu bewirkt gedacht wurden, da eine Rabbinenschule jener Zeit sogar das Trösten der Kranken am Sabbat untersagte.

Das Wort von dem Schaf, das am Sabbat aus der Grube gezogen wird, hat hier übrigens blos Matthäus; bei Marcus und Lucas legt Jesus den lauernden Pharisäern nur die Frage vor, was denn sie am Sabbat für erlaubt halten, Gutes oder Böses zu thun, eine Seele zu retten oder zu verderben? Dagegen hat Lucas den Spruch vom Hausthier mit unwesentlichen Abweichungen in zwei andere Wundergeschichten eingerahmt: zum abermaligen Beweise, daß bei den Erzählungen dieser Art der Schwerpunkt weniger in dem Wunder, als in dem auf die rechte Sabbatfeier bezüglichen Sprüche Jesu lag. Das einemal (Luc. 14, 1—6) trifft Jesus am Sabbat bei einem Pharisäermahle einen Wassersüchtigen, und nachdem er ihn, trotz des bedenklichen Schweigens der Pharisäer auf seine Frage, ob man am Sabbat heilen dürfe, geheilt hat: legt er den Pharisäern die weitere Frage vor, wer von ihnen denn, wenn sein Esel oder Ochse am Sabbat in den Brunnen falle, Anstand nehmen werde, ihn alsbald herauszuziehen? Das andermal (13, 10—17) ist es in einer Synagoge eine schon achtzehn Jahre krankhaft zusammengebückte Frau, die er durch Wort und Handauflegung aufrichtet, und dem Einspruche des Synagogenvorstehers durch die Frage begegnet, ob nicht ein jeder von ihnen seinen Ochsen oder Esel auch am Sabbat von der Krippe löse, um ihn zur Tränke zu führen? wobei die Abweichung in dem Bilde in dem Umstande ihre Veranlassung hat daß

das Uebel der Frau als ein Gebundensein durch den Satan, wovon Jesus sie losgemacht habe, gefaßt ist.

Unter diesen Heilungen ließe sich besonders die letztere, wenn sie uns in einem streng geschichtlichen Bericht aufbehalten wäre, als eine auf psychologischem Wege durch den Eindruck des Worts und der Berührung Jesu auf den Glauben der Kranken bewirkte Heilung begreifen; wie denn ein ganz verwandtes Beispiel aus neuerer Zeit von Dr. Paulus urkundlich erhärtet ist.[1]) Um so weniger fügt sich die plötzliche Heilung eines Wassersüchtigen einer solchen Betrachtung; und die Geschichte von der verdorrten Hand hat in der hebräischen Prophetengrube ein zu augenscheinliches Vorbild, als daß wir über ihren Ursprung zweifelhaft sein könnten. Wie öfters, so unterscheidet sich auch hier die neutestamentliche Wundergeschichte von der alttestamentlichen dadurch, daß in der letzteren das Uebel zuerst zur Strafe wunderbar verhängt, dann wunderbar gehoben wird; während in der ersteren dem Geiste des Evangeliums gemäß das Uebel gegeben ist und durch den menschenfreundlichen Wundertäter nur hinweggenommen wird. So ist es dort (1 Kön. 13, 4 fg.) ein göttliches Strafwunder, daß dem götzendienerischen Jerobeam die frevelhaft gegen einen Propheten Jehova's ausgestreckte Hand augenblicks verdorrt, d. h. so erstarrt, daß er sie nicht mehr an sich ziehen kann; und erst als auf des Königs Ansuchen der Prophet bei Jehova Fürbitte für ihn einlegt, erfolgt durch ein zweites und zwar Gnadenwunder ihre Wiederherstellung. In der evangelischen Erzählung ist die Hand des Leidenden schon vorher durch Krankheit starr, und zwar zeigt sich diese Starrheit nicht wie bei dem König, bei dem sie die Strafe für ein frevelhaftes Handausstrecken war, darin, daß er sie nicht an sich ziehen, sondern umgekehrt nicht ausstrecken konnte; und von Jesu wird sie hierauf in der Art geheilt, daß er sie wieder ausstrecken kann. Wenn wir nun aber vergleichen, wie es dort von Jerobeam heißt (V. 4): „Und siehe, es verdorrte seine Hand, die er ausstreckte"; hier (Matth. V. 10. Marc. V. 1): „Und siehe, da war ein Mensch mit einer verdorrten Hand"; dann dort am Schlusse (V. 6): „Und die Hand des Königs ward wieder hergestellt und ward wie vorher"; hier (V. 13): „Und seine Hand ward wieder hergestellt und gesund wie die andere"; so wird man die Nachbildung schwerlich verkennen. Daß aber die Heilung gerade auch solcher Uebel in jener Zeit von einem Manne erwartet wurde, der „die Gunst des Himmels und eine Zuneigung höherer Wesen" genoß, dafür zeugt die mehrerwähnte Erzählung bei Tacitus, wornach dem Vespasian in Alexandrien neben einem angeblich Blinden auch einer, der an der

1) S. oben Erstes Buch, S. 267.

Hand litt (nach Sueton war es einer mit einem lahmen Bein), zur Erprobung ſeiner Wunderkraft in den Weg geſtellt wurde.[1])

Auch bei dieſer Klaſſe von Wundern finden wir wieder alle in den früheren Evangelien zerſtreut vorkommenden Momente im vierten Evangelium zuſammengefaßt und wie einerſeits geſteigert, ſo andererſeits vergeiſtigt, und ebenſo finden wir wieder, daß die Darſtellung des vierten Evangeliſten zunächſt an die des zweiten anknüpft. Die Geſchichte von dem Kranken am Bethesdateich zu Jeruſalem (Joh. 5) betrifft einen Lahmen, wie die Heilungsgeſchichte des Paralytiſchen zu Kapernaum: ſie iſt aber zugleich die Geſchichte einer Sabbatheilung, wie die von dem Menſchen mit der verdorrten Hand, von dem Waſſerſüchtigen und dem zuſammengebückten Weibe. Dabei überbietet ſie die erſtere Geſchichte theils durch den glänzenden Schauplatz, auf dem ſie vorgeht, theils durch die Angabe der langen Dauer der Krankheit, die bei dem Paralytiſchen zu Kapernaum fehlt, bei der zuſammengebückten Frau aber nur auf achtzehn Jahre, ſtatt wie hier bei Johannes auf achtunddreißig, lautet; die Sabbatheilungsgeſchichten aber ſucht ſie durch die tiefere Faſſung der Frage, worin zugleich die Vergeiſtigung und Symboliſirung der ganzen Wundererzählung liegt, zu übertreffen.

Der Teich Bethesda (von dem wir außer der Erzählung des vierten Evangeliſten weder bei Joſephus noch bei den Rabbinen eine Kunde finden) mit ſeinen fünf Hallen voll Blinder, Lahmer und anderer Leidenden iſt gleichſam ein großes Krankheitstheater, auf dem der erhabene Wunderarzt auftritt und ſich den am längſten und hartnäckigſten Leidenden auswählt, um ſich an ihm auf's Glänzendſte als das lebenſpendende göttliche Schöpferwort zu bethätigen. Daß an dem Teiche für ſich ſchon höhere Kräfte walteten, ſofern von Zeit zu Zeit ein Engel niederſtieg, das Waſſer zu bewegen, worauf dann der zuerſt Hineingeſtiegene geheilt wurde[2]), daß aber dieſe Engelwirkſamkeit zur Rettung gerade des Rettungsbedürftigſten ſich unzureichend erweiſt, das ſtellt Jeſum, der ihm Rettung bringt, um ſo höher; während dieſer Zug in Verbindung mit der ganzen Beſchreibung der wunderſamen Heilanſtalt zugleich die Vermuthung nahe legt, es möge etwas Symboliſches darunter verborgen ſein. Man hat die 38 Krankheitsjahre als Gegenbild der 38 Jahre betrachtet, welche das Volk Iſrael in der Wüſte zubringen mußte, ehe es in das Land der Verheißung gelangte (5 Moſ. 2, 14)[3]); und

1) Tacit. Histor. IV, 81. Sueton. Vespas. 7.

2) Für die Aechtheit von V. 4, der die Notiz von dem Engel enthält, ſprechen die gewichtigſten kritiſchen Gründe; vgl. Hengſtenberg's Commentar z. d. St.

3) Kraft, Chronologie und Synopſe, S. 98. Hengſtenberg, Commentar zum Evangelium Johannis, I, 300.

bei den fünf Hallen wundert es mich, daß man nicht an die fünf Bücher Moſis denken will, denn dieſe ſind doch hauptſächlich unter den Schriften zu verſtehen, in denen, wie Jeſus eben aus Anlaß dieſes Wunders bemerkt (5, 39. vgl. 45 fg.), die Juden das ewige Leben zu haben meinen; worin ſie es aber ohne Chriſtus ebenſo wenig finden, als jener Kranke in den Hallen des Bethesdateiches ohne ihn Heilung fand. Im Sinne der gläubigen Ausleger ſoll mit dieſer ſymboliſchen Auffaſſung der hiſtoriſchen Geltung der Erzählung nicht zu nahe getreten ſein; die Meinung iſt vielmehr, durch göttliche Fügung habe Jeſus hier einen Menſchen antreffen müſſen, der durch die Jahre ſeiner Krankheit als Typus des Volkes Gottes, als „der kranke Mann Juda", wie Hengſtenberg ſich im modernſten Zeitungsſtyl ausdrückt, ſich darſtellte. Auf unſerem Standpunkte iſt die geſchichtliche Geltung der Erzählung ſchon vorher dahingefallen, und die muthmaßliche Nachweiſung ihrer ſymboliſchen Bedeutung hat für uns nur den Werth, auch für die einzelnen Züge der Dichtung beſtimmtere Erklärungsgründe an die Hand zu geben; ohne daß jedoch das Unſichere ſolcher Deutungen uns in der Ueberzeugung von dem jedenfalls ungeſchichtlichen Charakter derartiger Erzählungen irre machen könnte.

Daß die johanneiſche Erzählung insbeſondere aus der ſynoptiſchen von dem Gichtbrüchigen zu Kapernaum herausgebildet iſt, läßt ſich an verſchiedenen Zügen erkennen, die beiden gemeinſam ſind. So fehlt die Beziehung auf die Sündenvergebung auch bei Johannes nicht, nur daß er das vorläufige: „Deine Sünden ſind dir vergeben!" in ein nachträgliches: „Sündige nicht mehr, damit dir nicht noch Schlimmeres widerfahre!" (V. 14) verwandelt hat. Unverkennbar aber iſt die Bezugnahme in der Art, wie der wunderthätige Befehl Jeſu an den Kranken in den beiden Erzählungen ausgedrückt iſt. Die Synoptiker haben denſelben zweimal, einmal noch problematiſch in der Frage an die Phariſäer, was ſie für leichter halten, zu einem ſolchen Menſchen zu ſagen: Deine Sünden ſind dir vergeben! oder: Stehe auf (Marcus: nimm dein Bett) und wandle! Hierauf als wirklichen Befehl an den Kranken: Stehe auf, nimm dein Bett und gehe heim! Da der vierte Evangeliſt ſeine Ankündigung der Sündenvergebung vorangeſchickt hatte, ſo hat er auch jene Vorfrage nicht, ſondern nur den wirklichen Befehl, den er nun aber aus jenen beiden Reden bei den Synoptikern zuſammenſetzt. Er hält ſich an die erſtere Form, doch ſo, daß er, wie auch ſchon Marcus thut, aus der zweiten das aufzupackende Lager herausnimmt; daß er ſich dabei aber insbeſondere an Marcus gehalten hat, erhellt daraus, daß beide zur Bezeichnung dieſes Lagers in einem abſonderlichen Worte zuſammentreffen. Matthäus nennt es zweimal mit dem gewöhnlichſten Worte Bett; Lucas einmal ebenſo, zweimal mit dem verkleinernden Worte Bettchen, zuletzt umſchreibend: das, worauf der Kranke lag. Dagegen gebraucht Marcus durchaus, d. h. viermal, und ebenſo Johannes fünfmal ein Wort,

das zwar auch sonst im Neuen Testament nicht unerhört, doch so besonders ist, wie wenn wir im Deutschen etwa Pritsche sagen wollten [1]), und das daher, da es sich bei Johannes sonst nicht, wohl aber bei Marcus wiederfindet, eine Benützung des letztern durch den erstern wahrscheinlich macht.

Eigen ist dem vierten Evangelisten auch hier wieder wie bei der Geschichte von dem Blindgeborenen die Veranstaltung, daß der Thatbestand des Wunders durch ein förmliches Verhör sicher gestellt wird. Die Juden, d. h. die jüdischen Obern, wie sie den Menschen sein Bette daherschleppen sehen, bemerken ihm, das sei am Sabbat nicht erlaubt. Er erwidert, der ihn zum Gehen befähigt, habe es ihn geheißen. Sie wollen wissen, wer das gewesen sei? Er erklärt, das selbst nicht zu wissen, da Jesus, dem Volk ausweichend, nach Ertheilung des Wunderbefehls weggegangen war. Erst nachher trifft er mit dem Geheilten im Tempel wieder zusammen, wo er ihm die oben besprochene Ermahnung gibt, und bei dieser Gelegenheit muß der Mensch seinen Namen erfahren haben, denn jetzt erst zeigt er den Juden an, Jesus sei es gewesen, der ihn gesund gemacht. Während nun aber in der Geschichte des Blindgeborenen (der übrigens den Namen Jesu bereits kannte, nur sonst nichts von ihm wußte) die Inquirenten noch weiter in ihn und seine Angehörigen dringen, um die Art des Ueberls und seiner Heilung durch Jesus näher zu erforschen, machen sie hier, sobald Jesus als der Urheber der Sabbatverletzung ermittelt ist, Halt, um ihren Angriff gegen diesen zu wenden. Hier ist dann aber die Darstellung sehr wenig anschaulich. „Darum verfolgten ihn die Juden", heißt es, „weil er das am Sabbat that. Jesus aber antwortete ihnen" u. s. f. Antworten nun kann man auf eine Einwendung, einen Vorwurf, eine Anklage; Verfolgung dagegen, wenn sie nicht in der sinnlichen Wortbedeutung genommen werden kann, ist ein länger fortgesetztes Thun, dem man sich entziehen, wovor man sich in Acht nehmen, aber worauf man nicht antworten kann. Nach der ersten angeblichen Antwort Jesu heißt es dann weiter: „Darum suchten ihn die Juden noch mehr zu tödten"; und darauf „antwortet" Jesus aber mals, und zwar in längerer Rede, die den Juden, wenn sie ihn tödten wollten, dazu alle Zeit und Gelegenheit geben mußte. Man sieht: sobald der Geheilte Jesum bei den Juden als den Urheber der Sabbatentweihung angegeben hatte, ist für den Erzähler die Scene zu Ende, es ist ihm fortan nur noch um die Rede Jesu zu thun, die er daran knüpfen wollte, und die er daher als angebliche Antwort auf eine Verfolgung so ungenügend einleitete.

Diese Rede hatte der Evangelist gleich Anfangs in Aussicht genommen,

1) Das Wort κράββατος, das auch noch Marc. 6, 55. Apostelgesch. 5, 15. 9, 33 in derselben Bedeutung eines tragbaren Krankenbettes vorkommt. Vgl. Catull. Carm. 10, 22.

als er dieses Heilungswunder auf den Sabbat verlegte. Die Jesu angemuthete Unthätigkeit am Sabbat sollte ihm Veranlassung geben, seine nimmer ruhende göttliche Logosnatur hervorzukehren. Daher bedient er sich zur Abwehr der jüdischen Vorwürfe nicht der praktischen Argumente vom Ochsen und Esel, oder von David und den Schaubroden, wie bei den Synoptikern (dergleichen übrigens dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie aus 7, 23 zu sehen, nicht unbekannt waren), sondern des metaphysischen, daß, wie Gott, sein Vater, ohne Unterbrechung durch eine Sabbatruhe wirke und schaffe, so auch ihm als dem Sohne, der sich in all seinem Thun nach dem Vater richte, ein unablässiges Wirken gebühre. Die Lehre von dem ununterbrochenen Schaffen Gottes war eine Grundlehre der jüdisch-alexandrinischen Philosophie; dem Logos, als dem Vermittler der Wirksamkeit Gottes in der Welt, kam dieselbe nie rastende Thätigkeit zu: die Würde Jesu, als des fleischgewordenen Logos ließ sich bei keinem Anlaß nachdrücklicher in's Licht setzen, als wenn die jüdischen Gegner sein göttlich unbegränztes Wirken durch ihr nationales Sabbatgesetz zu beschränken versuchten. Mit Recht ist daher gesagt worden, daß von dem Lehrsatze des johanneischen Prologs (1, 4): „In ihm, dem Logos, war Leben, und das Leben war das Licht der Menschen", die letzte Hälfte in der Geschichte vom Blindgebornen, die erste in unserer Geschichte zur Anschauung gebracht sei [1]); wobei nur darauf beharrt werden muß, daß im Sinne des Evangelisten diese Geschichten ebenso als durchaus wirkliche, wie als durchaus symbolische Vorgänge zu fassen sind.

Daß nun aber diese ganze Rede von dem vierten Evangelisten frei gebildet ist, zeigt sich außer der Verwandtschaft ihres Grundgedankens mit dem philonischen System für's Andere in dem unhistorischen Zuge, der im vierten Evangelium beständig wiederkehrt, daß, wo Jesus Gott seinen Vater nennt, die Juden darin eine wesentliche Gleichstellung mit Gott finden (V. 18); was den wirklichen Juden nicht einfiel, die an die Bezeichnung des Messias, ja auch gemeiner Könige, als Söhne, d. h. Schützlinge und Statthalter Gottes, wie an etwas ganz Unverfängliches gewöhnt waren. Für's Dritte zeigt es sich noch darin, daß eine Reihe von Sätzen dieser Rede theils im Prolog (vgl. V. 37 mit 1, 18), theils sonst, als Worte des Evangelisten (vgl. V. 32 mit 19, 35; V. 44 mit 12, 43), oder des Täufers (vgl. V. 20 mit 3, 35) vorkommen, noch mehrere im ersten johanneischen Briefe sich wiederholen (vgl. V. 24 mit 1 Joh. 3, 14; V. 34 und 36 fg. mit 1 Joh. 5, 9; V. 38 mit 1 Joh. 1, 10; V. 40 mit 1 Joh. 5, 12; V. 42 mit 1 Joh. 2, 15); wovon das Letztere freilich nur für denjenigen ein Wahrscheinlichkeitsbeweis ist, der den ersten johanneischen Brief für früher als das Evangelium hält, übrigens auch das Erstere schon hinreicht, um das von allen Seiten her sich auf-

1) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 176.

drängende Ergebniß in Betreff der Reden Jesu im vierten Evangelium zu verstärken.

73.

Heilungen von Aussätzigen, Tauben und Stummen.

Auf die Lahmen folgen in der Rede Jesu (Matth. 11, 5) die Aussätzigen, wie in seiner Ansprache an die Zwölfe bei deren Aussendung (Matth. 10, 8) diese unter andern Krankenheilungen insbesondere auch zur Reinigung von Aussätzigen ermächtigt werden. Aus der jesaianischen Stelle wie die Blinden und Lahmen konnte Jesus die Aussätzigen nicht nehmen, da der Prophet ihrer dort keine Erwähnung thut; wie sie denn auch in das Bild von der neubelebenden, alle Schäden vergessen machenden Freude des Volks über das Ende der Verbannung, das er entwerfen wollte, nicht wohl paßten. Aber als Programm der messianischen Wunder wurde jener prophetische Ausspruch, wie schon oben erinnert, aus dem prophetischen Vorbilde ergänzt. In der Prophetenlegende spielt der Aussatz eine große Rolle, wie er unter den in Judäa herkömmlichen Krankheiten, und demgemäß im mosaischen Gesetz (3 Mos. 13. 14) eine solche spielte. Ein so bösartiges, hartnäckiges, besonders auch durch die Absperrung, die seine ansteckende Eigenschaft nothwendig machte, schreckliches Uebel eignete sich vorzugsweise, als göttliche Strafe oder Prüfung (man denke an die Erzählung von Hiob), wie die Heilung von demselben als göttliche Wohlthat gefaßt zu werden. Unter den Wunderzeichen, zu denen Jehova den Moses, um ihn beim Volke zu beglaubigen, befähigt, nimmt daher das Hervorbringen und Schwindenmachen des Aussatzes eine der ersten Stellen ein (2 Mos. 4, 6 fg.). Jehova heißt ihn seine Hand in den Busen stecken und wieder herausziehen, da war sie schneeweiß von Aussatz, und nachdem er sie zum zweitenmal hineingesteckt und herausgezogen, war sie wieder wie sein übriges gesundes Fleisch. Ist dieß nur gleichsam ein göttliches Wunderspiel, so wird es ein andermal mit der Verhängung und Wegnahme des Aussatzes bitterer Ernst. Als Mirjam, Mose's Schwester, sich beigehen ließ, gegen ihren Bruder zu murren, entbrannte der Zorn Jehova's wider sie, und sie ward aussätzig wie Schnee; erst auf Aaron's Fürsprache bei Moses und dessen Verwendung bei Jehova ward sie nach siebentägiger Absperrung als rein wieder aufgenommen (4 Mos. 12, 1—15). Besonders berühmt und in einer Stelle des dritten Evangeliums (Luc. 4, 27) auch von Jesu selbst erwähnt, ist die Heilung eines Aussätzigen durch den Propheten Elisa, aus dessen Geschichte auch sonst so manche Züge in die Geschichte Christi gekommen sind (2 Kön. 5, 1 fg.). Der syrische Feldherr Naeman, der am Aussatze litt, spricht den Propheten um Heilung an; wie ihm aber dieser ein siebenmaliges Baden

im Jordan verordnet, meint der Kriegsmann mit Verdruß sich auf eine gewöhnliche Badekur verwiesen, da er vielmehr erwartet hätte, der Prophet werde zu ihm treten, unter Anrufung Jehova's, seines Gottes, mit seiner Hand über die kranke Stelle fahren, und so den Aussatz wegschaffen. Doch läßt er sich überreden, die Vorschrift des Propheten zu befolgen, und sieht sich nach siebenmaliger Untertauchung im Jordan vollständig geheilt; während der Prophet sich gleich darauf veranlaßt findet, den Aussatz auf seinen gewinnsüchtigen Diener Gehasi zu übertragen.

Auch hier ließ die messianische Hoffnung, wenigstens wie sie in das Christenthum einging, die strafende Seite des alttestamentlichen Wunders weg, aber die heilende und gnadenreiche durfte dem Messias nicht fehlen. So ist denn gleich unter den ersten Kranken, die Jesum um Heilung ansprechen, in sämmtlichen synoptischen Evangelien (Matth. 8, 1—4. Marc. 1, 40—45. Luc. 5, 12—16) ein Aussätziger, der vor ihm niederfällt und die Ueberzeugung ausspricht, wenn er nur wolle, könne er ihn rein machen. Jesus, indem er ihn anrührt, spricht seinen Willen aus, und augenblicklich ist der Mensch so rein, daß ihm Jesus anbefehlen kann, sich zuversichtlich dem Priester zur Besichtigung zu stellen und das Reinigungsopfer bereit zu halten. Dieser Erzählung durch die Vermuthung zu Hülfe zu kommen, der Mensch sei wohl, ohne es zu wissen, schon so viel wie heil, der Aussatz im letzten Abblättern begriffen gewesen, und Jesus habe ihm dieß nur eröffnet, ihn also nicht rein gemacht, sondern nur für rein erklärt, diese rationalistische Wendung ist der evangelischen Erzählung gegenüber ebenso gewaltsam, als sie auf unserem Standpunkte bis zum Lächerlichen überflüssig ist. Wir haben hier einen prophetisch-messianischen Mythus deutlichsten Gepräges, der keiner natürlichen, sondern nur der genetischen Erklärung bedarf, die wir gegeben haben.

Eine zweite Aussatzheilung findet sich noch bei Lucas, und zwar sind es hier gleich zehn Aussätzige auf einmal, denen die Heilkraft Jesu zu Gute kommt (17, 11—19). Als er, auf der Reise nach Jerusalem begriffen, auf der Gränze zwischen Galiläa und Samarien hinzog, begegneten ihm vor einem Dorfe zehn aussätzige Männer, die in gesetzlicher Entfernung stehen blieben, aber ihn mit lauter Stimme anriefen, sich ihrer zu erbarmen. Er, ohne sie, wie den Kranken im vorigen Falle, zu berühren, oder auch nur zu sich her zu rufen, forderte sie auf, hinzugehen und sich den Priestern zu zeigen: und indem sie hingingen, wurden sie rein. Hier wäre nun die Geschichte als Wundergeschichte eigentlich zu Ende, und wir würden sie insoweit einfach als eine Variation der vorigen betrachten, wobei uns nur die bedeutende Steigerung der Zahl, von eins auf zehn, einigermaßen Wunder nehmen könnte. Allein die Erzählung des Lucas ist damit noch nicht abgeschlossen. Sondern, wie sich die Zehne nun geheilt erkennen, da gehen Neune von ihnen ihrer Wege weiter, Einer aber kehrt um, seinem Wohlthäter fußfällig

zu danken, und dieser Eine ist ein Samariter. Ihm gegenüber spricht sich sofort Jesus mißbilligend über die neun Juden aus, welche die Erfüllung der Dankespflicht gegen Gott einem Nichtjuden überlassen haben; während er den Samariter mit der Erklärung entläßt, sein Glaube habe ihm geholfen.

In dieser Schlußwendung haben wir nun auf der einen Seite die Nachbildung des Schlusses der Geschichte von Elisa und Naeman zu erkennen, den die vorige Aussatzgeschichte unberücksichtigt gelassen hatte. Denn Naeman, als er sich geheilt sah, war ebenfalls umgekehrt, dem Propheten zu danken und den Gott Israel's als den einzig wahren Gott anzuerkennen, und er war ebenso ein Fremder, wie hier der Samariter. Und auch als den Einzigen unter Mehreren hatte ihn Jesus bei Lucas dargestellt, wenn er sagte (4, 27), viele Aussätzige seien zu des Propheten Elisa Zeit in Israel gewesen, und keiner von ihnen rein geworden, als allein Naeman der Syrer: ähnlich wie hier zwar Zehne rein wurden, aber keiner dem Naeman gleich sich durch Dankbarkeit dessen würdig erwies, als allein ein Samariter. Den Naeman entläßt Elisa, nachdem er seine Geschenke ausgeschlagen, mit den Abschiedsworten: „Gehe hin in Frieden." Statt dessen verabschiedet Jesus den dankbaren Samariter mit der auch sonst bei Wundergeschichten vorkommenden Formel: „Gehe hin, deine Glaube hat dir geholfen." Daß nun die letzteren Worte, die bei der Heilung der blutflüssigen Frau (Luc. 8, 48) oder des Blinden bei Jericho (Luc. 18, 42) vollkommen an ihrer Stelle sind, hieher nicht passen, ist leicht zu sehen: denn wenn der Samariter um des in seiner Umkehr zu Jesu bewiesenen Glaubens willen geheilt worden war, wodurch waren denn die übrigen geheilt worden, die einen solchen Glaubensbeweis nicht gaben? Es ist also diese Schlußrede von dem Evangelisten aus andern Wundergeschichten hieher übergetragen; ohne sie aber hat die Erzählung in der Frage Jesu, ob sich denn unter den zehn Geheilten keiner gefunden habe, der Gott die Ehre hätte geben mögen, als dieser Fremde? einen ebenso lehrhaften Schluß, wie die Parabel vom barmherzigen Samariter in der Frage (10, 36), wer von diesen Dreien sich an dem unter die Räuber Gefallenen als sein Nächster bewiesen habe? was dann gleichfalls ein Fremder ist.

Mit dieser dem Lucas eigenthümlichen Gleichnißrede hat überhaupt unsere ihm gleichfalls eigenthümliche Wundergeschichte die auffallendste Aehnlichkeit; beide gehören zu seinen Samaritergeschichten, die mit der Tendenz seines Evangeliums so eng zusammenhängen. Hier ist der einzig Dankbare unter Zehn, wie dort der einzig Barmherzige unter Dreien, ein Samariter, während beidemale die übrigen, sämmtlich ächte und gerechte Juden, undankbar und unbarmherzig sich beweisen. Die Zehnzahl wie die Dreizahl sind runde für eine Gleichnißrede geeignete Zahlen, wie uns die erstere z. B. in dem Gleichniß von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1 fg.) be-

gegnet. Daß nun diese Geschichte gleich der vom barmherzigen Samariter von Jesu ursprünglich als Gleichnißrede vorgetragen, später aber geschichtlich aufgefaßt worden sei, möchten wir nicht sagen. Wenn einer von einem unbestimmten Subject, wie einem König, einem Säemann, einem Reisenden, oder auch von einem dritten mit beliebigem Namen, wie von einem Lazarus, etwas mit lehrhafter Nutzanwendung erzählt, so ist die Parabel leicht zu erkennen; erzählt er aber etwas von sich selbst, so muß Jeder meinen, das sei ihm wirklich so begegnet, und ist dieß nicht der Fall, so hat er entweder ungeschickt eingekleidet, oder die Leute hinter's Licht geführt. Eines so wenig wie das Andere haben wir ein Recht, Jesu zur Last zu legen, und können darum in der vorliegenden Wundergeschichte nur das Werk eines Späteren sehen, der dem alten prophetisch messianischen Thema von der Aussatzheilung diese heidenfreundliche Wendung gab, sei es, daß ihm dabei die Parabel vom barmherzigen Samariter im Sinne lag, oder daß er selbst auch der Urheber von dieser war.

Bei dieser Klasse von Wundergeschichten läßt uns das vierte Evangelium im Stich; von Aussätzigen ist in demselben keine Rede. Der Grund ist wohl, daß in der reinlichen Griechenwelt Kleinasiens, in welcher der Verfasser sich bewegte, dergleichen Uebel nicht so, wie unter den Juden in Palästina, an der Tagesordnung waren; daß sie sich auch nicht so wie Blindheit und Lahmheit in seine Symbolik, die sich in den Gegensätzen von Licht und Finsterniß, Leben und Tod bewegt, einfügen ließen.

Das Letztere ist auch mit den Tauben der Fall, die in der Antwort Jesu an die Abgesandten des Täufers den nächsten Platz einnehmen. In der jesaianischen Stelle, aus der diese wieder genommen sind, werden neben ihnen noch besonders Stumme aufgeführt; in dem Griechischen der Evangelien bezeichnet dasselbe Wort Taube und Stumme, und so kommt es, daß Matthäus und Lucas, die in jener Antwort Jesum nichts von Stummen, sondern nur von Tauben sprechen lassen, die durch ihn das Gehör wieder erlangen, umgekehrt unter ihren Wundergeschichten zwar von Stummen erzählen, die Jesus redend gemacht, aber nichts von Tauben, denen er das Gehör wieder geschenkt habe; während Marcus zweimal, einmal in einer ihm eigenthümlichen Heilungsgeschichte, das anderemal in einer, wo die beiden Andern nur von Besessenheit wissen, Taubheit und Stummheit verbindet.

Von diesen Erzählungen verhalten sich jedenfalls die beiden ersten bei Matthäus als Doubletten. Wenn man das einemal (9, 32—34) einen dämonisch stummen Menschen zu Jesus bringt, der nach Austreibung des Dämons redet, worüber das Volk als über etwas, dessengleichen in Israel noch nicht erschienen, sich verwundert, die Pharisäer aber sagen, Jesus treibe die Dämonen aus durch den obersten der Dämonen; das anderemal (12, 22—24. vgl. Luc. 11, 14) ein Besessener zu Jesu gebracht wird, der blind und stumm ist, Jesus ihn heilt, daß er sprechen und sehen kann, das Volk

in dem Wunderthäter den Davidssohn vermuthet, die Pharisäer aber sagen, er treibe die Dämonen nur durch Beelzebul, den obersten der Dämonen, aus: so ist ja wohl augenscheinlich, der Verfasser des ersten Evangeliums hat in einer seiner Quellen die Geschichte als Heilung eines dämonisch Stummen, in einer andern als Heilung eines dämonisch Blindstummen vorgefunden, wie dergleichen Geschichten in verschiedenen Formen und Verknüpfungen umliefen, und hat nun in der Meinung, es seien zwei verschiedene Vorfälle, beide Erzählungen, die eine an einer früheren, die andere an einer späteren Stelle, seinem Evangelium einverleibt; während Lucas, wenn auch nicht die wahre Bewandtniß erkannt, doch die Einrückung von zwei so ganz ähnlichen Geschichten in sein Evangelium für überflüssig gehalten hat.

Daß man Stumme zugleich für besessen hielt, ist bei den unheimlichen Gebärden solcher Leidenden auf dem Standpunkte des Dämonenglaubens natürlich: weniger nahe liegt es bei Blinden; indeß wenn wir sehen, wie dieser Wahn selbst Gliederkrankheiten, wie die der zusammengekrümmten Frau in seinen Kreis gezogen hatte, so darf uns die Annahme dämonischer Besitzung als Ursache der Blindheit nicht allzusehr Wunder nehmen. Etwas Anderes ist es, wenn ein Kranker, den Matthäus mondsüchtig nennt, doch mit Lucas als einen Dämonischen beschreibt, von dem einzigen Marcus zugleich als stumm und taub bezeichnet wird (9, 17. 25). Da dieß jener Fall ist, wo die Kraft der Jünger nicht ausreicht, sondern Jesus selbst sich in's Mittel schlagen muß, so sieht man, Marcus hat durch Häufung der Uebel, vielleicht im Hinblick auf den dämonisch Stummen bei Matthäus, den Fall als einen besonders schwierigen darstellen wollen.

Hat Marcus schon hier in Ausmalung theils der Zustände des Kranken, theils der Scene zwischen seinem Vater und Jesu, sich mit sichtbarem Behagen gehen lassen (worauf wir später zurückkommen), so ist die Geschichte von dem schwerredenden Stummen (7, 32—37) mit der schon oben betrachteten Blindenheilung bei Bethsaida das wahre Musterstück einer Wundererzählung im Geschmacke unseres zweiten Evangelisten. Zu dem mysteriösen Beiseitenehmen des Kranken und dem vergeblichen Verbot am Schlusse, das Geschehene auszubreiten, kommt hier noch das aramäische Wort, womit Jesus den verschlossenen Ohren des Tauben sich zu öffnen befiehlt, das der Verfasser, der es seinen Lesern übersetzen muß, recht wie ein Zauberwort in seiner fremdartigen Ursprache wiedergibt. Die Ausmalung des allmähligen Fortschreitens der Heilung, wie bei jener Blindengeschichte, finden wir hier nicht; dafür ist die Manipulation Jesu, im Zusammenhang damit, daß hier ein doppeltes Gebrechen zu heben war, desto ausführlicher beschrieben: mit dem Speichel, den er dort unmittelbar in die Augen spuckt, bestreicht er hier die Zunge, in die Ohren aber legt er die Finger; wozu noch ein Seufzen und gen Himmel Blicken kommt, das einen Affect in die Scene bringt, den wir nur im vierten Evangelium in der Geschichte von der Auferweckung des

Lazarus wiederfinden. Wenn dann am Schlusse das Volk in übermäßiger Verwunderung ausruft: „Wohl hat er Alles gemacht, die Tauben macht er hörend, und die Sprachlosen redend", so heißt dieß nichts Anderes, als daß Jesus hiemit geleistet habe, was man nach der Prophetenstelle von dem Messias erwartete, was also Jesus, sobald er aus besseren Gründen als Messias anerkannt war, geleistet haben mußte, er mochte es wirklich geleistet haben oder nicht.

74.

Heilungen von Besessenen.

Der Ordnung jener Rede Jesu zufolge, nach deren Anleitung wir seine Wunderthaten betrachten, kämen wir jetzt an seine Todtenerweckungen; allein es sind noch verschiedene Arten von Heilungswundern zurück, die, in jener Rede nicht aufgeführt, gleichwohl in Erwägung gezogen sein wollen.

Unter diesen stehen die Dämonenaustreibungen oben an, deren Jesus dort keine Erwähnung thut, wo er sich nur auf diejenigen Wunder beruft, die man nach Maßgabe theils der Weissagung, theils des Vorgangs der alttestamentlichen Propheten von dem Messias erwartete; zu deren Zeiten aber, selbst der spätesten, von Besessenheit noch keine Rede war. Daß nun unter allen Heilungen, welche die Evangelien von Jesu erzählen, die Heilung solcher Uebel, die man aus dämonischer Besitzung ableitete, am meisten natürliche Möglichkeit und geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat, ist schon früher auseinandergesetzt worden: hat Jesus überhaupt Kranke geheilt, so sind gewiß vermeinte Dämonische darunter gewesen.

Daraus folgt aber nicht, daß die Berichte von solchen Heilungen, wie sie uns in den Evangelien vorliegen, historisch genaue Berichte sind; im Gegentheil, keine dieser Heilungen können wir uns ganz so, wie sie erzählt ist, natürlicherweise geschehen denken, und es wäre auch seltsam, wenn die Anregung, welche die Vorstellung einer persönlichen Gegenwart böser Geister und eines Zusammenstoßens derselben mit dem Messias der Einbildungskraft gab, sich nicht in vielfacher Ausschmückung solcher Geschichten bethätigt hätte. Von den summarischen Angaben, daß Jesus oder seine Jünger Dämonen ausgetrieben haben (jenes Matth. 4, 24. 8, 16. Marc. 1, 34. 39. 3, 11. Luc. 4, 41. 6, 18; dieses Matth. 10, 1. 8. Marc. 3, 15. 6, 7. 13. Luc. 9, 1. 10, 17. 20), und von solchen Erzählungen abgesehen, wo die Besessenheit nur in zweiter Linie, als Ursache anderer Krankheitsübel, erscheint, wie bei den Stummen und Blindstummen der vorhin betrachteten Geschichten, oder wo der Kranke, weil es sich um eine Heilung in die Ferne handelt, im Hintergrunde bleibt, wie die dämonische Tochter des kananäischen Weibes, haben wir in den synoptischen Evangelien drei Fälle dieser Art, wovon der erste

als ein einfacher, die beiden andern als verwickelte, schwierige Fälle beschrieben sind.

Schon in jenen summarischen Angaben wird bei Lucas und Marcus besonderes Gewicht darauf gelegt, daß die Dämonen in den Besessenen Jesum als den Messias erkannt haben. Die unreinen Geister, sagt Marcus (3, 11 vgl. Luc. 4, 41), wenn sie seiner ansichtig wurden, fielen ihn an und schrien: Du bist der Sohn Gottes! worauf ihnen Jesus, wenn er sie überhaupt zum Worte kommen ließ (vgl. Matth. 1, 34), bei schwerer Strafe verbot, ihn als solchen weiter bekannt zu machen. Den Messias, der sie sammt ihrem Oberhaupte dereinst der Verdammniß überantworten sollte (Matth. 8, 29. 25, 41. Marc. 1, 24. Luc. 4, 34. Offenb. 20, 1 fg. 10), mußten die Dämonen ja wohl kennen, und vermöge ihrer durchschauenden geistigen Natur werden sie keinen dafür gehalten haben, der es nicht wirklich war. hatten sie also in Jesus den Messias erkannt, so war dieß auf dem Standpunkte der jüdischen Volksvorstellung ein starker Beweis, daß er dieß in der That gewesen war. Zugleich ergab sich für die Darstellung der wirksame Contrast, daß, während Jesus unter seinen Volksgenossen den Glauben an ihn als Messias zu pflanzen sich vergebens abmühte, er bei den scharfsichtigeren Dämonen umgekehrt nur zu wehren hatte, daß sie ihn nicht mehr als seine Bescheidenheit zuließ, für den Messias ausriefen. Da nun aber wir in den Dämonischen nur natürlich kranke Menschen sehen, so können wir ihnen auch kein solches Durchschauen Jesu in seiner tiefsten Bedeutung zuschreiben, d. h. wir können nicht annehmen, wie es die Evangelisten offenbar darstellen, daß, sobald ein solcher Mensch Jesu zum erstenmal ansichtig geworden sei, er ihn, ohne sonst etwas von ihm zu wissen, als den Messias erkannt habe; sondern wo ein solches Erkennen stattfand, da werden wir voraussetzen müssen, daß etwas vorangegangen war, das den Kranken natürlicherweise auf jene Ueberzeugung führen konnte.

Einen solchen erklärenden Umstand gibt die evangelische Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge zu Kapernaum (Marc. 1, 21—28. Luc. 4, 31—37) selbst an die Hand, wenn sie Jesum vorher einen Lehrvortrag halten und damit gewaltigen Eindruck auf die Versammlung machen läßt. Dadurch konnte sich ein Anwesender, der an dämonischen Zuständen litt, leicht so aufgeregt finden, daß er in einen Paroxysmus fiel, in welchem er in der Rolle des Dämon den gewaltigen Mann Gottes bat, ihn doch in Frieden zu lassen. Die Evangelisten freilich setzen beides nicht in ursächlichen Zusammenhang, sondern lassen den Dämon seine Erkenntniß rein aus sich selber schöpfen, so daß er Jesum, auch wenn dieser nicht gesprochen hätte, als das, was er war, erkannt haben würde. Auch lassen sie ihn Jesum nicht blos für einen Propheten, sondern für den Heiligen Gottes, d. h. für den Messias erklären, was am ersten Anfang der Wirksamkeit Jesu undenkbar erscheint, da einer sehr glaubhaften Ueber-

lieferung zufolge die Ansicht, daß Jesus der Messias sei, selbst seinem nächsten Kreise erst viel später aufgegangen ist; es gibt also unsere Erzählung jedenfalls entweder die von dem Besessenen Jesu zuerkannte Würde zu hoch an, oder sie ist um vieles zu früh gestellt. Aus dem Eindruck nun aber, den Jesus durch seine Rede, seine Persönlichkeit und Alles, was in der Gegend von ihm verlautete, auf den Kranken machte, läßt sich dann auch der Erfolg, wie die Evangelisten ihn angeben, natürlich erklären. Erkannte der Mann in Jesu auch nur einen Propheten, so mußte er ihm nach jüdischer Vorstellung eine höhere gottverliehene Kraft zum Kampfe gegen die Macht des Bösen, also gegen das Dämonenreich, zutrauen, und sobald Jesus, diese Meinung theilend oder benützend, dem Dämon auszufahren gebot, so konnte dieß die Wirkung haben, wie sie uns erzählt wird, daß unter gewaltigen Zuckungen eine Krisis erfolgte, die dem krankhaften Zustand ein Ende machte; ob für immer, wissen wir freilich hier so wenig als irgendwo sonst bei diesen evangelischen Erzählungen; unerhört indeß wäre auch eine bleibende Heilung eines solchen Uebels durch psychologischen Eindruck nicht.

Eine andere Bewandtniß hat es mit der sämmtlichen Synoptikern gemeinschaftlichen Erzählung von dem oder den besessenen Gadarenern (Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—20. Luc. 8, 26—39). Sie ist das Prachtstück unter den evangelischen Besessenengeschichten, mit allem Möglichen und Unmöglichen, welches Letztere ja in gewissen Kreisen immer den größten Eindruck macht, reichlich ausgestattet. In Betreff dieser Ausstattung übrigens weichen die verschiedenen Berichte nicht unbedeutend von einander ab, indem Züge, die sich bei Marcus und Lucas finden, in der Darstellung des Matthäus fehlen. Umgekehrt ein Mehr in Vergleichung mit jenen hat der letztere insofern, als er von zwei Besessenen spricht, während die beiden anderen nur von einem wissen. Diese Abweichungen hat man zu seinem Nachtheil ausgelegt, und in seinem Berichte nur eine sehr verwaschene Ueberlieferung gefunden, in welcher insbesondere die Mehrheit der Dämonen in dem Einen Kranken sich zu einer Mehrheit von Dämonischen umgestaltet habe; allein ebenso gut könnte umgekehrt, um die Mehrheit der Dämonen in jedem einzelnen Kranken desto bestimmter hervorzuheben, im späteren Wiedererzählen nur noch von Einem Kranken gesprochen worden sein. In allen übrigen Stücken wenigstens erscheint die Erzählung des Matthäus denen der beiden anderen gegenüber als die einfachere. Schon in seiner Beschreibung des Zustandes der beiden Besessenen sagt er mit den wenigen Worten, sie seien sehr wild gewesen, so daß Niemand des Wegs, wo sie hausten, gehen konnte, so viel als die anderen mit ihrer, besonders bei Marcus, bis zur Ueberladung ausführlichen Schilderung. Die Anrede der Besessenen an Jesum ist sodann bei allen drei Berichterstattern im Wesentlichen dieselbe, wie in der vorigen Geschichte: die Frage, was er von ihnen wolle, und die Bitte, sie

nicht vor der Zeit unglücklich zu machen; von der es aber natürlicher ist, daß der Besessene sie that, da Jesus in seine Nähe kam, als daß er, wie es im Unterschiede von Matthäus besonders bei Marcus dargestellt ist, zu dem gefürchteten Manne von ferne herbeigelaufen sein sollte. Der Erzähler, als fände er es selbst nicht recht denkbar, sucht es durch einen vorangegangenen Befehl Jesu, der Dämon solle ausfahren, zu motiviren; ein Befehl, von dem man nun aber nicht begreift, wann ihn Jesus ausgesprochen haben soll, wenn doch der Besessene vorher nicht in seiner Nähe war. Natürlicher freilich ist jene Darstellung des Matthäus nur vom Standpunkte des Wunders aus; denn daß ein kranker Mensch dieser Art in Jesu beim ersten Anblick den Messias erkannt haben sollte, ist am jenseitigen Seeufer, wo diese Geschichte spielt, und wo Jesus noch wenig bekannt war, noch schwerer denkbar als auf der galiläischen Seite. Wie viele Dämonen in jedem der Besessenen gewesen, ja daß überhaupt in Einem mehrere gewesen seien, ist im ersten Evangelium nicht gesagt; die Frage Jesu nach dem Namen des Dämon und die Antwort, er heiße Legion, weil ihrer viele seien, ist Zuthat des zweiten und dritten Evangeliums. Und leicht könnte man vermuthen, diese sei nur aus dem folgenden Zuge erschlossen, den Matthäus mit den andern gemein hat, der Bitte der Dämonen nämlich, in die Schweine fahren zu dürfen: dieß konnte eine Zahlengleichheit der Dämonen mit den Schweinen vorauszusetzen scheinen, weßwegen dann der Heerde hier eine Legion dort gegenübergestellt wurde.

Der Zug mit den Schweinen ist derjenige, woraus selbst starkgläubigen Auslegern der Glaube auszugehen pflegt; denn auch wer die Besetzung menschlicher Seelen durch böse Geister denkbar findet, kann sich ein gleiches Verhältniß derselben zu Thierseelen nicht leicht vorstellen, und selbst wer sich diese Vorstellung noch zumuthet, muß sofort über den Widerspruch stutzig werden, der in dem angeblichen Benehmen der bösen Geister liegt. Erst sollen sie sich, um nicht in den Höllenabgrund oder außer Lands zu müssen das Quartier in den Schweinen erbeten, unmittelbar darauf aber, als ihnen die Bitte gewährt war, durch den diesen Thieren gegebenen Antrieb, sich in den See zu stürzen, das erbetene Quartier selbst zerstört haben. So dumm werden wirkliche Teufel nicht gehandelt haben, wohl aber konnte eine Sage oder Dichtung in solchen Widerspruch verfallen, wenn sie bei Entwerfung ihrer verschiedenen Züge sich von verschiedenen Zwecken und Rücksichten leiten ließ. Da hier nicht blos eine einfache, sondern eine in jeder Art ausgezeichnete Dämonenaustreibungsgeschichte gegeben werden sollte, so mußten die Dämonen nicht blos aus dem Menschen ausfahren, sondern zum Beweis, daß sie ihn wirklich verlassen hatten, in einen andern Gegenstand hineinfahren; als solcher eignete sich für unreine Geister am besten das unreine Thier, das Schwein und war es deren eine Heerde, so konnte daraus auch für die Dämonen eine Mehrheit abgeleitet, und damit für die ganze Be-

ſchichte eine weitere Steigerung gewonnen werden. Das Fahren in die Schweine ließ ſich durch eine Bitte der Dämonen motiviren, die ſich aus der Zeitvorſtellung ergab, daß dergleichen Weſen lieber als Paraſiten in einem, ſei es auch thieriſchen Körper, als körperlos in der Einöde oder gar in der Hölle ſein mögen. Nun aber, daß ſie wirklich in die Schweine gefahren waren, worin ſollte ſich das zeigen? Sprechen, wie aus den Menſchen, konnten ſie doch wohl aus den Schweinen nicht; zu Boden Fallen und Verzuckungen waren bei den wunderlichen Bewegungen, welche dieſe Thiere ohnehin oft machen, kein ſicheres Zeichen: es blieb nichts, als was die Thiere für ſich gewiß nicht gethan haben würden, daß ſie ſelbſt in den Tod rennen mußten, d. h. von den Dämonen in den Tod gejagt wurden; ein Zug, der an ſich, von dem beſondern Fall und der vorhergegangenen Bitte der böſen Geiſter abgeſehen, zu deren zerſtörungsluſtigem Weſen trefflich paßte. Von dergleichen Austreibungsproben wurde in jener Zeit auch ſonſt erzählt. Joſephus [1]) berichtet von einem jüdiſchen Beſchwörer, der mittelſt eines Zauberrings und ſalomoniſcher Zauberformeln den Beſeſſenen die Dämonen aus der Naſe zog; dieſer habe, um die Anweſenden zu überzeugen, daß das böſe Weſen wirklich heraus ſei, ein volles Waſſergefäß in die Nähe geſtellt und dem Dämon befohlen, es umzuwerfen, was dieſer auch gethan habe; und zwar verſichert Joſephus, dieſen Beweis der unvergleichlichen Weisheit ſeines Salomo ſelbſt mit angeſehen zu haben. In ähnlicher Art erzählt Philoſtratus [2]) von Apollonius von Thana, er habe einem Dämon der einen Jüngling beſeſſen hatte, befohlen, ſich mit einem ſichtbaren Zeichen zu entfernen, worauf derſelbe ſich erboten habe, ein in der Nähe befindliches Standbild umzuwerfen, das auch wirklich zum Erſtaunen aller Anweſenden in dem Augenblick umgefallen ſei, als der Dämon den Jüngling verließ. War indeß ein ſolcher Gegenſtand, wie in dieſen Erzählungen, in der Nähe, ſo war Täuſchung nicht ausgeſchloſſen; wer konnte aber an ſo etwas denken, wenn derſelbe, wie die Schweineheerde nach des Matthäus ausdrücklicher Verſicherung, ſich vielmehr in ziemlicher Entfernung befand?

Den Schluß der Erzählung bildet bei Matthäus, daß auf den Bericht, welchen die entflohenen Schweinehirten in der Stadt von dem Vorfall machten, deren Bewohner herauskommen und den ihre materiellen Intereſſen bedrohenden Wunderthäter erſuchen, ſeine Thätigkeit einer andern Gegend zuzuwenden. Dieß haben die beiden andern Erzähler auch; aber außerdem beſchreiben ſie dann noch den Zuſtand des Geheilten, wie der ehemals ſo wüſte und tobſüchtige Menſch vernünftig und in Kleidern zu Jeſu Füßen geſeſſen, und als Jeſus die Rückfahrt antreten wollte, den Wunſch geäußert

1) Antiq. 8, 2, 5.
2) Vita Apollon. 4, 20.

habe, ihn begleiten zu dürfen, was aber Jesus nicht gewährt, sondern den Bittsteller angewiesen habe, zu den Seinigen heimzukehren und ihnen die ihm widerfahrene Wohlthat Gottes zu verkündigen. Dieser Anhang insbesondere, und von ihm aus die ganze Erzählung, hat neuerlich manche Kritiker allegorisch angemuthet.[1] Der ehemals von einer Legion unsauberer Geister Besessene, der nun vernünftig und sittsam zu Jesu Füßen sitzt, erschien ihnen als ein Bild der bekehrten Heidenwelt, wozu der Gadarener als Insasse einer größtentheils heidnischen Gegend sich besonders eignete; die Dämonenlegion stellte dann die vielen Heidengötter vor, die ja auf urchristlichem Standpunkt als Dämonen erschienen (1 Kor. 10, 20 fg.); ihre Wahlverwandtschaft zu den Schweinen bedeutete die sittliche Unsauberkeit des Heidenthums; daß aber Jesus den Geheilten nicht bei sich und den Zwölfen behält, sondern ihn auffordert, die ihm zu Theil gewordene Wohlthat Gottes unter seinen Angehörigen und Volksgenossen zu verkündigen, wäre gleichsam die Einsetzung des Heidenapostolats und seiner von den Judenaposteln getrennten Wirksamkeit durch Jesum selbst. Eine solche Deutung liegt hier allerdings sehr nahe, doch bleibt sie immer nur Vermuthung, und wie leicht man darin zu weit gehen kann, zeigt der Umstand, daß man von dieser Seite nun auch in den Fesseln, die dem Besessenen vergebens angelegt worden waren, die Gesetzgebungen der alten Welt sehen wollte, die sich unvermögend gezeigt hatten, dieselbe in sittlicher Ordnung zu erhalten.

Die dritte der oben ausgezeichneten Heilungsgeschichten (Matth. 17, 14 — 21. Marc. 9, 14 — 29. Luc. 9, 37 — 43) ist in ihrer einfachsten Form bei Matthäus darauf angelegt, die Stärke der Wunderkraft in Jesu weniger durch Ausmalen der Schwierigkeit des Falls an sich, als dadurch in's Licht zu setzen, daß zuerst seine Jünger unfähig erscheinen, zu helfen, hierauf er selbst mit Leichtigkeit Hülfe schafft. Ein solches Messen des Meisters an seinen Jüngern lag in der Art der hebräischen Prophetensage. Elisa, auf dessen Vorbild wir in der Geschichte Jesu so oft zurückgewiesen werden, hatte zur Wiedererweckung des gestorbenen Sohns seiner sunemitischen Gastfreundin seinen Diener Gehasi mit seinem Stabe vorausgesandt; dieser hatte aber nichts ausgerichtet, und Elisa mußte selbst kommen, um den Knaben, übrigens nicht ohne vielfältiges Bemühen, zu erwecken (2 Kön. 4, 8 fg. 29 — 37). Dieß wird nun hier, obwohl in einer andern Wunderart, denn es ist kein todter, sondern ein besessener Knabe, um den es sich handelt, an Jesu theils nachgebildet, theils insofern überboten, daß dieser den geschäftigen Eifer des Propheten nicht nöthig hat, sondern den Dämon nur einfach zu bedrohen braucht, um seinen Zweck zu erreichen. Als die Ursache, warum die Jünger den Kranken nicht haben heilen können, wird bei Matthäus ihr

1) Baur, Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, S. 430 fg. Volkmar, Die Religion Jesu, S. 228 fg.

Unglaube angegeben; Marcus bezieht den Unglauben auf den Vater des Knaben und bildet daraus ein Gespräch zwischen Jesu und ihm, das wir ohne Zweifel ganz nur auf seine eigene Rechnung zu schreiben haben. Bei Matthäus findet sich nach dem Unglauben der Jünger noch eine zweite Ursache ihres Nichterfolgs angegeben: diese Art von Dämonen nämlich sei nicht anders als mit Hülfe von Gebet und Fasten auszutreiben. Dieß reimt sich nun mit dem Andern eigentlich nicht; denn war zur Austreibung des in Rede stehenden Dämons Gebet und Fasten vonnöthen, so reichte der Glaube nicht aus, es war also nicht der Unglaube die Ursache des Mißlingens. Deßwegen läßt auch Lucas mit gutem Takte die Rede vom Unglauben aus und beschränkt sich auf die von Fasten und Gebet; es scheint, Matthäus hat hier verschiedene Versuche, das Mißlingen von Dämonenaustreibungen, wie es in den Christengemeinden öfters vorkommen mochte, ohne Nachtheil für die Sache Jesu zu erklären, zusammengestellt. Rückwärts schien nun aber auch der Umstand einer Erklärung zu bedürfen, warum die Jünger gerade mit diesem Kranken nicht fertig geworden seien; daher schon Lucas die Symptome seines Uebels mehr als Matthäus ausmalt, Marcus aber, wie oben erwähnt, auch noch Taubheit und Stummheit dazufügt, und die Krankheit dem Knaben schon von Kindheit auf anhaften läßt. So wie sie den Zustand beschreiben, erscheint er als eingewurzelte Fallsucht; daß ein solches Uebel einem Worte, mochte dieses auch durch noch so großes Ansehen von Seiten des Sprechenden, durch noch so großes Zutrauen von Seiten des Kranken unterstützt sein, auf einmal und für immer gewichen sei, ist gegen alle Wahrscheinlichkeit; wenn auch bei einem einfacheren Falle der Umstand, daß die Jünger daran erlagen, hierauf aber Jesus selbst damit zu Stande kam, gar wohl vorgekommen sein mag.

Daß nun diese Klasse der Wunder Jesu, die Heilungen Besessener, im vierten Evangelium fehlt, ist schon früher erwähnt worden. Zwar die Ausdrücke: Dämonion und dämonisch sein, fehlen demselben nicht, werden aber nur so gebraucht, wie sie auch im classisch-griechischen Sprachgebrauche vorkommen, und wie der Evangelist selbst (10, 20) den letztern Ausdruck erklärt, nämlich gleichbedeutend mit toll oder verrückt sein. Als Jesus am Laubhüttenfeste die Juden fragt: warum suchet ihr mich zu tödten? antwortet ihm das Volk: du hast ein Dämonion, wer sucht dich zu tödten? (Joh. 7, 19 fg.) d. h. dich plagen melancholische Grillen; wie es bei Matthäus (11, 18) und Lucas (7, 33) von dem Täufer Johannes heißt, weil er weder aß noch trank, haben seine Zeitgenossen gesagt: er hat ein Dämonion. Wie dann Jesus ein andermal den Juden erklärt, sie seien nicht aus Gott, darum hören sie auf Gottes Worte nicht, wer aber sein Wort halte, der werde nicht sterben in Ewigkeit, behaupten sie abermals, er müsse ein Dämonion haben (Joh. 8, 48. 52), d. h. närrisch sein. Nun ist zwar auch im classisch griechischen Sprachgebrauch jener Ausdruck nicht blos bildlich zu

fassen, sondern man nahm wirklich einen Einfluß dämonischer Wesen auf dergleichen Personen an; wie auch bei Johannes der bessere Theil des Volkes jene Vorwürfe gegen Jesum durch die Einwendung zurückweist, ob denn ein Dämonion (wie die Gegner Jesu ein solches in ihm wirksam dachten) Blinden die Augen aufthun könne? (Joh. 10, 21.) Doch das ist noch nicht die Vorstellung von Dämonen als Ursachen theils verschiedener auch sonst vorkommender Krankheiten, wie Blindheit, Stummheit und dergleichen, theils der ganz besonderen Krankheitsform, die im engeren Sinne Besessensein heißt. Diese Vorstellung fehlt im vierten Evangelium, und es finden sich in demselben weder in summarischer Erwähnung, noch in ausführlicher Erzählung, von Jesu geheilte Besessene.

Es gab eine Zeit, wo man dieß dem Johannes zum Vortheil anrechnete. War doch die Vorstellung von dämonischer Besitzung eine von denjenigen biblischen Vorstellungen, die der neueren Aufklärung am frühesten unerträglich geworden waren: wie willkommen, daß man eine so häßliche Pobelmeinung bei dem Lieblingssänger Jesu nicht fand. Allein nicht nur die Vorstellung findet man nicht bei ihm, sondern auch die Geschichten nicht, an welche diese Vorstellung sich knüpfte. Das Erwünschte wäre, wenn dieselben oder ähnliche Geschichten, welche uns die Synoptiker als Besessenengeschichten erzählen, von Johannes aus einem andern rationellern Gesichtspunkte dargestellt wären. Statt dessen fehlen bei ihm dergleichen Geschichten ganz, und das ist deßwegen bedenklich, weil nach Allem, was wir von jener Zeit wissen, die Besessenheit damals in den Gegenden, in welchen die evangelische Geschichte spielt, geradezu Modekrankheit war. Von Josephus bis zu Justin dem Märtyrer und Philostratus herunter sind jüdische, christliche und zum Theil auch griechisch-heidnische Schriften von Besessenen und deren Heilungen voll. Es hat demnach die Angabe der drei ersten Evangelisten, daß dergleichen Kranke Jesu häufig vorgekommen, alle historische Wahrscheinlichkeit für sich. Und vermöge der großen Rolle, welche in Krankheiten dieser Art die Einbildungskraft spielt, läßt sich, wie schon öfter von uns bemerkt worden, eine Heilung durch das bloße Wort Jesu bei keiner andern Krankheitsart eher denken, als bei dieser. Daß nun das vierte Evangelium gerade von solchen Kranken und Heilungen nichts meldet, das deutet gewiß nicht auf einen Verfasser, der dem Leben und Wirken Jesu als Augenzeuge, oder auch nur als bald nachher lebender Landsmann nahe stand.

Wie gefährlich dieser Thatbestand für das vierte Evangelium ist, hat in neuerer Zeit kaum einer tiefer empfunden, als Ewald. Richtig erkennt er in den Besessenengeschichten einen ganz besonders historischen Bestandtheil der drei ersten Evangelien, und sieht ein, wenn das vierte auf historische Geltung Anspruch haben sollte, so dürfe ihm dieser Bestandtheil nicht fehlen. Während nun aber wir uns nach der Decke strecken und so weiter schließen: Nun fehlt aber dieser Bestandtheil dem vierten Evangelium

in der That, und damit ein Hauptstück, womit es den Anspruch auf historische Geltung begründen könnte, — sagt Ewald vielmehr: er fehlt ihm wohl jetzt, aber er hat ihm ursprünglich nicht gefehlt; zwischen dem fünften und sechsten Kapitel ist ein Stück des Evangeliums verloren gegangen, das unter Anderem auch eine Dämonenaustreibung enthalten haben muß.[1]) Wir, außer Standes, dem großen Vogel Urselbst in Göttingen auf so kühnem Fluge der Machtsprüche uns nachzuschwingen, sagen vielmehr so: da der vierte Evangelist von Dämonenaustreibungen nichts erzählt, muß er von solchen entweder nichts gewußt haben, oder nichts haben wissen wollen. Wußte er nichts davon, so kann die Ursache nicht die gewesen sein, daß dergleichen Geschichten nicht vorgefallen waren, denn dem glaubwürdigen Zeugniß der synoptischen Evangelien zufolge waren sie wirklich vorgefallen; sondern die vorgefallenen Geschichten müssen ihm unbekannt geblieben sein. Dieß konnten sie aber nicht, wenn er der Apostel Johannes war; sie konnten es auch dann nicht, wenn ihm als einem Späteren die synoptischen oder ihnen verwandte Evangelien bekannt waren, in welchen allen die Heilung von Besessenen eine Hauptrolle spielte: und jene Evangelien waren ihm allen Merkmalen nach bekannt. Schweigt er also von jenen Geschichten, von denen er aus diesen Evangelien wissen mußte, so muß er von denselben nichts haben wissen wollen. Baur vermuthet, er möge sich außer Standes gesehen haben, ihnen für den Gesichtspunkt, unter den er die Wunder Jesu als Zeichen seiner Logosnatur stellt, eine besondere Bedeutung abzugewinnen.[2]) Allein in den an Dualismus streifenden Gegensatz und Kampf zwischen Licht und Finsterniß, wie er durch sein ganzes Evangelium geht, hätte sich die Vorstellung der Besessenheit und ihrer Heilung durch Christus passend einfügen lassen, wenn diese Vorstellung an und für sich dem Evangelisten und den Lesern, für die er sein Evangelium bestimmte, nach dem Sinne gewesen wäre. In dieser Hinsicht hat Köstlin darauf hingewiesen, daß der Glaube an dämonische Besitzungen und eine Gewalt des Messias über die Dämonen vorzugsweise jüdisch und judenchristlich gewesen sei, daher auch die Gabe der Dämonenaustreibung von Paulus unter den in der korinthischen Gemeinde üblichen Geistesgaben nicht aufgezählt werde (1 Kor. 12, 10. 28); während an dem Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte das Gewicht, das er auf diese Seite der Thätigkeit Jesu legt, zu dem auch sonst zu bemerkenden Judenchristlichen in ihm gehöre.[3]) Dazu ist jedenfalls noch zu nehmen, was schon Bretschneider hervorgehoben hat[4]), daß im zweiten Jahrhundert n. Chr. die

1) Die johanneischen Schriften, I, 25, Anm.
2) Kritische Untersuchungen, S. 255, Anm.
3) Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien, S. 241.
4) Probabil. 118.

angebliche Heilung Dämoniſcher durch Beſchwörung etwas ſo Gemeines geworden war, daß ſich daraus kaum noch dem niederſten Volke, geſchweige gebildeten Griechen, die höhere Natur Chriſti beweiſen ließ. Genug, Dämonen und Dämonenaustreibungen waren in der Zeit, Gegend und Bildungsſchichte, in welcher und für welche der Verfaſſer des vierten Evangeliums ſchrieb, nicht guter Ton; die ganze Sache war, wie man aus Lucian ſieht, durch Gaukler und Betrüger ſo in Miſſecredit gekommen, daß es das Gerathenſte ſchien, Jeſum dieſem ganzen Gebiete fern zu halten.

75.

Unwillkürliche Heilungen und Heilungen in die Ferne.

Neben der Eintheilung nach den Krankheitsübeln, die wir unſerer bisherigen Darſtellung zu Grunde gelegt haben, könnte man die Heilungswunder Jeſu auch nach der Art eintheilen, wie er dabei zu Werke ging. Man könnte von ſolchen, wobei er materieller Mittel, wie Speichel oder Koth, ſich bediente, zu jenen aufſteigen, wo er durch einfache Berührung, davon weiter zu denen, wo er durch das bloße Wort heilte, und hier wieder zwiſchen den Fällen unterſcheiden, wo der zu Heilende gegenwärtig war und das Wort ſelbſt vernahm, und jenen, wo er abweſend war und das Wort Jeſu in die Ferne wirkte. Von allen dieſen Fällen, die ſämmtlich einen beſtimmten einzelnen Willensact Jeſu als Urſache der Heilung vorausſetzen, wären endlich noch ſolche Fälle zu unterſcheiden, wo er von einem oder mehreren Kranken berührt und ihm dadurch, ohne einen beſondern Willensact von ſeiner Seite, die Heilung gleichſam abgewonnen wird. Die bisher von uns betrachteten Wunder Jeſu ſollen ſämmtlich in die Klaſſe der bewußten und abſichtlichen Heilung Gegenwärtiger, bald mittelſt materieller Stoffe, bald durch Berührung, bald durch das Wort: dagegen ſind die unwillkürlichen Heilungen und die Heilungen in die Ferne noch nicht zur Sprache gekommen.

Wenn Jeſus nach verſchiedenen ſummariſchen Angaben der ſynoptiſchen Evangelien (Matth. 14, 36. Marc. 6, 56) von Kranken oder deren Angehörigen bisweilen gebeten wurde, ſich von ihnen zum Behuf der Heilung nur am Saume ſeines Gewandes faſſen zu laſſen, und er dieß, wie wir hinzudenken müſſen, bewilligte, ſo fehlte hiebei ſein beſtimmter Wille zur Heilung nicht; wenn ihn dagegen, wie wir gleichfalls leſen (Marc. 3, 10. Luc. 6, 19), die Kranken wohl auch ohne Weiteres anfielen und ſein Gewand zu faſſen ſuchten, ſo wiſſen wir nicht, ob er von jedem Einzelnen derer, die ſich in ſolcher Art an ihn drängten, Notiz nehmen und ſeinen Willen ſpeciell auf ihn richten konnte. Beſtimmt aber wird uns, daß dieß nicht der

fall geweſen, daß die Heilung erfolgt ſei, ehe er wußte, wem ſie zu Theil geworden, von der blutflüſſigen Frau erzählt, deren Geſchichte ſämmtliche drei Synoptiker mit der von der Auferweckung der Jairustochter verflechten (Matth. 9, 20—22. Marc. 5, 25—34. Luc. 8, 43—48).

Dabei findet jedoch zwiſchen den drei Berichterſtattern eine Abweichung ſtatt, in welcher wir das Fortwachſen des Mythus, die zunehmende Vergröberung des Wunderbegriffs deutlich wahrnehmen können. Wenn in jenen ſummariſchen Angaben Matthäus ſagt (14, 36), die Kranken, die den Saum Jeſu berührten, ſeien geſund geworden, Lucas aber (6, 19), es ſei dabei von Jeſu eine Kraft ausgegangen, die Alle geheilt habe, ſo kann man zwar ſagen, Beides komme auf das Gleiche hinaus, ſofern auch Matthäus die Heilung nicht, wie wir in manchen dieſer Fälle, durch die Macht der Einbildungskraft in den Kranken, ſondern durch eine Jeſu inwohnende Wunderkraft bewirkt ſich dachte; aber doch iſt das Vorſichtigere oder wenigſtens Unbeſtimmtere in dem Ausdrucke des Matthäus, das Derbere und Sinnlichere in dem des Lucas nicht zu verkennen. Dem entſpricht nun auch ihre Haltung in der ausführlichen Erzählung von der blutflüſſigen Frau; wobei Marcus, wie ſich erwarten läßt, auf der Seite des Lucas ſteht und ſeiner Darſtellung hin und wieder noch einen weiter ausmalenden Zug beifügt. Matthäus erzählt, wie Jeſus im Geleite ſeiner Jünger dem Hauſe des jüdiſchen Vorſtehers zuging, um deſſen ſo eben geſtorbene Tochter zu erwecken, ſei eine Frau, die ſeit zwölf Jahren am Blutfluſſe litt, von hinten an ihn herangetreten und habe den Saum ſeines Kleides berührt, in der feſten Ueberzeugung, daß dieſe Berührung hinreichen werde, ſie geſund zu machen; Jeſus habe ſich umgekehrt, und wie er die Frau geſehen, zu ihr geſprochen: „Sei getroſt, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen!“ und von Stund an ſei die Frau geheilt geweſen. Hier iſt nichts, was ſich nicht, wenn wir von den Angaben über die beſondere Art und die Dauer des Uebels abſehen, ſo zugetragen haben könnte. Es kann eine kranke Frau zutrauensvoll Jeſum berührt, in Folge dieſer Berührung Beſſerung verſpürt haben, und von Jeſu mit einem beruhigenden Wort entlaſſen worden ſein; als die Urſache dieſer Beſſerung ihres Zuſtandes denkt ſich der Evangeliſt freilich eine Jeſu inwohnende übernatürliche Heilkraft, aber was er ſagt und Jeſum ſagen läßt, iſt doch nur etwas, womit auch wir einverſtanden ſein können, daß es der Glaube der Kranken geweſen ſei, der ihr geholfen habe. Um zu erkennen, wie die Erzählung des erſten Evangeliſten gemeint iſt, kommt es hauptſächlich auf die Frage an, wodurch nach ihm Jeſus veranlaßt war, ſich umzuwenden. Ausdrücklich ſagt es Matthäus nicht; wir können uns aber nach ſeiner Darſtellung wohl denken, Jeſus habe ganz natürlicherweiſe empfunden, daß ihn Jemand am Kleide faßte, denn nach Matthäus war er nur in Begleitung ſeiner Jünger, die ihn nicht drängten

oder berührten, so daß er im Fortschreiten jenes Festhalten gar wohl bemerken konnte.

Hier war es nun aber eben, wo die Erzählung des Matthäus dem Wunderglauben bald nicht mehr genügte. Nicht blos die Frau sollte sich auf die Berührung Jesu hin geheilt, sondern auch Jesus das Ausgehen der heilenden Kraft bei der Berührung der Frau gefühlt, und nur deßwegen sich nach ihr umgewendet haben. Einzig dem Zwecke, dieses Umwenden Jesu natürlich unerklärbar zu machen, dient das Volksgedräng, das Lucas und Marcus zu dem Jüngergeleite des Matthäus hinzufügen. Im Gedränge und Drücken der Volksmassen konnte Jesus eine einzelne Berührung seines Gewandes auf natürlichem Wege unmöglich unterscheiden; unterschied er sie gleichwohl, so muß es etwas Uebernatürliches, muß es die Ausströmung seiner Wunderkraft gewesen sein, woran er sie unterschied. Dieß soll durch die Frage Jesu, die Antwort der Jünger, endlich auf Jesu fortgesetztes Forschen durch das Herbeikommen der Frau in's Licht gestellt werden; und indem dabei zugleich sich ergab, daß auf die glaubensvolle Berührung hin die Heilkraft Jesu in Wirksamkeit getreten war, ehe er noch wußte, zu wessen Gunsten, erschien er nicht mehr blos als ein solcher, der durch sein Wort und seinen Willen Heilung schaffen konnte, sondern als derjenige, in welchem dieselbe gegeben und gegenwärtig war, welchem, um ein bekanntes Wort (Kol. 2, 9) hier in etwas anderem Sinne anzuwenden, die ganze Fülle göttlicher Heils- und Heilungskräfte leiblich innewohnte.

Von hier aus ist es dann freilich nicht mehr weit zu jenen Erzählungen der Apostelgeschichte, daß durch Auflegung der Schweißtücher und Schürzen von Paulus (19, 11), ja durch das bloße Auffallen des Schattens von Petrus (5, 15), Kranke geheilt worden seien; was wir, mit gehöriger Beschränkung auf gewisse Uebel und für die meisten Fälle auch nur vorübergehende Erleichterung der Kranken, so wenig durchaus in Abrede stellen wollen, als daß auf dem Grabe des Abbé Paris, oder durch Auflegung von Reliquien bei gläubigen Katholiken zuweilen Erfolge erzielt worden seien, die man für Heilungen ansprechen mochte. Diese Wirkungen aber konnten eintreten, ob die Knochen, an die der Glaube sich knüpfte, in Wirklichkeit einem Heiligen oder einem Verbrecher angehört hatten, und ebenso bei Jesus, ob er ein auch für uns noch maßgebender religiöser Charakter, oder ein Prophet im Sinne des gewöhnlichen Judenthums war, wenn er nur verstand, bei seinen Zeitgenossen sich Glauben zu verschaffen. Dieselbe Bewandtniß hat es, wenn man sich, wie neuere Theologen gerne thun, die Heilkraft Jesu nach Art der thierisch-magnetischen denkt; abgesehen davon, daß eine augenblicklich und gleichmäßig heilende Einwirkung der magnetischen Kraft auf Kranke der verschiedensten Art und ohne fortgesetzten magnetischen Rapport in der Geschichte des thierischen Magnetismus kein Beispiel hat.

Wenn in dergleichen unwillkürlichen Heilungen die Heilkraft Jeſu ganz ſinnlich wie ein elektriſches Fluidum erſcheint, das bei der Berührung des damit gefüllten Körpers in den berührenden leeren überſtrömt, ſo hat ſie bei den Heilungen in die Ferne, von denen unſere Evangelien gleichfalls Proben mittheilen, umgekehrt ein ganz geiſtiges Anſehen, indem der bloße Wille Jeſu auf einen leiblich abweſenden Kranken ſich wirkſam bewieſen haben ſoll. Wie ſich daher die heutigen Theologen dort gern an die Analogie des thieriſchen Magnetismus lehnen, ſo berufen ſie ſich hier auf die Eigenſchaft des Geiſtes, an keinen Raum gebunden zu ſein. „Eine Heilung in die Ferne, ſagt Haſe [1]), hat gerade als geiſtige Wirkſamkeit nichts Undenkbares.“ Gewiß, wenn es reine Geiſter gäbe, ſo möchte man, da der Raum nur für körperliche Dinge iſt, ſich etwa vorſtellen, daß ſie auf einander wirken könnten, ohne an die Bedingungen des Raumes gebunden zu ſein. Allein was helfen uns ſolche Phantaſien, wo wir es, wie in dem vorliegenden Falle, nicht mit reinen, ſondern mit eingekörperten Geiſtern zu thun haben? Eingekörperte Geiſter, dergleichen wir hier ſowohl an Jeſus, als an den Kranken haben, können nach außen nur durch ihren Körper, mithin unter den Bedingungen des Raumes wirken; es iſt alſo die Berufung auf die Natur des Geiſtes, um eine Heilung in die Ferne zu erklären, eine bloße Redensart ohne allen wirklichen Gedankengehalt.

Von dergleichen Heilungen haben eine Matthäus und Marcus gemeinſchaftlich, die andere Matthäus und Lucas und in etwas abweichender Form auch Johannes. Erſtere iſt die Heilung der Tochter des kananäiſchen Weibes (Matth. 15, 21—28. Marc. 7, 24—30), letztere die des Knechts oder Sohnes des Hauptmanns oder königlichen Dieners in Kapernaum (Matth. 8, 5—13. Luc. 7, 1—10. Joh. 4, 46—54). In der erſtern Erzählung iſt die Kranke bei beiden Evangeliſten eine Beſeſſene; in der andern haben wir bei Matthäus einen arg geplagten Gliederkranken, bei Lucas und Johannes einen Sterbenskranken überhaupt. Dort ruht aller Nachdruck auf der anfänglichen Weigerung Jeſu, ſeine Wunderkraft zum Beſten jener Heidin zu verwenden, und ſeiner Umſtimmung durch den beharrlichen Glauben der Frau; hier dreht ſich, wenigſtens bei Matthäus und Lucas, Alles darum, daß, während Jeſus bereit iſt, in das Haus des Hauptmanns zu gehen, dieſer das Vertrauen ausſpricht, Jeſus könne die Heilung auch aus der Ferne bewirken. Die erſtere Erzählung haben wir, von dem Wunder abgeſehen, ſchon früher zu betrachten Veranlaſſung gehabt [2]); in Betreff des Wunders, das uns allein noch zu beſprechen übrig iſt, fällt ſie mit der andern Geſchichte zuſammen.

1) Leben Jeſu, §. 55; vgl. 81.
2) Erſtes Buch, S. 220.

An dieser sehen wir vor Allem wieder deutlich, wie sie, zuerst im Wiedererzählen, dann in der reflexionsmäßigen Ueberarbeitung, sich immer mehr gesteigert hat. Bei Matthäus bittet der Hauptmann Jesum um Hülfe für seinen kranken Knaben; Jesus erbietet sich zu kommen und ihn zu heilen; der Hauptmann meint, das sei zu viel Herablassung und auch nicht nöthig, Jesus brauche nur ein Wort zu sprechen, so werde das so sicher wirken, als wenn er, der Hauptmann, einem seiner Diener befehle, in der Entfernung etwas auszurichten; diesen Glauben des Heiden stellt Jesus seinen Volksgenossen als beschämendes Beispiel vor, dem Hauptmann aber sagt er die geglaubte Heilung zu, die denn auch zur selbigen Stunde erfolgt. Daß Lucas den Knaben des Matthäus, der möglicherweise auch ein Sohn sein könnte, als Knecht, doch, um das eifrige Bemühen des Hauptmanns für seine Heilung desto genügender zu motiviren, als einen dem Herrn besonders werthen Knecht bestimmt, ist ein unerheblicher Zug; ein bestimmter Zweck dagegen ist in der andern Abweichung zu erkennen, daß der Hauptmann, der bei Matthäus in Person zu Jesu kommt, bei Lucas die Aeltesten der Juden schickt, um Jesum in sein Haus bitten zu lassen. Der Zweck dieser Aenderung legt sich in demjenigen dar, was die Aeltesten außer dieser Bitte weiter vorbringen, daß sie nämlich den heidnischen Hauptmann als einen Judenfreund, der ihnen sogar eine Synagoge gebaut habe, Jesu empfehlen. Nimmt man dieß so, als sollte Jesus gleichsam gerechtfertigt werden, daß er seine Wunderkraft einem Heiden zu Diensten stellte, so möchte man eine solche Wendung allerdings eher in einem Evangelium judaistischer, als in einem paulinischer Richtung erwarten; faßt man es hingegen so, daß überhaupt der Heide den Juden empfohlen, daß damit gesagt werden soll: sehet, ihr Juden und Judenchristen, so hübsche und wohlmeinende Leute gibt es unter den Heiden, und ihr habt sehr Unrecht, sie in Bausch und Bogen zu verdammen, — so sehen wir, wie eine solche Wendung ganz in den Plan eines Evangeliums paßte, das sich die Versöhnung des Judenchristenthums mit dem paulinischen zur Aufgabe gemacht hatte. Ganz ebenso sehen wir ja in dem zweiten Theile des Werkes, der Apostelgeschichte (10, 1 fg. 22), gleichfalls einen römischen Hauptmann, den Cornelius, als Candidaten der christlichen Taufe durch das gute Zeugniß empfohlen, das von der gesammten Judenschaft seiner Gottesfurcht und Wohlthätigkeit ausgestellt wird.

Bei Matthäus hatte zuerst der Hauptmann nur überhaupt um Hülfe für seinen kranken Knaben angesucht, auf Jesu Erbieten, mit ihm in sein Haus zu gehen, dieß bescheiden und gläubig abgelehnt und nur um ein messianisches Machtwort gebeten: bei Lucas schickt er zuerst die Aeltesten der Juden mit der Bitte an Jesum, zur Rettung seines Knechts zu kommen, dann, als Jesus mit diesen geht und sich seinem Hause nähert, schickt er ihm etliche Freunde mit der Ablehnung des Kommens und der Bitte um ein bloßes Wort entgegen. Hier stimmt, was Matthäus erzählt, auf's

Beste in sich zusammen; aber der Bericht des Lucas leidet an einem innern Widerspruch. Wenn der Hauptmann zuerst um das persönliche Kommen Jesu hatte bitten lassen, was konnte ihn denn hinterher so umstimmen, daß er sich durch eine zweite Botschaft dieses Kommen verbat? Der Verfasser scheint selbst gefühlt zu haben, daß hier ein Widerspruch ist, daher sucht er beide Botschaften durch die der zweiten in den Mund gelegte Bemerkung in Uebereinstimmung zu bringen (V. 7), schon die Sendung der ersten habe den Sinn gehabt, daß der Hauptmann sich des unmittelbaren Verhandelns mit Jesu, mithin auch dessen persönlichen Kommens in sein Haus, für unwerth geachtet habe. Allein dieses Kommen hatte er sich durch die erste Botschaft mit deutlichen Worten erbeten, und so bleibt räthselhaft, wie er dazu kam, es sich hinterher verbitten zu lassen. Eine ähnlich abmahnende Botschaft finden wir gleichfalls bei Lucas (und Marcus) im Unterschiede von Matthäus in der Geschichte von der Jairustochter. Diese wird im ersten Evangelium (9, 18 fg.) Jesu von dem Vater als so eben gestorben angekündigt, worauf der Gang Jesu in dessen Haus, der von Anfang schon auf eine Todtenerweckung berechnet ist, ohne Unterbrechung vor sich geht: bei Lucas (8, 41 fg.) und Marcus (5, 22 fg.) liegt das Mädchen noch in den letzten Zügen, und der Vater bittet Jesum, zu kommen und sie beim Leben zu erhalten; da aber, während Jesus hingeht, ihr Tod erfolgt, so kommt man dem Vater aus dem Hause entgegen mit der Erinnerung, den Lehrer nicht weiter zu bemühen, da das Mädchen todt und nun doch Alles vergeblich sei. Hier kann man sich denken, daß auch der Vater, der vorher um den Besuch Jesu gebeten hatte, nun diesen nicht weiter bemühen wollte; denn da sich in seinem Hause inzwischen die Umstände geändert hatten, konnte er gar wohl jetzt etwas nicht mehr wünschen, was er sich vorher erbeten hatte. Dagegen ist in der Geschichte des Hauptmanns von Kapernaum, wo die Umstände dieselben geblieben waren, zu einer solchen Umstimmung kein Anlaß, und die Vermuthung, daß sie aus der andern Geschichte in diese unpassender Weise übertragen worden sei, liegt um so näher, als die Ablehnung des Selbstkommens Jesu beidemale mit demselben Worte ausgedrückt ist. [1])

Dabei bleibt übrigens beiden synoptischen Berichten das gemeinsam, daß der Bittsteller durch seinen Glauben das Erbieten Jesu überbietet, d. h. Jesus will äußerlich mehr thun, aber der Bittsteller nimmt mit Wenigerem vorlieb, in der Ueberzeugung, daß von Jesu auch schon das Wenige mehr als genug sei. Ein solches Verhältniß zwischen dem Logoschristus und einem Menschen ist nun gegen das Grundschema des vierten Evan-

1) Luc. 8, 49 (Jairustochter): μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον. Luc. 7, 6 (Hauptmann von Kapernaum): κύριε, μὴ σκύλλου.

geliums. Hier darf niemals der Mensch mehr leisten, als der Gottmensch erwartet hatte, sondern umgekehrt, dieser muß immer weit mehr thun, als der Mensch glauben oder nur sich vorstellen konnte; das Ueberraschen, Ueberbieten, liegt hier ebenso ausschließlich auf Seiten Christi, wie auf Seiten des Menschen nur das Zurückbleiben im Glauben und Verstehen liegt. Nur in diesem Sinne umgewandelt, taugte die Erzählung; aber so taugte sie auch trefflich in den Zusammenhang des vierten Evangeliums. Es scheint, als hätte der Verfasser aus den beiden Gestalten, worin sie in den älteren Evangelien vorlag, die Züge der seinigen zusammengelesen. Den Knaben des Matthäus faßt er nicht wie Lucas als Knecht, sondern als Sohn des Bittstellers auf; dagegen weiß er nichts von der Gliederkrankheit, die denselben nach Matthäus quälte, sondern läßt ihn mit Lucas ohne Angabe der Krankheitsform am Sterben sein. Wie bei Matthäus wendet sich der Bittsteller persönlich an Jesum, aber nicht mit der unbestimmten Bitte um Hülfe, sondern wie bei Lucas mit dem selbst noch bestimmter ausgedrückten Ersuchen, zum Zwecke der Heilung des Kranken mit ihm zu kommen. Hier tritt nun aber die eigenthümlich johanneische Umwendung der Erzählung ein. Statt daß bei den beiden Synoptikern Jesus bereitwillig mitgeht, aber von dem glaubensvollen Hauptmann oder dessen Abgesandten zurückgehalten wird, spricht sich im vierten Evangelium Jesus mißbilligend über das Ansinnen des Mannes aus, der dessen unerachtet darauf beharrt; und während es dort der Hauptmann ist, der mit dem Vertrauen auf das bloße Wort Jesu als genügend zur Heilung des Entfernten Jesum und uns überrascht, spricht hier Jesus zu des Mannes und unserer Ueberraschung von sich aus das in die Ferne wirkende Machtwort, und nun erst, auf diesen von Jesus empfangenen Anstoß hin, tritt in dem Menschen mit einemmale der Glaube auch an das bloße Wort Jesu hervor.

War der Bittsteller hiemit von vorneherein in das ungünstige Licht eines Menschen gestellt, der von Jesu höherer Macht nur die gröbsten Begriffe hat, so konnte er in einem Evangelium, das in der Heidenwelt den eigentlichen Boden für das Christenthum sieht, nicht mehr ein römischer Hauptmann, d. h. ein Heide sein; er wurde daher in einen Beamten des Königs, d. h. des galiläischen Tetrarchen Herodes Antipas, der wohl auch König hieß (Matth. 14, 9. Marc. 6, 14), verwandelt, und durch das an ihn gerichtete Wort Jesu: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht", als Vertreter des fleischlichen wundersüchtigen Judenthums hingestellt. Als ein solcher jedoch, der sich durch Jesum zum Glauben an sein bloßes Wort führen läßt, zeigt er sich im Unterschiede von den verstockten Judäern als einen Galiläer, die in unserem Evangelium den Uebergang zu den empfänglichern Samaritern oder Heiden bilden. Für ihn ist Kapernaum, wie es die synoptischen Berichte an die Hand gaben, der angemessene Heimathort; aber seinen Jesus läßt der vierte Evangelist nicht

gern in dieser Stadt, die in der judenchristlichen Ueberlieferung als der eigentliche Sitz seiner Wirksamkeit erschien, sich aufhalten (vgl. 2, 12), der Ort seiner galiläischen Wunderwirkungen ist hier vielmehr Kana (4, 46); wodurch im gegenwärtigen Falle, da der Kranke in Kapernaum lag, noch die Vergrößerung der Entfernung, mithin die Steigerung des Wunders, erreicht wurde.

Daß es dem Verfasser des vierten Evangeliums neben Anderem auch um diese, überhaupt um nachdrücklichere Hervorhebung und Beglaubigung des Uebernatürlichen an der Sache zu thun war, ersehen wir noch aus einem andern Zuge. Nachdem Jesus das gewährende Wort gesprochen, heißt es bei Matthäus, zur selbigen Stunde sei der Knabe geheilt worden; bei Lucas, als die Abgeschickten in das Haus zurückgekommen, haben sie den kranken Knecht gesund gefunden. Hier brauchte es allerdings der Natur der Sache nach keiner umständlichen Ermittlung des Zeitpunkts der Heilung; da die Abgesandten bei Lucas Jesum bereits in der Nähe des Hauses trafen, und auch der Hauptmann selbst bei Matthäus ihn in einer Straße derselben kleinen Stadt anging, in welcher sein Haus sich befand, so ergab sich, wenn er oder seine Boten beim Nachhausekommen den Kranken gesund antrafen, von selbst, daß er es auf das Wort Jesu hin geworden sein mußte. Bei Johannes dagegen kommt der Entfernung zwischen Kana und Kapernaum wegen der Vater erst am folgenden Tage wieder heim, und da war nun Raum für die Untersuchung, ob erst heute oder schon gestern, und zu welcher Stunde gestern, die Besserung bei dem Kranken eingetreten sei. Das wird jetzt auch wirklich von dem Vater genau erforscht: und richtig, es findet sich, daß die Stunde der Besserung genau mit der, in welcher Jesus das Lebenswort für den Sohn ausgesprochen hatte, zusammentraf. Die Peinlichkeit dieser Ermittlung und Constatirung nun aber, wenn man sie mit der einfachen Angabe des Matthäus vergleicht, gibt der Darstellung des vierten Evangeliums ein sehr secundäres Ansehen und zeigt dasselbe auch hier als die letzte reflexionsmäßige Ueberarbeitung des synoptischen Erzählungsstoffes.

Bei dieser Geschichte ist es besonders augenscheinlich, daß zwischen der Ansicht des strengsten Wunderglaubens und der von Reimarus, so lange die evangelischen Berichte für historisch genommen werden, nichts in der Mitte liegt. Hier ist nämlich jede natürliche oder auch nur halbnatürliche Erklärung des Erfolgs deßwegen ausgeschlossen, weil, bei der Entfernung des Kranken von dem Wunderthäter, die Erregung des Glaubens in dem ersteren durch den persönlichen Eindruck des letzteren hinwegfällt. Sprach Jesus zu dem Hauptmann nach Matthäus: „Gehe hin, dir geschehe, wie du geglaubt hast!“ oder nach Johannes zu dem königlichen Diener: „Ziehe hin, dein Sohn lebt!“ so muß er entweder gewußt haben, daß er eine solche Heilung zu bewirken vermochte, d. h. er muß ein Wunderthäter im

Sinne des entschiedensten Supranaturalismus gewesen sein; oder, wenn er solche Wundermacht sich ohne Grund zutraute, war er ein vermessener Schwärmer; schrieb er sie sich aber gar mit dem Bewußtsein zu, daß er sie in Wahrheit nicht besaß, so war er ein frecher Schwindler und Betrüger. Das Wort: dein Sohn lebt, mit Ewald dahin abzuschwächen, daß Jesus dem Vater nur habe sagen wollen, sein Sohn werde nicht sterben, und dann von einem wunderbaren (d. h. ehrlich gesprochen, zufälligen) Zusammentreffen des Wortes Jesu mit der Stunde des Besserwerdens zu sprechen, heißt um die Sache herumreden und hilft erst nichts: denn von einem ihm als sterbend dargestellten Kranken in der Entfernung versichern, er werde nicht sterben, konnte nur entweder einer, der sich bewußt war, es hindern zu können, oder ein ebenso unbesonnener als unverschämter Charlatan. Hier wenn irgendwo zeigt uns zwischen einem Wunderglauben, zu dem wir uns nicht mehr zwingen können, und einem naturalistischen Pragmatismus, der uns nicht genug thut, nur die Kritik den Ausweg. Auch hier haben wir keine Geschichte, sondern einen messianischen Mythus, der aus dem alttestamentlichen Prophetenmythus herausgewachsen ist. Was man ordentlicherweise einem Propheten zutraute, war, daß er gegenwärtig mit körperlicher Berührung heilen könne; dieß, sagt der aussätzige Naeman (2 Kön. 5, 11), habe er von Elisa erwartet, und als statt dessen der Prophet, ohne aus seinem Haus zu treten, ihm sagen läßt, er solle sich siebenmal im Jordan baden, meint er sich zum besten gehalten, weil er sich davon keinen Erfolg verspricht. Dennoch läßt er sich bereden, der Anweisung zu folgen und wird gesund: d. h. der Prophet hat in die Ferne ein Wunder bewirkt, da das Bad im Jordan, wie bei der johanneischen Blindenheilung das Waschen im Siloahteiche, nur die Form ist, an welche es ihm beliebte, die Wirkung seines Wortes zu knüpfen. Hinter solcher Wundermacht durfte der Messias nicht zurückbleiben, und derjenige vollends, in dem das göttliche Schöpferwort Fleisch geworden war, was konnte der weiter als ein bloßes Wort bedürfen, um heilend und belebend in die weiteste Ferne zu wirken?

76.

Todtenerweckungen.

Kehren wir jetzt von denjenigen Heilungen Jesu, die wir in dem Wunderverzeichniß Matth. 11, 5 nicht aufgeführt fanden, zu der Ordnung der dort aufgezählten Wunder zurück, so finden wir an nächster und letzter Stelle die Todtenerweckungen. Auch diese wie die Aussatzheilungen sind nicht, gleich den übrigen messianischen Zeichen, auf welche sich Jesus dort beruft, aus der Prophetenstelle Jes. 35, 5 fg. genommen, wohl aber waren

Todtenerweckungen durch das prophetische Vorbild an die Hand gegeben. Elia (1 Kön. 17, 17 fg.) und Elisa (2 Kön. 4, 18 fg.) hatten Todte erweckt, und unter den göttlichen Thaten, welche die Juden in Gemäßheit dieses Vorbildes in der messianischen Zeit erwarteten, wird insbesondere auch Erweckung von Todten aufgeführt. [1])

Dazu kam dann aber ein im Christenthum selbst liegendes Moment. Jesus war es, der Leben und Unvergänglichkeit an's Licht gebracht hatte (2 Timoth. 1, 10); die Christen waren nicht wie die Uebrigen, die über den Tod hinaus keine Hoffnung haben (1 Thess. 4, 13); das Christenthum war die Religion der Auferstehung und Unsterblichkeit. Eine künftige Auferstehung der Todten zu neuem unsterblichen Leben war zwar, nach Daniel 12, 2, auch die Lehre des späteren, namentlich pharisäischen Judenthums (s. 2 Macc. 7); doch da sie sich in den Büchern Mosis und der älteren Propheten noch nicht fand, in diese vielmehr mittelst einer künstlichen Auslegung hineingetragen werden mußte, so wurde sie von den Sadducäern nicht anerkannt und blieb als Zankapfel der Schulen selbst nicht viel mehr als Schulmeinung. Die Auferweckung der Todten erwartete man bald von Gott selbst, bald ließ man sie durch den Messias vorgenommen werden, je nachdem man den Begriff dieses letzteren mehr oder weniger übernatürlich faßte; wie ja diese Vorstellung bis zum Auftreten Jesu in beständigem Schwanken begriffen war, und erst durch ihn die rechte Bestimmtheit und Lebendigkeit erhielt. Seit seinem Wirken wußte man, d. h. wußten seine Anhänger, wie man sich den Messias zu denken hatte; seit seinem Hingange wußte man — man wußte es, weil man es wünschte, und wußte es gewiß, weil man es glühend wünschte —, daß er in der nächsten Zeit wiederkommen werde, um alle diejenigen messianischen Verrichtungen, mit denen er bei seiner ersten Anwesenheit noch im Rückstande geblieben war, darunter auch die Auferweckung der Todten, nachzuholen. Im Hinblick auf die nahe Erweckung durch Christum erschien dem Christen der Tod nur als ein Schlaf, und das Wort Jesu über die Jairustochter (Matth. 9, 24): „Nicht gestorben ist das Mägdlein, sondern es schläft", bildet, ganz abgesehen von dem Wunder, womit es hier in Verbindung gebracht ist, die urchristliche Anschauung von dem Tode überhaupt. Als Bürgschaft für die künftige Auferstehung galt zunächst zwar die geglaubte Auferstehung Christi (1 Kor. 15, 12 fg.), d. h. daß er von Gott auferweckt worden war; neben dieser passiven Auferweckung wollte man nun aber von dem künftigen Todtenerwecker auch active Proben dieser Macht sehen, er mußte nicht blos von den Todten auferweckt worden sein, sondern selbst auch Todte auferweckt haben.

1) Siehe die oben, Einleitung S. 152 fg., angeführte Stelle aus Tanchuma.

Wenn die Antwort auf die Botſchaft des Täufers, die wir in dem gegenwärtigen Abſchnitt unſerer Darſtellung zu Grunde legen, wirklich von Jeſu geſprochen iſt, ſo hat er ſich neben dem Sehendmachen von Blinden u. ſ. w. auch die Auferweckung von Todten zugeſchrieben; freilich in keinem andern Sinne, als wie er (Matth. 8, 22) dem Menſchen, der erſt noch ſeinen Vater begraben wollte, die Antwort gab, er ſolle das Geſchäft, die (leiblich) Todten zu begraben, den (geiſtig) Todten überlaſſen, in dem bildlichen Sinne nämlich, daß er den für das Höhere erſtorbenen Sinn der Menſchen neu zu beleben, mit neuem ſittlichen Streben zu erfüllen wiſſe. In dieſem Sinne hat beſonders das vierte Evangelium den chriſtlichen Sprachgebrauch ausgebildet, wenn es ſeinen Jeſus ſagen läßt (11, 25): „Ich bin die Auferſtehung und das Leben, wer an mich glaubt, wenn er auch ſtirbt, wird leben"; oder (5, 21): „Wie der Vater die Todten erweckt und lebendig macht, ſo macht auch der Sohn, welche er will, lebendig"; worunter zwar immer auch die künftige Erweckung der leiblich Todten, zugleich aber die geiſtige Belebung, die von Jeſu ausgeht, zu verſtehen iſt.

Doch wie einmal die Denkart der urchriſtlichen Kreiſe war, konnte dieſe gegenwärtige geiſtige Erweckung als Bürgſchaft für die künftige leibliche Todtenerweckung nicht genügen; Jeſus mußte während ſeines irdiſchen Lebens auch leiblich Todte, wenigſtens einzelne, erweckt haben, dann erſt wußte man gewiß, daß ihm die Macht inwohnte, einſt bei ſeiner herrlicheren Wiederkunft ſämmtliche Todte in's Leben zurückzurufen. Und hier kam nun die Prophetenlegende zu Hülfe: hatten ein Elia und Eliſa jeder einen Todten erweckt, ſo mußte ſchon darum der Meſſias Jeſus mindeſtens ein Gleiches gethan haben. Matthäus und Marcus begnügen ſich mit Einer Geſchichte dieſer Art, der Auferweckung der Jairustochter (Matth. 9, 18 fg. Marc. 5, 22 fg.); Lucas gibt deren zwei, nämlich neben der genannten (bei ihm 8, 41 fg.) noch die des Jünglings zu Nain (7, 11 fg.); Johannes zwar wieder nur Eine, die Auferweckung des Lazarus (Kap. 11), aber in ihr eine ſolche, die ſtatt aller iſt, neben der jede andere als matter Ueberfluß erſcheinen müßte.

Das Thema der erſten, den drei ſynoptiſchen Evangelien gemeinſamen Todtenerweckungsgeſchichte iſt, wie ſchon bemerkt, der Spruch: „Sie iſt nicht todt, ſondern ſie ſchläft"; d. h. die chriſtliche Grundanſchauung von dem Tode als einem bloßen Schlafe. Dieſes Thema finden wir hier als Wundergeſchichte verkörpert, und zwar in der einfachſten Form bei Matthäus. Der Vater des Mädchens, unbeſtimmt als ein Vorſteher bezeichnet, kündigt Jeſu den ſo eben erfolgten Tod ſeiner Tochter an, mit der Bitte, zu kommen und ihr die Hand aufzulegen, ſo werde ſie wieder lebendig werden, und Jeſus geht, begleitet von ſeinen Jüngern, mit. Nachdem unterwegs der Zwiſchenfall mit der blutflüſſigen Frau eingetreten, kommen ſie in

das Trauerhaus und treffen hier nach der damaligen jüdischen Unsitte, die Gestorbenen schon nach wenigen Stunden zu begraben, bereits die Flötenbläser und einen lärmenden Haufen sonstiger Leichenbegleiter, die Jesus fortgehen heißt, aus dem Grunde, den wir so eben als das Thema der Erzählung bezeichnet haben, worüber er jedoch von den Leuten verlacht wird. Es stellt sich hier die neue christliche Anschauung vom Tode der alten jüdischen wie heidnischen geradezu entgegen. Auch der Jude alten Styls mit seinem nicht mosaisch begründeten, im Streite der Schulen schwankenden Glauben an eine Auferstehung, die überdieß im fernen Hintergrunde eines langen Schattenlebens lag, gehörte nicht minder als der Heide zu denen, die keine Hoffnung haben; für sie mochte daher die lärmende Todtenklage passen, aber auf christlichem Standpunkte mußte sie als etwas Ungereimtes hinwegfallen; während umgekehrt die christliche Zuversicht im Tode Juden wie Heiden als lächerlicher Wahn erschien. Christus ist es, welcher der trostlosen Todtenklage der alten Welt ein Ende gemacht hat: in der Wirklichkeit dadurch, daß sich an ihn die Hoffnung auf baldige Auferweckung und ein seliges Leben mit ihm für alle an ihn Glaubenden knüpfte; hier dagegen, wo dieses Verhältniß in eine Wundergeschichte umgesetzt ist, vollbringt er es dadurch, daß er das Mädchen, dem die Todtenklage gilt, auf der Stelle in das irdische Leben zurückruft. Dieß setzt er, nachdem die profane Menge hinausgetrieben ist, einfach so in's Werk, daß er die Hand des Mädchens ergreift, das sich sofort aufrichtet; recht im Gegensatze zu den Todtenerweckungen der Propheten, die nicht ohne längeres angestrengtes Bemühen der Wunderthäter vor sich gegangen waren.

Allerdings nun ist es überaus einfach und naiv, daß nach Matthäus der Vater ohne Weiteres voraussetzt, Jesus dürfe nur kommen und dem gestorbenen Kinde die Hand auflegen, so werde es wieder lebendig werden. Dadurch, daß es der Mann als etwas nahm, das sich von selbst versteht, schien ein so außerordentliches Wunder, wie eine Todtenerweckung ist, auf den Boden des Gewöhnlichen, wenigstens innerhalb des Wunders, herabgezogen. Es erschien größer, wenn es nicht erwartet worden war und doch geschah. Sprach freilich der Vater wie bei Matthäus Jesum an, zu seiner gestorbenen Tochter zu kommen, so mußte er ihre Wiederbelebung für möglich gehalten haben. Deßwegen lassen ihn Lucas und Marcus zu Jesu kommen, ehe das Mädchen gestorben ist. Jesu erbetene Handauflegung soll nur die gefährlich Kranke heilen; daß sie auch hinreiche, eine Todte zu erwecken, wird nicht vorausgesetzt. Aber Jesus sollte eine Todte erweckt haben. Daher stirbt bei Marcus und Lucas das Mädchen in der Zwischenzeit zwischen der Verhandlung des Vaters mit Jesu und seiner Ankunft in dem Trauerhaus, und nun wird die Voraussetzung, daß die Hülfe des Wunderthäters jetzt zu spät komme, durch Leute ausgesprochen, die aus dem Hause treten und den Vater erinnern, da es mit seinem Kinde vorüber

sei, den Lehrer nicht weiter zu bemühen. Ob der Vater auf diese Nachricht hin selbst auch die Hoffnung aufgegeben habe, wird nicht gesagt, da Jesus jeder Aeußerung von seiner Seite durch die Ermunterung zuvorkommt, er solle sich nicht fürchten, nur glauben, so werde sein Kind gerettet werden. Dadurch ist die spätere Erklärung, daß das Mädchen nicht gestorben sei, sondern nur schlafe, vorbereitet, aber wirkt auch nicht mehr so schlagend wie bei Matthäus, wo sie ohne solche Einleitung hervortritt. Deutlich sieht man übrigens, wenn man die Darstellung der Geschichte bei Lucas und Marcus mit der bei Matthäus vergleicht, wie die Todtenerweckung hier nachträglich gleichsam auf ein Postament gestellt worden ist. Die Art, wie die beiden mittleren Evangelisten sie einleiten, ist nur die objective Darstellung der Reflexion, daß zwar Krankenheilungen durch Wort und Handauflegung schon wunderbar genug, doch immerhin etwas seien, das der Mensch sich allenfalls noch vorstellen könne, während die Erweckung von Todten alles menschliche Denken und Verstehen übersteige.

Daß Lucas und Marcus das Vorsteheramt des Vaters näher dahin bestimmen, er sei Vorsteher einer Synagoge gewesen, und daß sie überdieß seinen Namen anzugeben wissen, kann keinen Vorzug ihres Berichts begründen, da der erstere Zug ein Zusatz aus eigener Reflexion des späteren Erzählers, der Name Jair aber gar seiner sprachlichen Bedeutung wegen gewählt sein könnte.[1]) Ein anderer dem Lucas eigenthümlicher Zug, daß das Mädchen ihres Vaters einziges Kind gewesen, dient ohnehin nur, die Scene gefühlvoller zu machen und scheint aus der Geschichte von dem Jüngling zu Nain, wo Lucas ihn gleichfalls hat, herübergenommen zu sein; wie die Angabe bei ihm und Marcus, das Mädchen sei zwölf Jahre alt gewesen, wahrscheinlich aus der mit unserer Geschichte verflochtenen Erzählung von der Blutflüssigen, deren Krankheitszeit sämmtliche Berichterstatter auf zwölf Jahre feststellen, in jene hineingekommen ist. Daß Jesus, ehe er zur Verrichtung des Wunders schritt, das unnütze Volk hinausgehen hieß, sagt schon Matthäus; daß er auch einen Theil seiner Jünger ausgeschlossen hätte, davon weiß Matthäus nichts; nach Lucas und Marcus dagegen nimmt Jesus außer den Eltern des Mädchens nur den engsten Ausschuß seiner Jünger, Petrus, Jakobus und Johannes mit; auch tritt zu der Handreichung, mittelst deren Matthäus die Wiederbelebung des Mädchens bewirkt werden läßt, bei ihnen noch ein Machtwort hinzu: „Mädchen, stehe auf!“ was Marcus sogar noch in der aramäischen Ursprache, deren sich

1) Das hebräische Jair (wie übrigens u. A. ein Sohn Manasse's, des Sohns von Joseph, hieß, 4 Mos. 32, 41. Jos. 13, 30) bedeutet: Er wird erleuchten. Ps. 13, 4 heißt es mit demselben Worte: Jehova erleuchte meine Augen, daß ich nicht entschlafe zum Tode. Weil diese belebende Erleuchtung sich an seiner Tochter offenbarte, könnte der Vater jenen Namen erhalten haben.

Jesus bediente, wiederzugeben weiß. Letzteres kann auch hier, wie bei der dem Marcus eigenthümlichen Heilung des Taubstummen, nur den Zweck haben, den Wunderact desto mysteriöser zu machen; worauf auch die Ausschließung der Jünger bis auf jene Dreimänner und am Schlusse das Verbot, das Geschehene kund zu thun, während Matthäus ohne Arges die Kunde in das ganze Land ausgehen läßt, angelegt ist. Der Befehl Jesu bei Marcus und Lucas, dem wiederbelebten Mädchen zu essen zu geben, ist ein veranschaulichender Zug, den die natürliche Erklärung vergebens zu ihrem Vortheil auszubeuten sucht.

Daß sich neben der Erweckungsgeschichte eines Mädchens auch eine solche ausbildete, deren Gegenstand ein Knabe oder Jüngling ist, lag schon in den alttestamentlichen Vorbildern, sofern sowohl Elia als Elisa jeder den jungen und zwar einzigen Sohn einer Mutter, die in der Geschichte von Elia überdieß Wittwe ist, vom Tode erweckt haben sollte. Alle diese das Gefühl anregenden Momente finden wir in der Erzählung des Lucas von der Erweckung des Jünglings zu Nain wieder, die sich schon in dieser Hinsicht zu der Geschichte von der Jairustochter als eine Steigerung verhält. Die Mutter, die Wittwe, die ihren einzigen Sohn zu Grabe geleitet, nimmt unsere Theilnahme stärker in Anspruch, als der Vater, dem die Tochter (von der wir überdieß nur durch den Erzähler unserer Geschichte erfahren, daß sie gleichfalls sein einziges Kind gewesen) gestorben ist; dort erscheinen als die Klagenden vorzugsweise gedungene Leichenbegleiter, deren Treiben nur widrig ist, hier ist es die verlassene Mutter, die durch ihre Thränen um den einzigen Sohn das Mitleid des Wunderthäters erregt. So finden wir auch in dem Zuspruch Jesu an die Wittwe, wenn wir ihn mit dem an Jairus gerichteten vergleichen, denselben Inhalt, nur aus dem Objectiven in's Subjective umgesetzt. Verhält es sich thatsächlich so, daß, wie Jesus zu Jairus gesprochen hatte, der Tod nur ein Schlaf ist, so folgt daraus für das Gefühl, was Jesus zu der Wittwe von Nain spricht, und Lucas auch schon bei der Geschichte der Jairustochter eingeschoben hatte (8, 52), daß die Todten nicht zu beweinen sind. Dieß folgt auf urchristlichem Standpunkte, wenn sie auch vor der Hand todt bleiben, da ja ihre Auferweckung mit der Wiederkunft Christi vor der Thüre ist; in der Wundergeschichte freilich erscheint es dadurch begründet, daß der Todte sofort in das irdische Leben zurückgerufen wird. Wie aber solche Hervorkehrung der Gefühlsseite ganz im Charakter des dritten Evangeliums ist, sieht jeder, der sich auch nur an die vornehmsten der ihm eigenthümlichen Parabeln im Unterschiede von denen des Matthäus erinnert.

Doch auch in Hinsicht auf das Thatsächliche verhält sich diese Todtenerweckung zu der vorhin betrachteten als Steigerung. Die Jairustochter war so eben gestorben und lag, wie wir annehmen müssen, noch unerkaltet auf ihrem Bette; wenn ihre Zurückrufung in's Leben als Beweis für Jesu

Wundermacht gebraucht wurde, wie nahe lag den Ungläubigen hier der Verdacht, das Mädchen ſei nicht wirklich todt, nur ohnmächtig geweſen, und würde von ſelbſt auch ohne die Dazwiſchenkunft Jeſu wieder zu ſich gekommen ſein. Das war anders mit einem Todten, der bereits zu Grabe getragen wurde; der war ungleich gewiſſer, war ſo zu ſagen notoriſch todt. Zwar pflegte man damals unter den Juden, wie ſchon erinnert, die Todten ſehr früh, in der Regel binnen vier Stunden nach dem Verſcheiden, zu begraben; aber man ſtellte vorher doch einige Todesproben an, die, wenigſtens für die Zeitgenoſſen, Beweiskraft hatten. Deßwegen hat auch Philoſtratus in ſeiner Lebensbeſchreibung des neupythagoreiſchen Wundermanns Apollonius insbeſondere dieſe Geſchichte nachgebildet, indem er ſeinen Helden der Bahre einer Braut begegnen läßt, die er durch Berührung und wenige Worte in's Leben zurückruft. [1]) Bei Jeſu bedarf es nur des Befehls an den Jüngling, ſich aufzurichten; die Berührung hatte lediglich dem Sarge gegolten, um die Träger zum Stehen zu bringen. Wenn es dann, nachdem der Todte auf der Bahre ſich zum Sitzen aufgerichtet, heißt, Jeſus habe ihn ſeiner Mutter zurückgegeben, ſo iſt dieß wörtlich daſſelbe, was von Elia in Bezug auf den von ihm erweckten Sohn der ſarreptaniſchen Wittwe geſagt war (1 Kön. 17, 23).

Daß wir übrigens auch in dieſem Falle, wo der zu Erweckende ſchon zu Grabe getragen wird, bei der jüdiſchen Unſitte des frühen Begrabens, an ſich durchaus keine Sicherheit haben würden, daß der Todtgeglaubte nicht ein blos Scheintodter geweſen, iſt der natürlichen Erklärung einzuräumen. Um ſo gewiſſer iſt, daß Jeſus, wenn er der Mutter das Weinen unterſagt, die Sargträger ſtehen und den Jüngling ſich aufrichten heißt, ſich durchaus nicht wie ein ſolcher benimmt, der in dem Zuſtande des Hinausgetragenen nur einen Scheintod erkennt, ſondern als einer, der einen wirklich Todten lebendig zu machen die Macht und den Willen hat; daß ebenſo wenig hernach das bis zum Schrecken gehende Erſtaunen der Menge, ihr Preis Gottes, daß er ſich durch Sendung eines großen Propheten ſeines Volkes angenommen, der bloßen Entdeckung eines Scheintodes gelten kann; daß mithin die Geſchichte, ſo wie der Evangeliſt ſie erzählt, als wirkliche Todtenerweckung gemeint iſt. Können wir eine ſolche uns nicht denken, ſo iſt, was uns übrig bleibt, nicht eine natürliche, ſondern gar keine Geſchichte, und wir werden die Elemente, woraus die Erzählung entſtanden iſt, in demſelben Gebiete zu ſuchen haben, worin für uns die Unmöglichkeit liegt, ſie als Geſchichte zu faſſen: in den Vorſtellungen von Gott und ſeiner Offenbarung in Natur und Menſchenwelt, die bei den Juden und älteſten Chriſten andere waren und Anderes mit ſich brachten, als bei uns.

---

1) Vgl. Baur, Apollonius von Tyana und Chriſtus, S. 145.

77.

Die Auferweckung des Lazarus.

Daß auch mit der zuletzt betrachteten Gestaltung des Auferweckungswunders noch nicht jeder Zweifel abgeschnitten, der Beweis, den dasselbe liefern sollte, noch nicht vollkommen hergestellt sei, ist übrigens nicht erst dem Rationalismus der neueren Zeit, und in der älteren nicht blos Gegnern des Christenthums, sondern gleich von Anfang auch innerhalb der christlichen Kreise selbst zum Bewußtsein gekommen. Was man durch diese Todtenerweckungsgeschichten sich gewiß machen wollte, war die künftige Auferweckung der Todten durch den wiederkehrenden Christus. Dachte man sich nun auch diese Wiederkunft in der ersten Zeit so nahe, daß z. B. der Apostel Paulus sie noch zu erleben hoffte (1 Kor. 15, 51 fg. 1 Thess. 4, 15 fg.), so war doch, wenn man auch nur auf die Christen Rücksicht nahm, ein guter Theil von diesen, und je weiter man in der Zeit vorrückte, ein desto größerer, schon längst verstorben, begraben und selbst verwest; und daß nun auch auf diese die todtenerweckende Kraft des wiederkehrenden Christus sich erstrecken werde, das war dadurch, daß er bei seinen Lebzeiten etliche kaum erst Verstorbene und noch nicht Begrabene wieder belebt hatte, noch nicht hinlänglich sicher gestellt. Das verbürgende Wunder der Vergangenheit mußte zu dem künftigen, das es verbürgen sollte, in ein richtigeres Verhältniß gesetzt werden; zum Beweise, daß dereinst alle, die in den Gräbern liegen, die Stimme des Gottessohns hören und daraus hervorgehen werden (Joh. 5, 28 fg.), mußte er während seines Erdenwallens einen solchen, der schon einige Zeit, der Verwesung preisgegeben, im Grabe lag, mit mächtiger Stimme daraus hervorgerufen haben (Joh. 11, 17. 39. 43). Dieß ist die Wurzel der johanneischen Todtenerweckungsgeschichte, in welcher aber auch sonst alle Fäden der Eigenthümlichkeit dieses Evangeliums zusammenlaufen. Man hat unter den drei evangelischen Todtenerweckungen die sämmtlichen Synoptikern gemeinsame der Jairustochter gleichsam als den Positiv, die von Lucas nachgetragene des Jünglings zu Nain als den Comparativ bezeichnet, zu denen die dem Johannes eigenthümliche Erzählung von der Erweckung des Lazarus den Superlativ bilde; aber gerade so verhalten sich die Evangelien des Matthäus, Lucas und Johannes auch im Allgemeinen zu einander. Bei Matthäus erscheint das Wunderbare durchaus in einfacher Gediegenheit, als müßte es so sein; bei Lucas wird theils das Princip, woraus es hervorgeht, theils die Wirkung auf das Gemüth, die es hervorbringt, näher in's Licht gesetzt; bei Johannes endlich ist Alles, Princip und Wunderact, Gemüthseindruck und geistige Bedeutung des Wunders auf den höchsten Ausdruck, und diese verschiedenen Seiten zugleich in eine Einheit gebracht, die

ihre Wirkung nicht verfehlt, selbst nachdem die Widersprüche, die darin liegen, dem unbefangenen Blicke längst erkennbar geworden sind.

Damit von vorneherein das Gemüth in Mitleidenschaft gezogen werde, darf der Gegenstand des Wunders kein uns gleichgültiger Unbekannter, sondern er muß ein Freund Jesu, und das weibliche Herz, das sich über seinen Tod betrübt, darf nicht das einer gewöhnlichen Mutter, sondern es müssen die zarten Schwesterherzen von Martha und Maria sein, jener Maria, die auch an Jesu mit einer so eigenen schwärmerischen Verehrung hing. Die feinere Anlage ferner, durch welche sich in der Erweckungsgeschichte der Jairustochter Lucas von Matthäus unterschied, hat der Erzähler im vierten Evangelium nicht außer Acht gelassen. Um eine Aufsteigung vom Geringeren zum Größeren zu gewinnen, läßt auch er den nachmals Auferweckten zuerst noch nicht als todt, sondern nur als krank angekündigt werden. Geht dort der Vater selbst, so senden hier die Schwestern an Jesum eine Botschaft mit der Nachricht von dem Erkranken ihres Bruders; daß ihre Meinung war, er solle kommen und ihn heilen, bleibt ungesagt, ergibt sich jedoch aus dem Folgenden (V. 21. 32). Jesus befand sich aber nicht wie dort in derselben Stadt mit dem Kranken, sondern in der Provinz Peräa, jenseits des Jordans, während dieser in Bethanien bei Jerusalem lag. Gleichwohl, statt daß er dort ungesäumt dem Hause des Kranken zuging, verweilt er hier noch zwei Tage, ohne Anstalt zur Abreise zu machen.

Warum das, da ihn doch die räumliche Entfernung einerseits, die nahen Gemüthsbeziehungen andererseits zu doppelter Eile treiben mußten? Dort ist die Sache ohne Arges so erzählt, als wäre Jesus zu einer Kranken geeilt, diese aber wider sein Erwarten gestorben, ehe er das Haus erreichte; was that solches Nichtwissen der Würde des Messias für Eintrag, wenn er die Macht hatte, die ihm unerwartet Gestorbene unmittelbar darauf vom Tode zu erwecken? Mit dem eingekörperten göttlichen Logos war das aber ein Anderes. Auf ihn durfte keinerlei Nichtwissen fallen. Der johanneische Christus wußte, was er that, als er nach Empfang der Krankheitsbotschaft noch zwei Tage in Peräa blieb; er wußte, daß Lazarus inzwischen sterben würde, und wollte ihn sterben lassen. Wenn er beim Einlauf der Botschaft sagte, diese Krankheit sei nicht zum Tode, sondern um der Verherrlichung Gottes und seines Sohnes willen, so ist es der gröbste Mißverstand, dieß so zu nehmen, als hätte Jesus damals selbst noch keinen tödtlichen Ausgang der Krankheit des Lazarus erwartet; die Meinung ist nur, der zwischeneintretende Tod werde nicht der letzte Erfolg sein, sondern Alles werde sich mittelst der Wiederbelebung des Gestorbenen in Verherrlichung Gottes und seines Logoschristus auflösen. Denn wie nun die zwei Tage herum sind und er sich zur Reise nach Judäa anschickt, sagt er, ohne unterdeß weitere Nachricht erhalten zu haben, also aus seinem höheren, in die Ferne dringenden Wissen heraus, Lazarus sei entschlafen, er gehe aber hin, ihn aufzuwecken.

Dieſe Rede gibt dem Evangeliſten Veranlaſſung, eines ſeiner ſtehenden Mißverſtändniſſe anzubringen. Den Schlaf nehmen die Jünger eigentlich, während ihn Jeſus figürlich vom Tode verſtanden hatte, der ſeinem Machtworte bald, wie ein leichter Schlummer, weichen ſollte: auch hier der Gegenſatz der chriſtlichen Anſchauung des Todes zu der gemeinen, in der ſich alle andern Perſonen außer ihm noch befangen zeigen. Und nun enthüllt Jeſus auch den Zweck ſeines Zögerns: er freue ſich, erklärt er den Jüngern, um ihretwillen, daß er nicht dort geweſen, den Tod des Freundes zu verhindern, weil, was er nun zu vollbringen gedenke, nämlich die Todtenerweckung, ihrem Glauben ganz anders, als eine bloße Krankenheilung, zur Kräftigung dienen werde. Es bedarf kaum eines Winkes, daß eine ſolche Handlungsweiſe, den Freund, den man retten kann, lieber ſterben zu laſſen, um ihn nachher wieder erwecken zu können, einem Phantaſiewesen, wie der johanneiſche Chriſtus, ebenſo angemeſſen iſt, wie ſie an einem wirklichen Menſchen, und wäre es auch der gottbegabteſte und gotteinigſte, unmenſchlich und empörend wäre.

Jeſus hatte aber nicht blos deßwegen und nicht blos ſo lange gezögert, als nothwendig war, damit Lazarus todt wäre, bis er in Bethanien ankäme, ſondern es ſollte ſo viel Zeit verfließen, daß der Todte bei ſeiner Ankunft bereits vier Tage im Grabe lag (V. 17), daß Martha ſagen konnte, er rieche ſchon (V. 39), ſei bereits der Verweſung anheimgefallen. Daß ſich Letzteres hernach bei der Eröffnung der Gruft ſo befunden habe, wird freilich nicht geſagt, aber ebenſo wenig das Gegentheil; drei Tage lang, ſo glaubte man unter den ſpäteren Juden [1]), umſchwebe die Seele noch den geſtorbenen Leib, am vierten aber entweiche ſie und überlaſſe ihn der Verweſung: augenſcheinlich ſollte durch dieſen Zug der jetzt von Jeſu zu Erweckende denen ſo nahe wie möglich gerückt werden, deren künftige Erweckung man am jüngſten Tage von ihm erwartete.

Wie in der Geſchichte von der Jairustochter, als Jeſus in der Nähe des Hauſes angekommen iſt, einer oder etliche heraustreten, die den Vater von dem unterdeß erfolgten Tode des Mädchens in Kenntniß ſetzen und den Lehrer nicht weiter bemüht wiſſen wollen: ſo geht hier, auf die Nachricht, daß Jeſus komme, Martha ihm vor das Dorf hinaus entgegen. Von dem Tode des Bruders ſagt ſie, als wüßte ſie, daß er Jeſu ſchon bekannt war, derſelbe würde nicht eingetreten ſein, wenn Jeſus gegenwärtig geweſen wäre; daß er nun aber eingetreten iſt, hat ihr nicht, wie den Leuten des Jairus, alle Hoffnung benommen; ſelbſt vor den Jüngern in unſerer Erzählung, die mit der Wanderung Jeſu nach Judäa nicht einverſtanden waren, hat ſie die Ahnung voraus, daß mit dem Tode des Bruders noch nicht Alles vorüber ſei, daß auch jetzt noch Jeſus nur den Vater bitten dürfe, um, was er

1) Gfrörer, Das Heiligthum und die Wahrheit, S. 319 fg.

wolle, gewährt zu erhalten. Doch ſo empfänglich auch die Schweſter der Maria, das Mitglied jenes geweihten bethaniſchen Kreiſes, dargeſtellt ſein wollte, immer muß ſie doch Jeſu die Möglichkeit übrig laſſen, auch ihr Verſtehen und Erwarten noch zu überbieten. Daher zeigt ſie ſogleich die Unbeſtimmtheit ihrer Ahnung und die Schwäche ihres Verſtändniſſes darin, daß ſie die Verſicherung Jeſu, ihr Bruder werde auferſtehen, von der Auferſtehung am jüngſten Tage verſteht und inſofern wenig tröſtlich findet. Wie nun aber Jeſus jene Verſicherung auf ihren allgemeinen Grund zurückführt, in der Erklärung, er ſei die Auferſtehung und das Leben, und wer an ihn glaube, werde leben, wenn er auch ſtürbe, ſpricht ſie zuverſichtlich ihren Glauben aus, daß er Chriſtus, der in die Welt kommende Sohn Gottes ſei; einen Glauben, der zwar noch ohne rechtes Verſtehen war, aus dem ſich aber dieſes entwickeln ließ. Der Satz übrigens: „Ich bin die Auferſtehung und das Leben“ u. ſ. f. bildet ebenſo das Thema dieſer johanneiſchen Auferweckungsgeſchichte, wie der Spruch: „das Mägdlein iſt nicht geſtorben, ſondern ſchläft“, das Thema der gemeinſamen ſynoptiſchen, und der Zuſpruch: „weine nicht!“ das der beſondern lucaniſchen gebildet hatte. Von beiden unterſcheidet ſich das johanneiſche Thema eben dadurch, wodurch ſich das johanneiſche Evangelium überhaupt von den ſynoptiſchen unterſcheidet: daß nämlich für's Erſte Chriſtus nicht blos thatſächlich als derjenige auftritt, der den Tod zum bloßen Schlafe macht und die Thränen über die Geſtorbenen trocknet, ſondern daß er ſich in dieſer Eigenſchaft des Gottesſohns im höheren Sinne unſeres Evangeliums ausdrücklich als Gegenſtand des Glaubens, und dieſen Glauben hinwiederum als Bedingung der Theilnahme an dem ewigen Leben hinſtellt; und daß für's Andere unter dem von ihm geſpendeten Leben weder blos die einſtige allgemeine, noch die jetzt ausnahmsweiſe einem Einzelnen zu gewährende leibliche Auferweckung, ſondern zugleich das von ihm ausgehende neue geiſtige Leben verſtanden iſt.

Nachdem ſich Martha zu dieſem Glauben bekannt hat, geht ſie, die die Schweſter zu holen, mit der nun aber eine Schaar tröſtender und leidtragender Juden herauskommt. Dieſe weinenden Juden ſpielen in der Geſchichte des Lazarus dieſelbe Rolle, wie in der von der Jairustochter die Flötenbläſer und die lärmende Trauerverſammlung: ſie bringen den Widerſpruch der altjüdiſchen wie der heidniſchen Anſchauung vom Tode mit der neuen chriſtlichen zur Erſcheinung. Um wie viel höher nun aber der johanneiſche Chriſtus über jenem Standpunkte ſteht, als der ſynoptiſche, wird in ſeinem Benehmen erſichtlich. Dem ſynoptiſchen Chriſtus ſcheint die lärmende Klage der Leute unpaſſend, und darum heißt er ſie hinausgehen; hier bei Johannes iſt von Lärmen nicht die Rede, die Leute weinen nur und Maria weint mit; aber ſtatt ihnen freundlich, wie der Wittwe zu Nain, das Weinen zu wehren, ergrimmt Jeſus im Geiſte über ihr Thun. Daß er dazu menſchlicherweiſe keinen Grund hatte, iſt klar; aber alle Verſuche, dem

Worte, durch welches der Evangelist wiederholt die Gemüthsbewegung Jesu bezeichnet [1]), eine andere Bedeutung als die des Ergrimmens, oder eine andere Beziehung als auf die Thränen der Juden und der Maria zu geben, sind vergeblich. Der Logoschristus ist ergrimmt, daß die Leute, und selbst Maria, über den Tod des Lazarus weinen können, während doch er, das Princip des Lebens, dabeisteht; diese Verblendung der Menschen über das, was sie an ihm haben, erregt seinen Unwillen, wie gleich hernach seinen Schmerz; denn auch die Thränen, worein er im Hingang zum Grabe nun selbst ausbricht, können, wenn die Darstellung in sich zusammenstimmen soll, nicht Thränen des Schmerzens um den Tod des Lazarus sein, den er ja eben im Begriffe ist aufzuwecken, und sind es schon deßwegen nicht, weil die Juden sie dafür halten (V. 36), die im vierten Evangelium Jesum allemal mißverstehen. Sehen wir uns nach etwas Aehnlichem in der evangelischen Geschichte um, so ist der einzige Fall, wo sonst noch von Thränen Jesu die Rede ist, Luc. 19, 41 fg., wo er beim Anblick der Stadt Jerusalem weint, im Gedanken an die schrecklichen Tage, die über sie kommen werden, weil sie die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannt habe. Diese Zeit der Heimsuchung für das jüdische Volk waren die Tage der Wirksamkeit Jesu, die eben jetzt mit dem Wunder der Erweckung des Lazarus ihren Höhepunkt erreichen sollte, ohne doch die Juden zum Glauben und zur Erkenntniß zu bringen. Deßwegen weint Jesus, und deßwegen machen auch die Thränen von Neuem dem Unwillen Platz, als die Juden äußern, ob denn der Mann, der vor Kurzem den Blinden sehend gemacht, nicht auch den Tod des Lazarus hätte verhindern können? worin theils ein Vorwurf gegen ihn, theils abermals der Mangel an jeder Ahnung, daß man hier die Auferstehung und das Leben in Person vor sich habe, lag. [2])

Das Grabmal, vor das wir sofort geführt werden, ist fast wie das nachherige Grabmal Jesu beschrieben; es heißt eine Höhle, wie das Grab Jesu den Synoptikern zufolge in Felsen gehauen, mithin gleichfalls eine künstliche Höhle war, und seinen Verschluß bildet, wie bei dem Grabe Jesu, ein davor gewälzter Stein; auch der Leintücher, worein der Todte gewickelt war, wird ganz ebenso wie später bei Jesu (20, 6 fg.) Erwähnung gethan: die Auferweckung des Lazarus durch Christus sollte nicht blos eine Bürgschaft für die künftige Auferweckung aller Todten durch ihn, sondern auch

1) V. 33: ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι. V. 38: πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ.

2) Der Deutung Hilgenfeld's (Evangelien, S. 296, Anm. 1), daß der Unwille Jesu „sich auf den Schmerz beziehe, welcher hier die menschliche Person aus ihrer Einheit mit dem göttlichen Logos herauszureißen drohe", kann ich deßwegen nicht beitreten, weil sonst überall im vierten Evangelium, insbesondere gleich im folgenden Kapitel (12, 27), die Einheit dieser beiden Seiten als unverrückbar erscheint.

ein Vorspiel seiner demnächst bevorstehenden eigenen Auferstehung sein. Nachdem nun gegen die von dem muthmaßlichen Verwesungsgeruch hergenommene Einrede der Martha der Stein vom Grabe entfernt ist, findet der johanneische Christus, statt wie der synoptische in den beiden früheren Auferweckungsgeschichten einfach sein Machtwort zu sprechen, für gut, erst ein Gebet zu seinem Vater voranzuschicken. Freilich kein Bittgebet, wie Elia bei seiner Todtenerweckung, dergleichen der mit dem Vater einige Sohn nicht nöthig haben konnte, sondern ein Dankgebet für die bereits geschehene Erhörung. Also hat er doch zuerst im Stillen gebeten, aber mit der Gewißheit, erhört zu sein; wie ja Bitte und Erhörung, oder von der andern Seite genommen Befehl und Ausführung, zwischen dem Vater und ihm nicht als eine Reihe einzelner Acte, sondern als ein stetiges, keiner Veränderung unterworfenes Wechselverhältniß zu denken sind. Auch von einer einzelnen Danksagung gegen den Vater kann demnach, streng genommen, so wenig als von einer Bitte die Rede sein, und wenn sich Jesus zu einer solchen doch herbeiläßt, so geschieht es lediglich aus Anbequemung an das umstehende Volk, um dieses auf Gott als denjenigen, der dem Sohne solche Macht verliehen, hinzuweisen (V. 42). Allein wenn eine Anbequemung die gewünschte Wirkung haben soll, so darf der sich Anbequemende nicht sagen, daß es blos Anbequemung ist; und andererseits ein Gebet, das nur aus Anbequemung gesprochen wird, ist eine widerliche Grimasse. Man hat witzig zu sein gemeint, wenn man gegen die Ansicht der Kritik, daß der johanneische Christus nur ein personificirter dogmatischer Begriff sei, bemerkte, ein Begriff gehe auf keine Hochzeit, habe kein Mitleid und dergleichen mehr.[1]) Hier kann man umgekehrt sagen: so wie der johanneische Christus am Grabe des Lazarus gehandelt haben soll, handelt kein wirklicher Mensch, und sei er auch ein Gottmensch, sondern nur ein verkörperter Begriff, und zwar nur ein solcher, der aus zwei widersprechenden Merkmalen zusammengesetzt ist. Der johanneische Christus ist auf der einen Seite das mit Gott einige ewige Schöpferwort: so braucht er den Vater um nichts Einzelnes zu bitten, ihm für nichts Einzelnes zu danken, da ja sein ganzes Thun nur ein successives Ausströmen dessen ist, was vom Vater aus stetig in ihn einströmt. Auf der andern Seite jedoch wandelt er unter Menschen als Mensch, der diese zum Vater führen, sie bei jeder Gelegenheit auf den Vater hinweisen soll, und dieß am wenigsten bei einem Werke unterlassen darf, worin sich, wie in der Auferweckung eines Todten, die Herrlichkeit des Vaters so ganz besonders offenbart. Also spricht er ein lautes Gebet zum Vater, und zwar lieber das Dankgebet, als das durch den Schein der Ungewißheit seiner Erhörung noch leichter zu mißdeutende Bittgebet; aber da er als Mensch zugleich der

1) Luthardt, Das johanneische Evangelium nach seiner Eigenthümlichkeit, I, 96.

fleischgewordene Logos ist, so ist das Beten bei ihm bloße Anbequemung, und da er als der Logos auch erkannt werden will, so sagt er es selbst, daß er das Gebet nicht aus und für sich, sondern lediglich für die Umstehenden gesprochen hat. Als wirkliches Wesen, als Mensch genommen, erscheint der Christus des vierten Evangeliums in diesem Beten aus Anbequemung als ein Schauspieler, und in seinem Geständniß, daß sein Beten nur Anbequemung sei, noch dazu als ein ungeschickter; aber auch als personificirter Begriff genommen, legt er hier ganz besonders die widersprechenden Merkmale dar, die in ihm zu einer undenkbaren Einheit zusammengefaßt sind.

Die starke Stimme, womit Jesus sofort in das Grabmal hineinruft und den Todten herauskommen heißt, bildet deutlich die Stimme des Gottessohnes vor, welche einst alle, die in den Gräbern liegen, hören und darauf hin aus den Gräbern hervorgehen werden (Joh. 5, 28 fg.); sie ist das Commandowort zur Auferstehung, das anderswo auch einem Erzengel als messianischem Herold übertragen und von gewaltigem Trompetenschall begleitet erscheint (1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 16).

Die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus ebenso wie die beiden andern evangelischen Todtenerweckungsgeschichten als ein unhistorisches Gebilde der urchristlichen Phantasie, als eine nur bewußtere und künstlichere Durchführung desselben dogmatischen Thema zu betrachten, dazu haben wir uns bisher dadurch bestimmt gefunden, daß die Erzählung geschichtlich ebenso schwierig zu denken ist, als sich ihre Entstehung aus dogmatischen Vorstellungen und der Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums leicht und vollständig erklärt. Es kommt aber noch ein Umstand hinzu. Daß der vierte Evangelist der beiden andern Todtenerweckungen keine Erwähnung thut, muß man begreiflich finden, und Niemand wird aus seinem Stillschweigen von denselben einen Beweis gegen ihre Geschichtlichkeit hernehmen wollen. Denn setzt auch, sie wären wirklich vorgefallen gewesen, so war Alles, was ihnen Bedeutung gab, in der Lazarusgeschichte so sehr in der höchsten Potenz enthalten, daß in einer Darstellung, die ohnehin auswählend verfahren mußte, jene neben dieser füglich zu entbehren waren. Ganz anders stellt sich die Sache, wenn man nun umgekehrt fragt, warum denn von der um so viel bedeutendern Erweckungsgeschichte des Lazarus die Synoptiker nichts erzählen? warum sie nicht statt der viel weniger wichtigen und beweiskräftigen, die sie geben, vielmehr die Geschichte von Lazarus mitgetheilt haben? Man hat gemeint, das sei um so schlimmer für die Verfasser der drei ersten Evangelien. Es beweise, daß keiner von ihnen, auch Matthäus nicht, ein Apostel oder sonstwie Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen sei. Denn einem solchen freilich könnte die Auferweckung des Lazarus nicht unbekannt gewesen sein, und wenn sie ihm bekannt war, hätte er sie auch erzählen müssen. Sei aber keiner von ihnen ein Augenzeuge, sondern alle nur Sammler von Ueberlieferungen,

so könne die Auferweckung des Lazarus gar wohl wirklich vorgegangen sein, und doch bei ihnen sich nicht finden. Sie könnte sich ja bis zu der Zeit, in der sie schrieben, entweder ganz aus der Ueberlieferung verloren, oder doch einen Theil ihrer Bedeutsamkeit eingebüßt haben. Diese Bedeutsamkeit, meint man [1]), bestand vornehmlich in ihrer pragmatischen Wichtigkeit für die Entwicklung des Schicksals Jesu, sofern sie die Erbitterung seiner Feinde bis zu dem bestimmten Anschlag auf sein Leben steigerte, der diesem sofort ein Ende machte. Was es mit dieser pragmatischen Wichtigkeit der Auferweckung des Lazarus für eine Bewandtniß hat, ist schon oben angedeutet worden. [2]) Um die Hinrichtung Jesu herbeizuführen, bedurfte es so wenig des Anstoßes durch ein Wunder, als bei Sokrates, da der natürlichen Ursachen in dem Widerstreit der Standpunkte und Interessen übergenug vorhanden waren. Ebenso wenig bedarf aber die Auferweckung des Lazarus dieser pragmatischen Bedeutung, um als ein Ereigniß zu erscheinen, das, wenn es wirklich vorgefallen war, in keinem einigermaßen ausführlichen und verständig angelegten Evangelium übergangen werden durfte. Sie war das Wunder aller Wunder, und so ist sie von dem vierten Evangelisten auch sichtbar dargestellt. Man traut seinen Augen nicht, wenn man bei Schleiermacher die Behauptung liest, in Bezug auf die Lehre habe die Geschichte von Lazarus keinen großen Werth. Wie? die Geschichte keinen großen didaktischen Werth, in der sich Jesus, wie in keiner andern, als die Auferstehung und das Leben erweist? und nicht blos thatsächlich erweist, sondern auch ausdrücklich aus der Geschichte die Lehre zieht? Doch Schleiermacher hat noch eine andere Ursache aufgespürt, warum die Kunde von der Auferweckung des Lazarus sich aus der evangelischen Ueberlieferung frühzeitig habe verlieren können. Er macht darauf aufmerksam, wie überhaupt das Verhältniß Jesu zu der Familie, in welcher die Geschichte spielt, bei Matthäus und Marcus ganz fehle, bei Lucas, der von den Schwestern wisse, wenigstens der Bruder und der Wohnort verloren gegangen seien. Dieß möge daher kommen, daß, als die den Berichten der Synoptiker zu Grunde liegenden Nachrichten gesammelt wurden, die Familie Lazarus, vielleicht wegen erlittener Verfolgungen (Joh. 12, 10), nicht mehr in Bethanien anzutreffen war. Als hätte die Kunde von einem so ungeheuern Ereigniß, wenn es wirklich stattgehabt hatte, ob nun die Familie, die es zunächst betraf, ausgewandert, vielleicht auch ausgestorben war oder nicht, sich nicht nothwendig in der Gegend erhalten müssen! Einzig wenn der vierte Evangelist sie erst im zweiten Jahrhundert componirt hat, ist es erklärlich, daß die älteren Evangelisten nichts von derselben wissen.

Doch den Schleiermacher'schen Wink über das verschiedene Verhalten

1) So namentlich Schleiermacher, Einleitung in das Neue Testament, S. 282 fg. Vgl. Lücke, Commentar zum Evangelium Johannis (dritte Auflage), II, 476.

2) S. 251.

der Evangelisten zu der bethanischen Familie dürfen wir nicht verloren gehen lassen, wenn er uns auch zu einem entgegengesetzten Ergebniß als den scharfsinnigen Johannesfreund führen sollte. Von einer Familie zu Bethanien, mit welcher Jesus in besonders innigem Freundschaftsverhältniß gestanden hätte, wissen allerdings die drei ersten Evangelisten nichts. Gesalbt werden lassen ihn die beiden ersten (Matth. 26, 6 fg. Marc. 14, 3 fg.) wenige Tage vor seinem letzten Passahfest in Bethanien, aber im Hause eines Simon, der Aussätzige genannt, und von einer Frau, deren Name nicht angegeben wird. Lucas läßt eine Salbung früher, noch in Galiläa, ohne Angabe des Orts, in dem Hause eines Pharisäers Simon mit Jesu vorgenommen werden, und bezeichnet die auch bei ihm ungenannte Salbende als eine Sünderin (7, 36 fg.). Dagegen läßt er Jesum später auf der Reise von Galiläa nach Jerusalem, aber noch weit von diesem Endziele, in einem ungenannten Dorfe bei einer Frau, Namens Martha, einkehren, die eine Schwester Maria hat, wo sich dann die bekannte Geschichte zuträgt, die in dem bedeutsamen Worte: „Eins ist Noth!“ ihre Blume hat (10, 38 fg.). Daß wir diese Geschichte, wie überhaupt die Namen der beiden Schwestern, zum erstenmal bei Lucas finden, erregt allerdings Bedenken, aber entscheidet noch nicht gegen den historischen Werth der Nachricht. Daß die sich um Vieles mühende mit der scheinbar lässigen Schwester unzufriedene Martha, die lauschend zu Jesu Füßen sitzende Maria, die nach seinem Urtheil das bessere Theil erwählt hat, ganz wie Personificationen des werkeifrigen Judenchristenthums und des glaubensinnigen paulinischen Christenthums dargestellt sind [1]), läßt sich erklären, wenn auch wirklich zwei solche Schwestern gelebt und mit Jesu in Beziehung gestanden hatten.

Also bei Matthäus und Marcus haben wir in Bethanien eine salbende Frau, aber ohne Namen; bei Lucas einerseits eine salbende Sünderin, gleichfalls ohne Namen, aber nicht in Bethanien, andererseits die Schwestern Martha und Maria, gleichfalls nicht in Bethanien und verschieden von der salbenden Frau. Diese Fäden finden sich bei Johannes zusammengezogen (12, 1 fg.). Die salbende Frau ist Maria, und weil die Salbung der Ueberlieferung zufolge in Bethanien vorgefallen war, so ist Maria mit ihrer Schwester in Bethanien wohnhaft. Schon bei Lucas beweist allerdings der Empfang, den Martha Jesu zu Theil werden läßt, freundliche Gesinnungen, und das Verhalten der Maria deutet selbst auf tiefere Empfänglichkeit hin; doch von einem innigen Freundschaftsverhältniß zwischen Jesus und der Familie ist erst bei Johannes die Rede (11, 3. 5. 11. 36). Im Uebrigen erscheinen die Schwestern im vierten Evangelium ganz so, wie es ihrer Schilderung

1) Worauf zuerst Zeller aufmerksam gemacht hat, Theologische Jahrbücher, 1843, S. 86.

im dritten entspricht. Bei dem Mahle, woran sich die Salbung schloß, wartet Martha auf, wie sie sich in der Erzählung des Lucas mit der Aufwartung viele Mühe machte; auch ihr Entgegeneilen, als sie nach ihres Bruders Ableben von der Ankunft Jesu hört, ist ganz nach Art jener Geschäftigkeit; ebenso ist auf Seite der Maria der Fußfall vor Jesu und später das Ausgießen der köstlichen Salbe auf seine Füße im Charakter derjenigen, welche dort bei Lucas zu Jesu Füßen sitzend im Lauschen auf seine Worte alles Andere vergaß. Fragt man nun: was ist wahrscheinlicher, daß sich in Wirklichkeit Alles so verhalten habe, wie Johannes es darstellt, daß also Maria es gewesen, die Jesum salbte, sie und ihre Schwester ihren Wohnsitz in Bethanien bei Jerusalem gehabt, und dieses Haus Jesu bei seiner letzten Festreise ein freundliches Asyl geboten habe, daß aber die Kunde davon in der Ueberlieferung erloschen, der Name Maria's als der salbenden Frau abhanden gekommen, von ihrem und ihrer Schwester Hauswesen in Bethanien, das, wenn auch der Ort zerstört war, in der Christenheit als ein Heiligthum hätte fortleben müssen, schon nach wenigen Jahrzehnten Niemand in der Gegend mehr etwas gewußt habe? oder daß umgekehrt der Sachverhalt der gewesen sei, wie er bei den Synoptikern erscheint, daß in dem Hause eines mit Jesu in keiner engeren Beziehung stehenden Mannes zu Bethanien eine sonst nicht weiter bekannte Frau Jesum salbte, und daß in einem andern Orte, vielleicht in Galiläa, ein Schwesternpaar, Martha und Maria lebte, bei denen Jesus gastliche Aufnahme und Empfänglichkeit für seine Lehren fand, daß aber der vierte Evangelist diese auseinanderliegenden Nachrichten geschickt combinirt, der Hörerin zu Jesu Füßen die Salbung seiner Füße, der geschäftigen Martha die Aufwartung bei jener Gelegenheit übertragen, beide Schwestern zu dem Ende nach Bethanien übergesiedelt und in das enge Freundschaftsverhältniß zu Jesu versetzt habe, das uns in der Geschichte des Lazarus entgegentritt? — wenn wir uns diese Frage stellen, so ist zwar schon nach dem Bisherigen das Erstere unwahrscheinlich genug; doch wollen wir nicht entscheiden, bis wir das Verhältniß der beiden Darstellungen noch vollständiger in's Auge gefaßt haben.

Wir haben nämlich bisher den Bruder der beiden Schwestern, den Lazarus, von dem wir doch ausgegangen sind, außer Acht gelassen. Den müßte also in jenem ersteren Falle die synoptische Ueberlieferung gleichfalls verloren haben; was schon des ganz einzigen Wunders wegen, das sich an seinen Namen knüpft, kaum denkbar ist. Doch sie hat ihn ja nicht verloren, könnte man sagen: bei Lucas findet sich ja auch ein Lazarus. Freilich kein wirklicher, nur ein parabolischer, der arme Lazarus nämlich, der in diesem Leben schwärenbedeckt und Mangel leidend vor der Pforte des reichen Mannes liegt, dann aber nach dem Tode in Abraham's Schoße sitzend, den Neid des in der Hölle gequälten Reichen erregt (16, 19 fg.). Beide Lazarus sind in der That nicht ohne Verwandtschaft. Arm zwar ist, soviel wir sehen, der

johanneiſche nicht, wie der paraboliſche des Lucas; aber krank iſt er auch, und ſchon die Eingangsworte der Erzählungen von beiden haben eine merkwürdige Aehnlichkeit. „Es war aber ein gewiſſer Kranker, Lazarus aus Bethanien", beginnt Johannes; „es war ein gewiſſer Armer mit Namen Lazarus", beginnt Jeſus ſeine Gleichnißrede bei Lucas. Beide Lazarus ferner ſterben und werden begraben; nur der eine freilich kehrt aus dem Grabe wieder in's Leben zurück, aber — der andere hätte wenigſtens wiederkehren ſollen, es wird verlangt, aber nicht gewährt. Und warum wird dem reichen Mann in der Parabel ſeine Bitte von Abraham nicht gewährt, den Lazarus in ſeines Vaters Haus zu ſenden, um ſeine fünf Brüder zu bekehren? Deßwegen nicht, weil Abraham vorausſieht, daß ſie, die auf Moſes und die Propheten nicht achten, auch nicht glauben würden, wenn einer von den Todten auferſtünde. Und wie richtig hier Vater Abraham vorausgeſehen hat! Es ſtand ja wirklich einer von den Todten auf, nämlich Jeſus; aber glaubten darum die Juden? Ja ein Lazarus, ganz wie der reiche Mann es gewünſcht hatte, ſtand aus dem Grabe auf, und die Juden glaubten doch nicht, ſondern faßten jetzt erſt recht den Beſchluß, Jeſum zu tödten.

Wie nun? werden wir annehmen, der hiſtoriſche Lazarus ſei in der Ueberlieferung zum paraboliſchen, die Wundergeſchichte zur Gleichnißrede, der wirklich vorgekommene Fall (die Wiederkehr eines Verſtorbenen) zum bloß geſetzten Falle geworden? Wer von der Art, wie dergleichen Erzählungen ſich um- und weiterbilden, nur irgend eine Vorſtellung hat, wird vielmehr das Umgekehrte wahrſcheinlich finden. Der vierte Evangeliſt hatte aus dem dritten die beiden in einem Dorfe wohnenden Schweſtern, die Jeſum bei ſich beherbergten, in ſeinen Plan aufgenommen, ſofern die eine derſelben ihm geeignet ſchien, ihr die berühmte Salbung, die andere, ihr die Aufwartung bei dem Mahle, während deſſen die Salbung vorfiel, zu übertragen. Mußte er ſie zu dem Ende nach Bethanien verſetzen, wo der Ueberlieferung zufolge die Salbung vorgefallen war, ſo war ihm auch für die Todtenerweckungsgeſchichte, die er geben wollte, kein Ort gelegener, als eben dieſes Bethanien. Sie ſollte als das Wunder aller Wunder die Wunderthätigkeit Jeſu ſchließen; ſie ſollte ferner die Erbitterung der in Jeruſalem herrſchenden Hoheprieſter- und Phariſäerpartei auf's Höchſte ſteigern: ſie mußte alſo in der letzten Zeit und entweder in oder doch nahe bei der Hauptſtadt vorgefallen ſein. Indeß in dieſe ſelbſt ſie zu verlegen, widerſprach dem Pragmatismus des vierten Evangeliums, wornach Jeſus in dieſer letzten Zeit der feindlichen Nachſtellungen wegen Jeruſalem lieber mied, und wenn er dort war, allen Grund hatte, ſich in Acht zu nehmen: alſo beſſer in einem nahen Dorf, und da hatte man von der Salbungsgeſchichte her Bethanien. Und waren die beiden Schweſtern dorthin verſetzt, ſo warteten ſie ja gleichſam auf den Bruder, der ihnen ſofort in Lazarus zugeführt wird. Daß der vierte Evangeliſt ſo zu ſeiner Darſtellung gekommen, daß er zuerſt die Schweſtern aus dem

dritten Evangelium genommen, und ihnen dann erſt den Bruder beigeſellt hat, verräth ſich deutlich in der Art, wie er die drei Geſchwiſter zum erſtenmal einführt (11, 1 fg.). „Es war aber einer krank, Lazarus aus Bethanien, aus dem Dorfe Maria's und Martha's, ihrer Schweſter. Maria aber war diejenige, welche den Herrn ſalbte und ſeine Füße mit ihren Haaren trocknete; deren Bruder Lazarus war krank.“ So bezeichnet man einen Bruder nur,“ wenn die Schweſtern bekannter ſind als er; das waren Maria und Martha durch die Erzählung von Jeſu Einkehr bei ihnen im dritten Evangelium, auf welche auch im vierten der Ausdruck: „aus dem Dorfe der Maria und Martha“, hinweiſt; denn Lucas beginnt dort ſeine Erzählung mit der Angabe, Jeſus ſei auf der Reiſe in ein Dorf gekommen und da habe ihn Martha aufgenommen. Der vierte Evangeliſt ſetzt nun aber überdieß hinzu, dieſe Maria ſei auch die Frau geweſen, die Jeſum geſalbt habe, was er erſt ſpäter erzählt; daß er es hier zum Voraus bemerkt, ſieht ganz ſo aus, als wollte er dieſe Notiz zum erſtenmal in Umlauf ſetzen. Noch augenſcheinlicher verräth er, daß er in ſeinem Lazarus eine neue Figur in die evangeliſche Geſchichte einführt; denn „ein gewiſſer“, ein Bruder berühmterer Schweſtern, war dieſer doch wahrhaftig nicht, wenn an ihm Jeſus das größte ſeiner Wunder vollzogen hatte, während er ſo gut wie ſeine Schweſtern von Jeſu geliebt war.

Alſo die beiden Schweſtern hatte der vierte Evangeliſt nach Bethanien verſetzt, und für ſein Schlußwunder, das eine Todtenerweckung ſein ſollte, war ihm eben dieſes Bethanien der geeignetſte Schauplatz. Den leiblich zu Erweckenden den geiſtig erweckten Schweſtern als Bruder beizugeſellen, lag wenigſtens nicht fern. Zur weiteren Ausgeſtaltung ſeiner Todtenerweckungsgeſchichte nun aber taugten ihm die beiden ſynoptiſchen nicht. Er wollte einen ganz ſicher und gewiß Todten, einen mindeſtens Begrabenen haben, was weder die Jairustochter noch der Jüngling von Nain war. Dagegen kam bei Lucas ein Verſtorbener, freilich nur im Gleichniß, vor, der begraben und gewiß todt war, denn ſeine Seele war ja ſchon in Abraham's Schooß getragen. Auch er ſollte wiederkommen, aber er durfte es nicht, weil es umſonſt geweſen wäre, da er die Brüder des reichen Mannes doch nicht bekehrt haben würde. Aber eben deßwegen war es im Sinne des vierten Evangeliſten der Mühe werth, den Verſtorbenen wirklich wiederkommen zu laſſen, um den unverbeſſerlichen Unglauben des Judenvolks recht zu conſtatiren. Darum war keine Figur der ſynoptiſchen Ueberlieferung zum Helden der Todtenerweckungsgeſchichte, welche der vierte Evangeliſt geben wollte, nach allen Seiten hin geeigneter, als der Lazarus der Gleichnißrede bei Lucas. Da wir hienach ebenſo deutlich ſehen, wo der vierte Evangeliſt ſeinen Lazarus ſammt Umgebung herbringt, als es uns unbegreiflich bleibt, wo die übrigen Evangeliſten ihn, wenn er wirklich exiſtirt hatte und von Jeſu auferweckt

worden war, hingebracht haben sollten, so können wir, scheint es, die Untersuchung über diesen Punkt als abgeschlossen betrachten.[1])

Dennoch wollen wir es uns nicht verdrießen lassen, uns nach der Art und Weise umzusehen, wie Andere sich mit der Geschichte von Lazarus zurechtzusetzen suchen. Maßgebend ist auch hier für die neuere Theologenschaft die Haltung Schleiermacher's gewesen.[2]) Die beiden Todten, von deren Erweckung durch Jesus uns die Synoptiker erzählen, hatte Schleiermacher ohne weiteres als Scheintodte gefaßt. Bei der einen Erzählung nimmt er mit höchst elender Exegese Jesum bei seinem Worte, das Mädchen sei nicht todt, sondern schlafe nur; auch der Jüngling von Nain, bemerkt er, könne bei der jüdischen Sitte des schnellen Begrabens gar wohl nur scheintodt gewesen sein. Aber Lazarus lag schon den vierten Tag im Grabe. Da konnte freilich die Verwesung bereits ihren Anfang genommen haben. Aber sie mußte es nicht, meint Schleiermacher; die Aeußerung der Martha sei lediglich ihre Vermuthung. Jedenfalls schreibe Jesus dieses Wunder nicht sich als eigene That zu, wie man es freilich auch nicht denken könne, ohne durch einen solchen schöpferischen Act seine menschliche Lebenseinheit zu zerreißen; sondern er erbitte es von Gott und verdanke es diesem als dessen unmittelbare That. Was heißt nun das in ehrlichem Deutsch? Auch Lazarus ist, obwohl der Fall bei der längeren Zeit, die er schon in der Gruft gelegen hatte, ein minder gewöhnlicher war, blos scheintodt gewesen, und daß gerade Jesus die Veranlassung seiner Wiederbelebung wurde, war ein Zufall, in welchem die höhere Fügung nicht zu verkennen ist. Jetzt begreifen wir erst, wie Schleiermacher sagen konnte, die Geschichte von Lazarus habe keinen großen didaktischen Werth. So wie er sie faßt, hat sie vielmehr gar keinen.

Auf das Nähere, wie der johanneischen Erzählung zufolge Jesus sich bei der Sache benahm, hat sich Schleiermacher klüglich nicht eingelassen. Und doch muß man nothwendig fragen: wenn es nur der Zufall war, nur die unwahrscheinliche Möglichkeit, daß der schon vier Tage begrabene Lazarus vielleicht blos scheintodt sein könnte, worauf Jesus rechnete, wie konnte er

---

1) Die meiste Förderung verdankt diese Untersuchung Zeller, der zuerst den johanneischen Lazarus aus dem parabolischen in dieser Art abgeleitet hat (Studien zur neutestamentlichen Theologie, in den theologischen Jahrbüchern, 1843, S. 89. Vgl. auch Baur, Kritische Untersuchungen, S. 248 fg.). Daß beide nur Einer seien, diese Vermuthung hatte ich schon 1833 in einer Anzeige der Schriften über das Leben Jesu von Paulus und Hase aufgestellt, die ich der Societät für wissenschaftliche Kritik in Berlin auf ihre Bestellung einschickte, aber von dieser, weil sie die frons turgida, cornibus darin bemerkte, zurückgesandt erhielt. Da ich jedoch den Springpunkt des Verhältnisses, die Verwandlung der hypothetischen Wiederkunft eines Todten in eine wirkliche, nicht getroffen hatte, so blieb die Vermuthung, als zu gewagt, aus meinem Leben Jesu weg.

2) Das Folgende nach seinen Vorlesungen über das Leben Jesu.

schon in der Entfernung, wie noch am Grabe selbst Reden führen, die als leeres Geflunker erscheinen, wenn nicht die Gewißheit, seinen Freund den Seinigen lebendig wiedergeben zu können, dahinterstand? Man müsse, sagt Schweizer [1]), die ganze pragmatische und psychische Lage Jesu in Betracht ziehen. Er war in jenem Zeitpunkt, nachdem er vor den Verfolgungen der Machthaber in Jerusalem nach Peräa gewichen war, in gedrücktere Lage als jemals vorher. Dabei war sein messianisches Bewußtsein ungeschwächt. Was mußte da das Ergebniß sein?[2]) Die zuversichtlichste Hoffnung, antwortet Schweizer, daß ihn Gott in solcher Lage nicht im Stiche lassen werde. „Demjenigen, erläutert Hase (denn es wascht hier immer eine Hand die andere), vor dem Jairus' Tochter (aus ihrem Scheintode) erwacht war, mochte der Wunsch zur Ahnung, oder in seiner Bedrängniß zum kühnen Vertrauen werden, daß hier, wo seine individuelle Neigung mit der Verherrlichung des Gottesreichs zusammenfiel, Gott sein Gebet um das Leben dessen, den er liebte, erhören werde.“[3]) Entspricht alsdann, fährt wieder Schweizer fort, solcher Zuversicht ein äußeres Ereigniß, das an sich kein eigentliches Wunder ist, so entsteht dennoch ein Wunder, nämlich das des gerechtfertigten Gottvertrauens. So ist hier das Wunder nicht die Wiederkehr des nur zurückgetretenen Lebens an sich, sondern das Zusammentreffen derselben mit Jesu Zuversicht und der Eröffnung des Felsengrabes auf seinen Befehl. Warum soll denn, schließt der ästhetisch gebildete Theologe, im Leben Jesu nicht wenigstens einigemale ein auffallender Erfolg seiner kühnen Zuversicht entsprochen haben, wenn doch etwas jenem Dichterworte zu Grunde liegt: „Es gibt im Menschenleben Augenblicke“ u. s. w.? Das ist die rechte Höhe, wenn die Theologie sich mit modernen Dichterfedern putzt, die sie dann sicher allemal unrecht anbringt. So bedenkt sie hier nicht, wie übel dem Helden, der jene Worte spricht, die falsche Anwendung der darin enthaltenen Wahrheit bekommt. Der Erste, der ihm am andern Morgen mit einem Liebeszeichen entgegen komme, hatte er willkürlich bei sich festgesetzt, müsse sein treuester Freund sein: und gerade der wurde sein Verräther. Der Freund, den er gestorben fand, müsse, so wahr Gott ihn nicht im Stiche lassen könne, nicht wirklich todt sein, sondern auf seinen Ruf in's Leben zurückkehren, das hätte sich Jesus hier in den Kopf gesetzt, und einem so rasenden Einfall hätte der Erfolg entsprochen. Eine solche Erklärung, bemerkt

1) Das Evangelium Johannes nach seinem innern Werthe u. s. w., S. 156 fg.

2) „Das sind Potenzen“, setzt Schweizer mit deutlicher Beziehung auf den gegenwärtigen Verfasser hinzu, „welche ein Leben Jesu auffinden und als Schlüssel zum Verständniß einzelner Thaten benutzen muß, ehe es den Namen eines Leben Jesu verdienen will.“ Sehr wohl, erwiedert der Verfasser; wenn erst die angeblichen Thaten kritisch festgestellt sind. Vorher, der bloßen Legende gegenüber, ist der psychologische Pragmatismus übel angebracht.

3) Leben Jesu, §. 94.

Ebrard mit vollem Rechte, wornach der Herr auf die vermeſſenſte Weiſe Gott verſucht haben würde, enthalte zehnmal mehr Unbegreiflichkeiten, als zwanzig Kritiker in dem evangeliſchen Bericht zu finden vermögen.[1]) Dieß iſt nur zu wenig geſagt; es hätte vielmehr geſagt werden müſſen, ſie ſchände Jeſum ſo ſehr, wie nur jemals Naturaliſten und Spötter ihn geſchändet haben.

Weſentlich beſſer wird die Sache auch dadurch nicht, wenn man mit Renan aus der Auferweckung des Lazarus ſtatt eines tollen Wagſtücks Jeſu eine Intrigue der bethaniſchen Familie macht. Außer ſich über die ſchlechte Aufnahme, die ihr angebeteter Freund in Jeruſalem fand, haben ſeine bethaniſchen Verehrer nach etwas geſucht, das ſeiner Sache in der ungläubigen Hauptſtadt neuen Schwung geben könnte. Das mußte ein Wunder, womöglich die Auferweckung eines Todten, am liebſten eines in Jeruſalem bekannten Mannes ſein. Nun erkrankt während Jeſu Abweſenheit in Peräa Lazarus. Die Schweſtern, beängſtigt, ſchicken nach dem abweſenden Freunde. Aber ehe dieſer ſich einſtellt, hat es ſich mit dem Bruder gebeſſert, und jetzt kommt ihnen ein köſtlicher Einfall. Lazarus, noch bleich von der überſtandenen Krankheit, läßt ſich wie ein Todter in Binden wickeln und in die Familiengruft einſchließen. Wie Jeſus ankommt, geht ihm Martha entgegen und führt ihn vor die Gruft. Er wünſcht den verſtorbenen Freund noch einmal zu ſehen, aber nach Entfernung des Steins tritt dieſer ihm mit ſeinen Binden und Tüchern lebend entgegen. Alle Anweſenden ſehen darin ein Wunder; — und Jeſus? Ließ er ſich durch ein ſo grobes Blendwerk täuſchen? Oder, noch ſchlimmer, ging er ſelbſt auf die Täuſchung ein? Er konnte, antwortet Renan, ſo wenig als der heilige Bernhard, als Franz von Aſſiſi, die Wunderſucht ſeiner Anhänger im Zügel halten. Er ließ ſich die Wunder, die man von ihm haben wollte, mehr aufdrängen, als er ſie that. Im Kampfe mit der Welt hatte ſein Sinn, nicht durch ſeine, ſondern durch der Menſchen Schuld, etwas von ſeiner urſprünglichen Lauterkeit verloren. Verzweifelt, auf's Aeußerſte gebracht, gehörte er ſich ſelbſt nicht mehr an. Uebrigens befreite ihn nach wenigen Tagen der Tod von dem traurigen Zwang einer Rolle, die täglich größere Anſprüche machte, täglich ſchwerer zu behaupten war![2])

In der That bleibt, der Geſchichte von Lazarus gegenüber, ſobald man ſie nicht mehr als Wunder im ächten Sinne faßt, nichts übrig, als entweder, wie die zuletzt genannten Erklärer, die Ehre Jeſu der Wahrheit des Berichts oder die Wahrheit des Berichts der Ehre Jeſu und der geſunden Vernunft aufzuopfern. Wir müſſen Ewald loben, daß er, freilich mit allerhand Winkelzügen in ſeiner Art, doch das Letztere vorgezogen hat. Es iſt bei Weitem nicht die ganze johanneiſche Erzählung mit ihren einzelnen Um-

1) Wiſſenſchaftliche Kritik, S. 463.
2) Renan, Vie de Jésus, 359 fg.

ständen, sondern nur das Allgemeinste daraus, was er als historisch festhält.[1] „Daß Lazarus von Christus einst wirklich aus dem Grabe (wohlgemerkt, Ewald sagt nicht: vom Tode) erweckt wurde, können wir nicht bezweifeln; aber ebenso grundlos und verkehrt wäre es, wenn wir verkennen wollten, welcher Geist des höheren Lebens dem Apostel hier die Brust hebt und die Erzählung auf's Wunderbarste belebt. Das Andenken an eine einst wirklich erlebte Todtenerweckung wurde ihm das Zeichen und Merkmal der am Ende der Dinge bevorstehenden großen allgemeinen Todtenerweckung und Einführung in ein neues Leben, welcher die ganze apostolische Zeit entgegenjauchzte; alle einzelnen Umstände dabei, deren er sich noch erinnern konnte, waren ihm Glieder dieser erhebendsten Wahrheit geworden, und nur von der Glut unendlicher Hoffnung ergriffen, wandte er seine Augen nun rückwärts in jenes einst Erlebte und Selbstgeschaute, um mit derselben feurigsten Lebendigkeit Alles niederzuschreiben, was ihm von diesem Sinnbilde himmlischer Gewißheit noch erinnerlich war." Also der Apostel Johannes schrieb nieder, was ihm in seinem Alter von der Wiederbelebung des Lazarus noch erinnerlich war; aber er schrieb es nieder mit all der Glut der Empfindung und Phantasie, welche die Hoffnung auf die bevorstehende allgemeine Todtenerweckung durch Christus in ihm erregte, seine Darstellung des Vergangenen war durch den Widerschein des Künftigen, wie Ewald sich auch ausdrückt, „verklärt". Dieß kann man nun, und soll es wohl auch, zunächst so verstehen, daß durch diesen Ausblick auf das Zukünftige nur die Form der johanneischen Erzählung afficirt, die Darstellung lebendiger und pathetischer geworden sei, dabei aber der Inhalt doch nur aus wirklichen Erinnerungen bestehe. Allein dann müßte von der Erzählung weit mehr als historisch festgehalten werden, als was Ewald angibt: daß Lazarus von Christus wirklich „aus dem Grabe" erweckt worden, oder, wie er es ein andermal ausdrückt, daß Christus „den Verlorenen gerettet habe".[2] Denn dieser letztere Ausdruck, so zweideutig und so vorsichtig gewählt er auch ist, verräth uns nun vollends, wie Ewald's Ansicht von dieser vermeintlichen Wundergeschichte einfach darauf hinausläuft, daß Lazarus „verloren" gewesen wäre, wenn ihn nicht Jesus durch den, wir wissen nicht warum, gegebenen Befehl, seine Gruft zu öffnen, „gerettet", d. h. ihm möglich gemacht hätte, aus seiner todähnlichen Betäubung zu erwachen und in's Leben zurückzukehren. Alles was in dem Benehmen und den Reden Jesu über diese natürliche und wahrscheinlich auch blos zufällige Thatsache hinausgeht, was den Vorgang in das Licht eines von Jesu bewirkten, für seine Würde als des Gottessohns wie kein anderes beweiskräftigen Wunders stellt, wäre Zuthat des Evangelisten aus seiner begeisterten Erwartung heraus. Welch ein Evangelist, dem sich,

1) Die johanneischen Schriften, I, 314 fg.
2) Geschichte Christus', 358.

und wäre es auch während des längsten Lebens, eine Geschichte so durchaus in etwas Anderes umwandeln konnte! Was hätte sein Zeugniß dann eigentlich noch für einen Werth? Wenn sich zu seinem Christus der wirkliche so verhielt, wie sich nach Ewald die historische Grundlage der Erweckungsgeschichte des Lazarus zu dem verhalten haben soll, was Johannes daraus gemacht hat, was bleibt uns noch von dem johanneischen Christus? Nein! lassen wir den elenden Rest eines vermeintlich natürlichen Ereignisses, das keiner Rede mehr werth ist, das aber, wenn nur es und nichts weiter die geschichtliche Grundlage der evangelischen Erzählung gewesen sein soll, entweder Jesum zum Rasenden, oder den Evangelisten zum Faselhans macht, lassen wir dieses eigenschaftslose „Ding an sich" vollends schwinden, und bekennen offen, daß wir es hier mit einem lediglich idealen Gebilde, einer freien Dichtung des Evangelisten zu thun haben, aus der wir von dem wirklichen Jesus gar nichts, sondern nur das erfahren, wie sich die schon in den judenchristlichen, hierauf in den paulinischen Kreisen vielfach alterirte Vorstellung von dem Höheren in Christo nun vollends in dem Geiste eines alexandrinisch gebildeten Christen reflectirte.

78.

Seeanekdoten.

Da der Wohnort Jesu am galiläischen See lag, und seine Wirksamkeit sich die meiste Zeit um dessen Ufer bewegte, so war es natürlich, daß auch einem Theil der Wundergeschichten, die man sich bald von ihm erzählte, eine Beziehung auf diesen See gegeben wurde. Von diesen Seeanekdoten können wir die eine Hälfte näher als Fischer-, die andere als Schifferlegenden bezeichnen, sofern sich die einen auf den Fischfang als das Gewerb eines Theils der Jünger, die andern auf das Wasserelement im Verhältniß zu dem es befahrenden Menschen beziehen. Von den Anekdoten der ersteren Klasse haben wir die von dem wunderbaren Fischzug Petri bei Lucas, weil sie mit seiner Berufung zum Menschenfischer zusammenhängt, schon oben besprochen, und mit ihr der innern Verwandtschaft wegen, unerachtet der so viel späteren Stellung, den Fischzug im Anhang des johanneischen Evangeliums zusammengenommen; übrig ist noch die Geschichte von dem Stater, den nach Jesu Anweisung Petrus im Maule eines Fisches gefunden haben soll (Matth. 17, 24—27).

An dieser dem Matthäus eigenthümlichen Wundergeschichte scheinen alle Erklärungen zu Schanden zu werden. Die wundergläubige weiß die Fragen nicht zu beantworten, wozu ein so seltsames Wunder, wie die Heranführung eines Fisches der ein Geldstück im Maule hat an die Angel des Petrus, nöthig, ja wozu es eigentlich nur gut gewesen, und wie ohne ein zweites

Wunder der Fisch im Stande gewesen sein soll, während er, nur nach der Angel zu schnappen, das Maul aufsperrte, doch die Münze darin zu behalten. Die natürliche Erklärung, die den Stater nicht unmittelbar im Maule des Fisches gefunden, sondern mittelbar durch den Verkauf desselben erworben werden läßt, verstößt allzu hart gegen den Text, der das Finden der Münze unmittelbar an das Oeffnen des Fischmaules knüpft. Da der Evangelist nur die von Jesu gegebene Anweisung, nicht aber das berichtet, daß Petrus derselben nachgekommen sei und wirklich im Maule des Fisches ein Geldstück gefunden habe, so hat man das Wort Jesu neuerlich blos bildlich und sprüchwörtlich nehmen wollen, wie wenn wir von der Morgenröthe sagen, sie habe Gold im Munde; allein die Ausführung eines Geheißes und das Eintreffen einer Vorhersagung Jesu verstehen sich in einem Evangelium von selbst. Doch auch die mythische Auffassung scheint mit einer Wundergeschichte nicht recht zu Stande zu kommen, die sich ihr weder als Erfüllung einer messianischen Erwartung, noch als Verkörperung einer urchristlichen Vorstellung, sondern als willkürliches Gebilde einer ungebundenen Phantasie darstellt.

Sehen wir indeß genauer zu, so ist die in Rede stehende Erzählung nur an ihrem Schlusse Wundergeschichte, während sie am Anfang und in der Mitte ganz wie eine jener Disputationen aussieht, deren die drei ersten Evangelien uns verschiedene berichten, unter denen sie insbesondere mit der vom Zinsgroschen (Matth. 22, 15—22. Marc. 12, 13—17. Luc. 20, 20—26) unverkennbare Verwandtschaft hat. Beidemale betrifft die Streitfrage eine Abgabe: dort die Steuer an die Römer, und es wird gefragt, ob es recht sei, daß die Juden sie bezahlen; hier die für den jüdischen Tempel, und es handelt sich darum, ob Jesus und seine Jünger sie zu entrichten schuldig seien. Dort entscheidet Jesus die Frage bejahend, nachdem er die Steuermünze, einen Denar, herbeischaffen geheißen; hier schafft er, nachdem er die Frage verneinend entschieden, zum Behuf einer versöhnlichen Praxis die Steuermünze, einen Stater, selbst wunderbar herbei.

Da der Meinungsstreit, ob das Volk Gottes sich nicht gegen diesen verfehle, wenn es außer ihm in den Römern noch einen andern Oberherrn anerkenne, seit den Tagen des Gauloniten Judas unter den Juden fortgährte, so ist es gar wohl denkbar, daß eine dahin gehende Frage auch Jesu einmal vorgelegt worden ist. Daß dagegen die Frage nach seiner und der Seinigen Verpflichtung zur jüdischen Tempelsteuer schon zu seinen Lebzeiten in Anregung gekommen, hat weniger Wahrscheinlichkeit. Erst geraume Zeit nach seinem Tode, als die christliche Religionsgemeinschaft sich immer mehr von der jüdischen ablöste, konnte die Frage entstehen, ob auch die Christen noch zu einer Abgabe an den jüdischen Tempel verpflichtet seien. Und da war auf christlichem Standpunkte die correcteste Antwort die, daß an sich zwar der Messias, als über dem Tempel stehend (Matth. 12, 6),

und mit ihm seine Anhänger als das königliche Priestergeschlecht (1 Petr. 2, 9), zu jener Steuer nicht verpflichtet sein können, daß sie jedoch um des lieben Friedens willen sich derselben nicht entziehen wollen; eine Entscheidung, die, wie so manches andere Ergebniß späterer Entwicklungen, Jesu selbst, und vielleicht geradezu mit Nachbildung der Geschichte vom Zinsgroschen, in den Mund gelegt wurde.

Nun aber das Wunder? — Jesus durfte sich durch jene Einräumung, durch jene Bequemung zu einer Steuer, die zu entrichten dem Messias eigentlich nicht gebührte, nichts vergeben. Indem er sich unterwarf, mußte er sich zugleich erhaben zeigen, er mußte das Zeichen seiner Unterwerfung selbst in einer Weise herbeischaffen, die ihn weit über alle diese Verhältnisse hinausstellte. So war ein Wunder hier mehr als irgendwo gefordert.

Aber warum gerade dieses Wunder? Wie sonst öfters, so war auch hier als Sprecher der Jünger Petrus aufgestellt. An ihn wenden sich die Steuereinnehmer mit der Anfrage, ob sein Meister die Tempelabgabe entrichte? mit ihm nimmt Jesus, wie er gleich darauf in's Haus tritt, die Katechese vor, welche zu der Entscheidung führt, daß streng genommen sie, als Gotteskinder, zu keiner Steuer für das Gotteshaus verpflichtet seien; an ihn knüpft sich also am schicklichsten auch das Wunder, das die Entrichtung dieser Steuer von Seiten Jesu und der Seinigen in das rechte Licht stellen sollte. Petrus aber war in der urchristlichen Ueberlieferung der Fischer. Er vor Allen war von Jesu von dem Netze hinweg zum Menschenfischfang berufen, ihm als Vorzeichen seines apostolischen Wirkens der reiche Fischzug beschceert worden. Einen solchen konnte Jesus ihm jetzt wieder gewähren, der, zu Gelde gemacht, den Betrag der Tempelsteuer aufgebracht hätte. Doch dieß war ein unnöthiger Umweg. Bei jenem frühern wunderbaren Fischzuge war es ein Anderes gewesen; da hatte es sich nicht um einen Geldbetrag, sondern um ein Sinnbild der apostolischen Thätigkeit gehandelt. Daher waren dort gewöhnliche Fische, nur in großer Anzahl, gefangen worden. Hier dagegen handelte es sich um die Tempelsteuer für zwei Männer, welche vier Drachmen, oder einen Stater, betrug. Da diese einmal wunderbar herbeigeschafft werden sollte, warum nicht gleich baar? und da sie durch den Fischerapostel herbeigeschafft werden sollte, warum nicht so, daß ihm ein Fisch den Stater brachte? Weil es sonach diesmal nur um Einen Fisch zu thun ist, muß Petrus nicht das Netz, sondern die Angel auswerfen, und weil er dem erangelten Fisch, um ihn von der Angel zu nehmen, das Maul aufmachen muß, muß der Fisch den Stater im Maule tragen. Aber hier macht der Erzähler, indem er es dem Petrus leicht machen will, dem Fisch seine Aufgabe allzu schwer. Daß Fische verschluckte Kostbarkeiten im Magen haben, ist seit Polykrates' Zeiten öfters vorgekommen; daß aber ein Fisch, und zwar ein geangelter, neben der Angel auch noch ein Geldstück im Maule gehabt hätte, ist ohne Beispiel in der Weltgeschichte.

Mit dergleichen Schwierigkeiten hat es unser erster Evangelist (wir dürfen uns nur an die zwei Esel erinnern, auf die er Jesum beim Einzug in Jerusalem setzt) nicht schwer genommen. Und dennoch würde man sehr Unrecht thun, wenn man dieses allerdings märchenhafte Wunder, das unter sämmtlichen Evangelisten nur er erzählt, benutzen wollte, um ihn als den spätesten, wenigstens unter den Synoptikern, darzustellen. Im Gegentheil, daß Lucas und Marcus es weggelassen haben, kennzeichnet sie als die späteren. Die Frage nach der Verpflichtung der Christen zur Tempelabgabe konnte nur so lange von Interesse sein, als der Tempel stand.[1] Es gehört mithin diese Geschichte nicht einmal zu den jüngsten Bestandtheilen des Matthäus-Evangeliums. Als dieses zu dem Ganzen zusammengearbeitet wurde, das jetzt vor uns liegt, war freilich der Tempel bereits zerstört, doch die alten Verhältnisse, zumal in Palästina selbst, noch in frischem Andenken. Als später Lucas und Marcus im Auslande schrieben, schien ihnen das Thema der Erzählung des Matthäus nicht mehr von Belang, und vielleicht auch die Lösung desselben zu judenfreundlich, als daß sie dieselbe in ihre evangelischen Darstellungen hätten aufnehmen mögen.[2]

Wie die Fischeranekdoten darauf hinauslaufen, daß Jesus seinen Jüngern reichen und werthvollen Fang gewährt, so die Schifferanekdoten darauf, daß er sie aus Noth und Verlegenheit reißt, worein Wind und Wellen sie gebracht haben, und dieß zwar das einemal so, daß er selbst im Schiff anwesend ist, das andermal so, daß er vom Ufer her über den See wandelnd zu ihnen kommt.

Die erstere Geschichte (Matth. 8, 23—27. Marc. 4, 36—40. Luc. 8, 22—25) lautet von vornherein so, wie sie sich gar wohl könnte ereignet haben. Jesus kann, nach einem arbeitsvollen Tage mit den Jüngern von Kapernaum abgefahren, im Schiff eingeschlafen, es kann, während er schlief, ein Sturm ausgebrochen sein, der die Jünger beängstigte, sie können ihn geweckt und Hülfe von ihm begehrt, und er kann ihre Zaghaftigkeit gescholten — aber er kann nicht, wie die Evangelisten berichten, auch die Winde und das Meer gescholten haben, wenn er nicht entweder unbedingter Macht über die Natur sich bewußt, oder ein elender Prahler und Schwindler war; wovon für uns das Eine von vornherein undenkbar, das Andere durch Alles,

1) Vgl. Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 31. Anm. Hilgenfeld, Evangelien, S. 91.

2) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, S. 265, bezieht die Geschichte auf den Kopfzoll, den seit der Zerstörung Jerusalems die Juden, mithin auch die Judenchristen, an den Römer zu entrichten hatten, wobei nun die Frage entstanden sei, ob auch die Heidenchristen ihn zu bezahlen haben? Allein in diesem Falle müßte in der Erzählung, wie in der vom Einsegroschen, von einer Kaisersteuer die Rede sein; als Vorbild des spätern Kopfzolls an den römischen Fiskus die jüdische Tempelsteuer zu wählen, wäre gar zu ungeschickt gewesen.

was wir glaubhaft von Jesu wissen, ausgeschlossen ist. Von Jehova sagt ein Psalm (106, 9, mit demselben Ausdruck in der griechischen Uebersetzung), er habe das Schilfmeer „gescholten", daß es zurückwich und das Volk trockenen Fußes durch seine Fluten gehen ließ: da können wir uns allenfalls denken, wie auch Gottes Stellvertreter, dem Messias, die Gewalt beigelegt werden mochte, dem Toben des Meeres Schranken zu setzen.

Doch ganz verstehen können wir diese Erzählung nur, wenn wir außer Jesu auch das Schiff und die Jünger in Betrachtung ziehen. In dem mit den Wellen kämpfenden Schifflein sowohl in dieser als in der andern Geschichte haben schon die Kirchenväter ein Sinnbild der christlichen Kirche, in dem Sturm und den Wellen ein Bild der Anfechtungen gesehen, denen die Kirche in der Welt unterworfen ist. Daß aber diese Symbolik nicht etwa erst aus unserer Geschichte in den christlichen Vorstellungskreis gekommen, sondern schon vorher unter den Juden vorhanden gewesen ist, hat ein ausgezeichneter Kenner des Judenthums mit dankenswerthem Bemühen nachgewiesen. Hengstenberg [1]) hat darauf aufmerksam gemacht, wie im 107. Psalm die Zurückführung des Volks Israel aus dem Exil unter dem Bilde von Seefahrern dargestellt ist, die aus Sturm und Wellen von Jehova glücklich an's Land gebracht werden. „Er sprach, heißt es (V. 25. 28—30), und erregte einen Sturmwind, der thürmte die Wellen des Meeres; da schrieen sie zum Herrn in ihrer Drangsal, und aus ihrer Beklemmung rettete er sie. Er hemmte den Sturm zu leisem Wehen, und es schwiegen die Wellen; und sie freuten sich, daß sie sich legten, und er führte sie zum erwünschten Ufer." Nun meint freilich Hengstenberg, mit Rücksicht auf diesen Psalm und seine Symbolik habe Jesus die wunderbare Stillung des Sturms wirklich vorgenommen, um dadurch eine thatsächliche Weissagung des Schutzes zu geben, dessen sich seine Kirche in allen Nöthen und Fährlichkeiten bis zum Ende der Tage von ihm zu getrösten haben solle; ja ganz allgemein sagt Hengstenberg, die symbolischen Handlungen des Herrn im Neuen Testament ruhen gewöhnlich auf Bildern des Alten Testaments. Sofern unter diesen sogenannten symbolischen Handlungen, wie hier, auch Wunder verstanden werden, befinden wir uns mit dem Hengstenbergischen Satz in vollkommener Einstimmung, wenn wir ihn auch etwas anders nehmen. Hengstenberg's Meinung ist, dergleichen sei erst einem alttestamentlichen Schriftsteller als Bild eingegeben, dann von Jesu als wirkliche Handlung vorgenommen worden: die unsrige hingegen geht dahin, dergleichen Bilder haben sich in der spätren Sage zu Handlungen verdichtet, die aber niemals wirklich so vorgegangen seien.

Aus den paulinischen Briefen wissen wir, daß die ersten Christen in

1) Im Vorwort zum Jahrgang 1861 der Evangelischen Kirchenzeitung, S. 4 fg. Vgl. seinen Commentar zum Evangelium Johannis, I, 352 fg.

ihren Versammlungen sich unter Anderem auch mit Psalmen und frommen Gesängen zu erbauen pflegten (1 Kor. 14, 26. Eph. 5, 19. Kol. 3, 16). In der Apostelgeschichte (4, 24—30) ist uns ein solcher Erguß aufbehalten, der zwar übrigens frei componirt, doch nur Anwendung einer darin angeführten Psalmstelle (Ps. 2, 1 fg.) ist. So sind ohne Zweifel auch ganze Psalmen gesungen und auf christliche Verhältnisse angewendet worden; und hiezu eignete sich nicht leicht einer besser, als eben der von Hengstenberg nachgewiesene 107te. Nach Vers 2 sollte er gesprochen werden von den Erlösten, die der Herr erlöst hat aus der Hand des Feindes, und die er aus allen Landen, vom Morgen und Abend, vom Norden und vom Meere her, gesammelt hat: darin mußten sich ja die Christen erkennen, die von Morgen und Abend, von Mitternacht und von Mittag zum Reiche Gottes berufen (Matth. 8, 11. Luc. 13, 29), durch Christum aus der Hand der Feinde — darunter verstand man aber jetzt den Teufel und seine Gesellen — erlöst waren (Luc. 1, 74). War nun weiterhin in dem Psalm von Seestürmen die Rede, woraus die Gesammelten errettet worden, so wurden diese Stürme jetzt nicht mehr auf die Unfälle des alten Volks Gottes, sondern auf die Verfolgungen bezogen, welche die neue Messiasgemeinde schon frühzeitig zu erdulden hatte, und der Herr, zu dem sie riefen, und der den Stürmen und Wellen Ruhe gebot, war nicht mehr Jehova, sondern Christus. Damit war man aber bereits auf einen Punkt gelangt, wo das Bild fast nothwendig zur Geschichte, und zwar zur Wundergeschichte, werden mußte. Jesus hatte einmal als wirklicher Mensch auf Erden gelebt: so wurde auch die Stillung des Sturms als seine wirkliche Handlung angeschaut, und diejenigen, die er daraus gerettet, mußten die Apostel, die während seines Erdenwallens ihn umgebende Urgemeinde, gewesen sein. Daß er in der That einmal mit seinen Jüngern auf dem galiläischen See einen Sturm durchgemacht, während desselben erst geschlafen, dann, als er geweckt war, hohe Fassung bewiesen, bleibt daneben, wie schon Anfangs bemerkt, immer möglich; aber die Wundergeschichte würde aus der Psalmstelle und der urchristlichen Symbolik heraus von ihm erzählt worden sein, ob ein Ereigniß seines wirklichen Lebens diesen Anknüpfungspunkt bot oder nicht, und so fehlt uns, während wir das Wunder in der evangelischen Erzählung entschieden als Dichtung erklären müssen, für den natürlichen Rest derselben mindestens jede Bürgschaft, daß er historisch sei.

So werth diese Geschichte ihrer tröstlichen symbolischen Bedeutung wegen der ältesten Christenheit sein mußte, so hatte sie doch einen Mangel. Die Noth überfällt die Jünger, während Jesus bei ihnen im Schiffe ist. Kann denn nun aber die Kirche in Gegenwart ihres Herrn von irgend einer Noth angefochten werden? Freilich er schlief; aber der Hüter Israel's schlummert und schläft ja nicht (Ps. 121, 4). Alle Noth betrifft die Kirche nur, weil und während Christus fern ist; wohl ist er bei ihr alle Tage bis

an der Welt Ende (Matth. 28, 20), aber nur geistig; seine leibliche Gegenwart hat er ihr entzogen, und sie zu ihrer Sichtung und Bewährung dem Kampfe mit der Welt überlassen. Daß aber auch so sein Arm nicht verkürzt, daß er im Stande sei, wenn die Noth der Seinen am größten geworden, ihnen zu Hülfe zu kommen, das ist's, wessen man sich versichern, was man in einer Wundergeschichte anschauen wollte. Dießmal (Matth. 14, 22—33. Marc. 6, 45—52. Joh. 6, 16—21) haben sich also die Jünger allein ohne Jesum eingeschifft; warum er selbst zurückgeblieben, ist durch die Abfertigung des Volks nach der Speisung ziemlich gezwungen motivirt. Nachdem er dieses Geschäft beendigt, steigt er zum einsamen Gebet auf den Berg; nach Marcus hätte er von da gesehen, was bei Matthäus nur als mittlerweile geschehen erzählt ist, wie nach Einbruch der Dunkelheit das schon mitten im See befindliche Schiff wegen widrigen Windes mit den Wellen kämpfte. Er läßt es eine gute Weile kämpfen, denn erst in der vierten Nachtwache, d. h. gegen Tagesanbruch, macht er sich zur Hülfe auf. Daß man nicht wisse, um welche Stunde er zum Gericht kommen werde, das hatte er den evangelischen Erzählungen zufolge mehr wie einmal als Beweggrund zur Wachsamkeit geltend gemacht (Matth. 24, 42. 25, 6), einmal auch gerade mit Rücksicht auf die Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen gesagt, sie können nicht wissen, wann der Herr komme, ob am Spätabend, oder um Mitternacht, oder um den Hahnenschrei, oder in der Morgenfrühe (Marc. 13, 35): ebenso verborgen ist die Stunde, die er zur hülfreichen Erscheinung ausersehen hat, es kann gar wohl, wie hier, die späteste, die vierte Nachtwache sein.

Nun aber, wie will Jesus vom Ufer aus ohne Schiff den mitten auf dem See treibenden Jüngern zu Hülfe kommen? Schwierigkeit kann dieß dem Messias begreiflich keine machen; es fragt sich nur, welche Art des wunderbaren Hinüberkommens für ihn die schicklichste ist. Das Schweben, mittelst dessen der Hyperboreer Abaris über Flüsse und Meere setzte, war in der hebräischen Sage nicht herkömmlich, und in der urchristlichen wurde das Fliegen nur dem bösen Zauberer Simon nachgesagt; die alttestamentlichen Wundermänner hatten, wenn sie über ein Wasser wollten, einen Stab bei der Hand, den sie nur ausstrecken (2 Mos. 14, 16), oder einen Mantel, mit dem sie das Wasser nur schlagen durften (2 Kön. 2, 14), in andern Fällen brauchten die Träger des Heiligthums nur in das Wasser hineinzutreten (Jos. 3, 13—17), so wich es zurück und gab ihnen eine Straße frei, daß sie zu Fuß auf dem trockenen Grund hinüberwandeln konnten. Diese aus der Geschichte eines Mose, Josua und Elisa berühmte Auskunft war hier nur leider nicht anwendbar. Jesus wollte nicht an das andere Ufer gelangen, sondern in ein Schiff, das auf der Höhe des Sees schwamm: da half ihm das Wandeln auf dessen trocken gelegtem Grunde nichts. Hier blieb nur ein Gehen auf dem Wasser selber übrig, und in der That ließ sich, da

von Schwierigkeit ein für allemal keine Rede sein konnte, für den Messias eine anständigere Art des Hinüberkommens nicht denken. Es war nämlich die Art Jehova's selbst. Der Zug Israel's durch das rothe Meer, wobei Jehova in der Feuersäule die Nachhut machte, wurde poetisch bisweilen so geschildert, daß wenigstens Jehova selbst mehr wie ein auf dem Meer, als durch das Meer Wandelnder erschien. Wenn es bei Jesaia (43, 16) heißt: „So spricht der Herr, der im Meer einen Weg machte, und im starken Wasser einen Pfad", so stehen wir noch ganz auf dem Boden der mosaischen Erzählung; wenn aber der Psalmist sagt (Ps. 77, 20): „Im Meere war dein Weg, dein Pfad durch vieles Gewässer, und deine Spuren wurden nicht erkannt", so ist von dem letzteren Zuge nur noch ein Schritt bis zu der Schilderung im Buch Hiob (9, 8), wo Gott derjenige heißt, der auf den Höhen des Meeres, oder nach der griechischen Uebersetzung, der auf dem Meere wie auf festem Boden wandelt. Daß er nun in derselben Art wie Jehova über das Wasser gekommen sei, war doch gewiß das Schicklichste, was man seinem Messias nachsagen konnte.

Hier müssen wir aber auch auf die Art einen Blick werfen, wie die Eigenthümlichkeit der einzelnen Evangelisten in der Erzählung sich geltend macht. Des Marcus schon erwähnte Angabe, daß Jesus vom Berge aus das Schiff in der Mitte des Sees treibend gesehen, ist, obschon das eingebrochene Dunkel einige Schwierigkeit macht, doch nicht gerade unhaltbar. Um so bedenklicher ist nach den Worten (V. 48): „Um die vierte Nachtwache kam Jesus zu ihnen, wandelnd auf dem Meere", der Zusatz desselben Evangelisten: „und er wollte sie vorübergehen". Wenn Ewald behauptet [1]), diese Worte können nichts Anderes bedeuten, als Jesus habe zu ihnen über den See hinüberkommen wollen, so sagt er nur, was er wünscht, daß sein Marcus gesagt haben möchte; in der That aber sagt dieser nicht so, sondern er sagt, Jesus habe an ihnen vorbeigehen wollen, und würde auch an ihnen vorbeigegangen sein, wenn sie nicht geschrieen und ihn dadurch veranlaßt hätten, von ihnen Notiz zu nehmen. Von vornehereiv, da Jesus ihre Noth aus der Ferne sieht und endlich in der Richtung nach ihnen zu sich aufmacht, könnte man auch die Erzählung des Marcus so nehmen, als wäre das Schifflein der Jünger das Ziel von Jesu Seewanderung gewesen; durch jenen Zusatz jedoch wird man eines Andern belehrt, nämlich, Jesus habe die Jünger auch ferner sich selbst überlassen und für sich eben nur über den See hinüberkommen wollen, zu welchem Ende ihm der Weg über seine Oberfläche so gangbar wie einem Andern der um seine Ufer herum gewesen sei. Indem so das Gehen auf dem See als etwas erscheint, das Jesus nicht blos wundershalber, sondern wie etwas Alltägliches vornimmt, wird er vollends zu einem übernatürlichen und fremdartigen Wesen; während zugleich

1) Die drei ersten Evangelien, S. 262.

der Evangelist, der sich in einer solchen Vorstellung von Jesu gefällt, uns wenigstens nicht als der Urevangelist erscheinen kann.

Einen kaum minder seltsamen Zug übrigens finden wir an der gleichen Stelle bei Johannes. Nachdem er die Abfahrt der Jünger berichtet hat, fährt er fort (V. 17): „Bereits war es finster geworden, und noch war Jesus nicht zu ihnen gekommen." Aber konnten denn die Jünger erwarten, daß er mitten auf dem See zu ihnen kommen würde? Sie konnten es nur, wenn er es ihnen entweder versprochen hatte, wovon nichts gesagt ist, auch würden sie dann, als er kam, sich nicht gefürchtet haben; oder wenn dergleichen Gänge bei ihm gewöhnlich waren, wie der Zusatz bei Marcus voraussetzt: so daß man hier abermals eine Spur davon sehen könnte, daß der vierte Evangelist bei seinen Wundergeschichten gern an den zweiten anknüpft.

Wie Jesus dem Schiff nahe gekommen und der anfängliche Schrecken der Jünger durch sein „Ich bin's!" beschwichtigt ist, hat nun auch Matthäus etwas Eigenthümliches, eine Zwischenscene nämlich mit Petrus (V. 28—31). Wie zur Probe, ob der auf den Fluten Daherwandelnde kein Gespenst, sondern der sei, für den er sich ausgab, ruft ihm Petrus zu, wenn er der Herr sei, solle er ihm gebieten (und zugleich die Kraft verleihen), über das Wasser hin zu ihm zu kommen. Jesus gebietet's, Petrus versucht's, es gelingt einen Augenblick, bald aber erschreckt ihn der starke Wind, er fängt an einzusinken und ruft den Herrn um Beistand an, der ihn mit den Worten: „Kleingläubiger! warum auch zweifeln?" bei der Hand faßt und mit sich in das Schiff nimmt. In jedem Falle haben wir in dieser Zugabe des Matthäus einen höchst sinnvollen Zug, nicht einen lediglich abenteuerlichen, wie der eben besprochene bei Marcus. Eckermann [1]) erzählt von Goethe, er habe diese Erzählung für eine der schönsten und ihm werthesten Legenden erklärt, sofern in ihr die hohe Wahrheit zur Anschauung komme, daß der Mensch durch Glauben und frischen Muth im schwierigsten Unternehmen siege, dagegen bei der geringsten Anwandlung von Zweifel unfehlbar verloren sei. Um dieselbe jedoch in ihrer Entstehung zu begreifen, müssen wir auf das Alte Testament, und zwar auf die Geschichte von dem Durchzug der Israeliten durch das rothe Meer zurückgehen. Den Israeliten, die wohlbehalten durchkamen, stehen dort die Aegyptier gegenüber, die ihnen nachdringen wollten, aber in der wiederkehrenden Fluth versanken. Und warum? „Durch den Glauben", sagt der Verfasser des Hebräerbriefs (11, 29), „gingen sie (die Israeliten) durch das rothe Meer, wie durch trockenes Land; das versuchten auch die Aegypter und ertranken." Sie ertranken, weil sie den Glauben nicht hatten; wie hier Petrus am Ertrinken war, weil der Glaube ihn im Stiche ließ. Wollte man nämlich, um die mosaische Parallele

1) Gespräche mit Goethe, II, 263.

vollständig zu machen, aus der Umgebung Jesu ein Gegenbild für die versunkenen Ungläubigen haben, so bot sich Petrus dar, dessen Glaube in der Stunde der Gefahr dem Erlöschen nahe gekommen und nur durch Jesu Fürbitte erhalten worden war (Luc. 22, 31 fg.); weßwegen er auch hier nicht wirklich untergeht, wie die Aegypter, sondern nur einsinkt und von Jesu gehalten wird. Die beiden mittleren Evangelisten lassen diese Episode, wie sonst noch Manches, was den Petrus im Besondern betrifft, weg; nur der Verfasser des Anhangs zum vierten Evangelium, das sich aus einem oben auseinandergesetzten Grunde wieder mehr mit Petrus zu thun macht, hat sie einer schon früher von uns besprochenen Erzählung, doch in wesentlich veränderter Gestalt, einverleibt.[1])

Nach Matthäus und Marcus steigt nun Jesus zu den Jüngern in das Schiff, worauf der Wind sich legt und sie den Rest der Fahrt bis an das andere Ufer ohne weiteren Anstand zurücklegen; was immer noch eine Strecke gewesen sein muß, da sie, als Jesus sich zu dem Wundergange aufmachte, erst in der Mitte des Sees gewesen waren. Nach dem vierten Evangelium dagegen wollten sie zwar Jesum in das Schiff aufnehmen, aber in demselben Augenblicke sahen sie sich auch schon am Lande, wohin sie wollten (V. 21), und so stieg Jesus nicht mehr in das Schiff. Was also Marcus ihn blos beabsichtigen läßt, an den Jüngern vorbei über den ganzen See hinüber zu gehen, das führte er nach Johannes insofern wirklich aus, daß er, ohne sich des Schiffs zu bedienen, an das andere Ufer kam, und vielleicht schließlich überdieß noch den Lauf des Schiffs wunderbar beschleunigte.[2]) Auch hier wandelt demnach der vierte Evangelist auf dem Wege des zweiten in Steigerung des Wunders weiter; aber wie so oft nur, um, in unserer Zeit wenigstens, das Gegentheil dessen zu erreichen, was er wollte. Denn daß er Jesum mit den Jüngern erst zusammentreffen läßt, als sie schon nahe am Ufer waren, daraus schließen jetzt selbst johanneisgläubige Theologen[3]), den alten Paulus wieder aufweckend, Jesus sei nicht über den See, sondern am Ufer um dessen nördliche Spitze herum gegangen, und nur den Jüngern sei es im Morgennebel so vorgekommen, als wandelte er über das Wasser; daher sage Johannes auch nicht, wie die andern, Jesus sei auf dem See gewandelt, sondern nur, die Jünger haben ihn auf dem See wandeln sehen. Allein das heißt im mindesten nicht, sie haben sich das blos eingebildet, sondern kommt ganz auf dasselbe mit dem hinaus, was

1) Siehe oben S. 413 fg.

2) Vgl. Meyer's Commentar z. d. St.

3) Bleek, Beiträge, I, 103 fg., in merkwürdiger Uebereinstimmung mit Ströer, Die heilige Sage, I, 218 fg. Auch hier, wie in allen dergleichen Unterschleifen, ist Schleiermacher in seinen Vorlesungen über das Leben Jesu, obwohl nur mit flüchtigen Andeutungen, vorangegangen.

die beiden Synoptiker sagen; wie denn auch nicht einzusehen ist, welche Bedeutung die ganze Erzählung haben sollte, wenn Jesus natürlicherweise zu den Jüngern gekommen wäre.

Daß dieß die Meinung des vierten Evangelisten nicht ist, erhellt auch aus der Peinlichkeit, mit der er die Art, wie Jesus über den See gekommen, hinterher durch das Volk controlirt werden läßt. Als das zur Speisung auf dem östlichen Ufer um Jesum versammelte Volk ihn am andern Morgen nicht mehr an Ort und Stelle findet, berechnet es, 1) zu Schiffe könne Jesus nicht über den See gekommen sein, denn a) das Fahrzeug der Jünger habe er nicht mitbestiegen, und b) ein anderes Fahrzeug sei nicht da gewesen. Aber 2) auch zu Lande kann er nicht hinübergekommen sein, da ihn das Volk, als es sofort über den See zurückfährt, bereits dort findet (V. 25), wohin er auf dem Umweg zu Lande in der kurzen Zeit nicht wohl gelangt sein konnte. So bleibt also nach Abschneidung aller natürlichen Wege des Hinüberkommens für Jesum nur ein übernatürlicher übrig, und diese Folgerung zieht das Volk selbst in der verwunderten Frage (V. 25), wann er hieher (auf das westliche Ufer zurück) gekommen sei? Dem Volke diese Controle, d. h. das schnelle Hinüberkommen, möglich zu machen, schafft der Evangelist „andere Fahrzeuge" (V. 23), d. h. wohl Fischerkähne, herbei, die er aus der Geschichte von der Sturmstillung bei Marcus (4, 36) nimmt, deren indeß eine ganze Flotte nicht hingereicht haben würde, die 5000 Mann mit den dazu gehörigen Weibern und Kindern hinüberzuschaffen. Johannes also, wenn irgend einer, erzählt hier ein Wunder, und wer ihm dieß nicht glauben und ihn übrigens doch für einen Augenzeugen halten will, dem bleibt nichts übrig, als ihn mit Hase [1]) wieder einmal abwesend sein zu lassen, d. h. in die schon sattsam durchlöcherte Ansicht der Schule von dem vierten Evangelium abermals ein Loch zu machen.

79.

Die wunderbare Speisung.

In demselben Psalm, der die Noth der Israeliten während des Exils unter dem Bilde eines Seesturms und ihre Rettung daraus als Stillung des Sturms durch Jehova darstellt, finden wir gleich Anfangs für denselben Gedanken das Bild einer Hungersnoth, aus der Jehova sie gerettet habe. „Sie irrten", heißt es (Ps. 107, 4—9), „in der Wüste, in der Einöde, ... hungrig und durstig, ihre Seele in ihnen verschmachtete. Da schrieen sie zu Jehova, und er rettete sie, und leitete sie zu einer bewohnten Stadt; nun

1) Leben Jesu, §. 75, vgl. mit 74.

sollen sie seine Gnade und seine Wunder preisen, daß er gesättigt die dürstende Seele, und die hungrige gefüllt mit Gutem."

Der Hunger in der Wüste befand sich aber, wie wir uns von der Versuchungsgeschichte her erinnern, nicht blos bildlich, sondern als wirklicher Hunger, schon unter den Prüfungen, die das Volk Israel während seines Zugs aus Aegypten zu bestehen hatte, und die Art, wie Jehova demselben abgeholfen, gehörte zu den berühmtesten Wundern der hebräischen Urgeschichte. Er hatte demselben abgeholfen durch das Manna als ein Brodsurrogat, und überdieß, weil sie auch Fleisch haben wollten, durch die Wachteln; und nach dem aus 5 Mos. 18, 15 gezogenen Rabbinenspruche: wie der erste Retter, so der letzte Retter, erwartete man vom Messias insbesondere auch eine neue Auflage der Mannabescheerung.[1])

In Hungersnöthen hatten auch die Propheten durch wunderbare Hülfe ihre höhere Sendung erwiesen. Als während der großen Dürre unter Ahab Elia sich bei der Wittwe zu Zarpath aufhielt, nahm durch Jehova's Wunderwirksamkeit zu Gunsten seines Propheten das Mehl im Eimer und das Oel im Kruge der Frau nicht ab, so lange der Mißwachs dauerte (1 Kön. 17, 7 fg.). Als zu Elisa's Zeiten gleichfalls während einer Hungersnoth die hundert Prophetenschüler, die er bei sich hatte, Mangel litten, reichten einmal nach Jehova's Wort zwanzig Gerstenbrode sammt etwas geschrotenem Korn zu ihrer Sättigung so vollständig aus, daß noch etwas übrig blieb (2 Kön. 4, 38. 42—44).

Hatte sich so in der Prophetengeschichte, den veränderten Zeitumständen gemäß, die Form des Wunders in der Art geändert, daß nicht mehr ein neuer Nahrungsstoff vom Himmel her gespendet, sondern gewöhnliche irdische Nahrungsmittel für weit längere Zeit oder für weit mehrere Personen, als sie natürlicherweise ausgereicht hätten, zulänglich gemacht wurden: so lag es nahe, daß die messianische Hoffnung neben jener streng mosaischen Form auch in einer andern auftrat, worin sie an die Prophetengeschichte anknüpfend, von dem Messias nur eine wunderbare Vermehrung vorhandener Nahrungsmittel erwartete[2]); nur daß er, um die Propheten zu überbieten, mit kleinerem Vorrath eine größere Menge sättigen mußte.

Daß nun aber Jesu, wenn ihm als Messias eine wunderbare Speisung zukam, diese nicht in der Form eines Mannaregens, sondern einer Brodaustheilung beigelegt wurde, das hatte seinen Grund auch noch in etwas Anderem. Der wichtigste Ritus der neuen Christusgemeinde bestand ja in

1) S. die Stelle aus Midrasch Koheleth, oben S. 152.

2) So wird in der oben angeführten Stelle aus Midrasch Koheleth als Belegstelle für das von dem letzten Retter zu gewährende Manna Ps. 72, 16 angeführt, wo nur von Ueberfluß an Brodfrucht die Rede ist, der zur Zeit des im Psalm gepriesenen Königs (der späteren Deutung zufolge des Messias) im Lande sein sollte.

einer Brodaustheilung. Unter Brodbrechen und Gebet waren die ersten Gläubigen nach der Pfingstrede des Apostels Petrus beisammen (Apostelgesch. 2, 42. 46); am Brodbrechen erkannten den Auferstandenen die nach Emmaus wandernden Jünger (Luc. 24, 30. 35), er hatte nämlich ganz ebenso wie bei seinem letzten Mahle das Brod genommen, ein Dankgebet darüber gesprochen, es in Stücke gebrochen und den Jüngern ausgetheilt. Und wenn Paulus (1 Kor. 10, 3) von den Israeliten unter Mose sagt, sie seien alle in der Wolke und dem Meere getauft worden, haben alle dieselbe geistliche Speise gegessen und denselben geistlichen Trank getrunken, so betrachtet er das Manna und das Wasser aus dem Felsen ebenso als vorbedeutende Zeichen des Brodes und Weines im Abendmahl, wie er die Benetzung durch die Wolke und das Meer als Vorbild der christlichen Taufe betrachtete. Von dem Abendmahl erzählte man sich in der ältesten Kirche wohl, wie Jesus dasselbe an seinem letzten Abend eingesetzt habe; allein es sollte auch noch als Gegenbild der mosaischen Mannaspeisung, und überdieß in seinem Charakter als Wundermahlzeit dargestellt werden, daher unsere evangelische Speisungsgeschichte. Sie enthält keinen Zug, der sich nicht aus dem mosaisch-prophetischen Vorbild einerseits und dem Gegenbilde des christlichen Abendmahls andererseits ableiten ließe.

Dabei ist es, als sollte auch die Besonderheit, daß in den Büchern Mosis die Sättigung des Volks mit Wachteln doppelt erzählt, und nicht minder von dem Manna zweimal ausführlich die Rede ist (2 Mos. 16. 4 Mos. 11), in den Evangelien nachgebildet werden, sofern wenigstens die beiden ersten von denselben zwei Speisungsgeschichten haben, die sich zwar in der Hauptsache ähnlich sehen, sich aber doch durch verschiedene Nebenzüge unterscheiden (Matth. 14, 13—21 und 15, 29. 32—39. Marc. 6, 30—44. 8, 1—10). Das einemal hat sich Jesus in eine wüste Gegend auf dem Ostufer des galiläischen Sees, das anderemal in der Nähe desselben Sees auf einen Berg, der aber auch als Wüste bezeichnet wird, zurückgezogen; dort war das ihm nachgezogene Volk einen ganzen Tag bis zum Abend, hier drei Tage bei ihm geblieben; dort betrug die Menge ohne die Weiber und Kinder 5000, hier 4000 Mann; dort sind es die Jünger, die zuerst bei Jesu darauf antragen, das Volk zeitig zu entlassen, damit es sich noch Speise kaufen könne, hier ist es Jesus, der gegen die Jünger äußert, er möge das Volk nicht nüchtern von sich lassen; dort finden sich fünf Brode und zwei Fische, hier sieben Brode und wenige Fische vor; dort bleiben davon zwölf, hier sieben Körbe Brocken übrig. Aber alles Andere, Hunger, der den herbeigeströmten Schaaren in Folge allzulangen Verweilens droht, Zweifel der Jünger an der Möglichkeit, denselben hinlängliche Nahrung zu schaffen, Frage Jesu nach ihrem eigenen Vorrath, Befehl an das Volk, sich zu lagern, dann das Gebet, die Austheilung, Sättigung und Sammlung der Ueberbleibsel, das alles ist beidemale ganz übereinstimmend, zum Theil mit

den gleichen Worten erzählt. Dennoch wird in beiden Evangelien auf die beiden Erzählungen ausdrücklich als auf zwei verschiedene Vorfälle zurückgewiesen (Matth. 16, 9 fg. Marc. 8, 19 fg.). Eine absichtliche Nachbildung der alttestamentlichen Doppelerzählung ist dieß nun zwar schwerlich, wohl aber aus derselben Ursache zu erklären, daß nämlich der Verfasser unseres ersten Evangeliums, wie der Sammler des Pentateuchs, dieselbe Geschichte in zwei verschiedenen Quellen mit etwas abweichenden Umständen und in verschiedenem Zusammenhange vorfand, um dieser Abweichungen willen die doppelte Erzählung derselben Geschichte für zwei Geschichten nahm und arglos neben einander stellte. Marcus tritt hier dem Matthäus nach; Lucas, wie auch sonst bisweilen in ähnlichen Fällen, gibt nur die erste Geschichte (9, 10—17) und läßt die zweite weg; während Johannes, ebenfalls ganz in seiner Art, seine Erzählung aus Zügen von beiden Geschichten zusammenwebt (6, 1—15). Die fünf Brode und zwei Fische nämlich, die fünftausend Mann und die zwölf Körbe Brocken nimmt er aus der ersten Speisungsgeschichte; dagegen verlegt er den Vorgang, wie Matthäus und Marcus die zweite Speisung, auf einen Berg, läßt ferner ebenso wie bei dieser die Scene durch eine Anrede Jesu an die Jünger eröffnet werden; auch schließt sich an seine Speisungsgeschichte, wie an die zweite der beiden ersten Synoptiker, die Forderung eines himmlischen Zeichens und ein Bekenntniß Petri an (6, 30 fg. 68. vgl. mit Matth. 16, 1. 16).

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen die einzelnen Züge der Erzählung durch, so dient die Oertlichkeit, die öde von Menschenwohnungen abgelegene Gegend, in der sie spielt, einerseits zur Motivirung des Wunders, während sie andererseits, wie bei der Versuchungsgeschichte, schon durch das mosaische Vorbild gegeben war. Ebenso gehört die Tageszeit, der späte Abend, zwar auch zur Motivirung dessen, was geschehen soll, zugleich aber weist sie uns — nicht rückwärts in die mosaische, sondern vorwärts in die christliche Geschichte. Die Mahnung der Jünger an die vorgerückte Tageszeit als Grund, das Volk zu entlassen, oder, was Jesus statt dessen thut, es zu speisen, erinnert an das Zureden der Emmauswanderer an den Unbekannten, bei ihnen zu bleiben, weil es gegen Abend sei und der Tag sich geneigt habe, worauf dann das schon erwähnte Brodbrechen folgt (Luc. 24, 29); ferner an den Abend, da Jesus sich mit den Zwölfen zu Tische setzte, um das Passahlamm zu genießen und sein heiliges Mahl zu stiften. Jesu Liebes- und Wundermahl ist ein Abendmahl.

Die Eröffnung der Handlung, ob sie nun, wie bei der ersten Speisungsgeschichte der Synoptiker, durch eine Mahnung der Jünger, oder wie bei der zweiten von Jesu selbst durch eine Aeußerung des Mitleids über die schon drei Tage ohne zureichende Nahrung bei ihm ausharrende Menge eingeleitet ist, macht beiderseits keine Schwierigkeit; dagegen begreift man nach der Erzählung des vierten Evangeliums nicht, wie Jesus, sobald er

nur das Volk auf sich zukommen sieht, schon den Philippus fragen kann: „Woher kaufen wir Brod, daß diese essen?“ Das Volk kam ja nicht, um zu essen, sondern nach der eigenen Angabe des Evangelisten der Krankenheilungen wegen, und Jesu Sache war es doch gewiß nicht, vor allem Andern und ohne einen Nothfall, der nach der johanneischen Erzählung nicht vorhanden war, für des Volkes leibliche Nahrung zu sorgen. In der That, wenn man den Beisatz des Evangelisten liest, jene Frage an Philippus habe Jesus gemacht, um ihn zu versuchen, so könnte man sie so verstehen, wie seine Rede am Jakobsbrunnen in Samarien, als die Jünger ihm aus der Stadt Nahrungsmittel geholt hatten und ihn zum Essen aufforderten. Damals sagte er, er habe eine Speise, von der sie nichts wissen; was die Jünger von wirklicher Speise verstehen, die ihm in ihrer Abwesenheit Jemand gebracht haben möchte, er aber auf das Thun des Willens Gottes und die Vollbringung seines Werkes deutet (Joh. 4, 31—34). So, könnte man denken, habe Jesus auch hier eine geistige Speisung des Volks im Sinne gehabt, worauf dann die Antwort des Philippus, für zweihundert Denare Brod würde für eine solche Menge nicht hinreichen, nur eines von den bei Johannes stehenden Mißverständnissen wäre, und die Lösung in den weitern Ausführungen des sechsten Kapitels über den Logos als das von Gott den Menschen gespendete Lebensbrod läge. Allein, wie in der Regel im johanneischen Evangelium, erfährt dieser Aufschwung in's Geistige unterwegs einen Gegenstoß, der ihn bricht; trotz des idealen Anlaufs bleibt es bei dem materiellen Wunder, das nur hinterher, nachdem es in aller sinnlichen Breite sich vollzogen hat, auch wieder in's Geistige umgedeutet wird. Diese ideale Perspective hat nun aber der Evangelist hier gleich von vorneherein in Aussicht genommen; weil er weiß, was er aus der Speisungsgeschichte zuletzt machen will, nämlich unbeschadet ihrer sinnlichen Realität ein Symbol der geistigen Ernährung der Menschheit durch den Logos, weil ihm so das Sinnliche an der Geschichte gleichsam durchsichtig ist, läßt er Jesum schon am Anfang jene Frage machen, die uns, wenn wir uns nicht ganz auf seinen Standpunkt stellen, ungereimt erscheinen muß.

Die Einwendungen, welche die Jünger bei der ersten Speisungsgeschichte gegen das Ansinnen Jesu, sie sollen dem Volke zu essen geben, bei der zweiten gegen seine Aeußerung, er möge die Leute nicht nüchtern von sich lassen, erheben, nämlich dort die Hinweisung auf ihren geringen Vorrath, hier die Frage, woher in der Wüste hinreichende Nahrungsmittel kommen sollten? sind zwar von der Art, wie sie jede ausführliche Wundergeschichte, um sich Relief zu geben, liebt, zugleich aber sowohl in der mosaischen als in der prophetischen Speisungsgeschichte vorgezeichnet. Auf die Zusicherung Jehova's, das murrende Volk mit Fleisch einen ganzen Monat lang bis zum Ueberdruß sättigen zu wollen, hatte ihm Mose zuerst die Menge des Volks als Einwendung entgegengehalten, und dann bemerklich

gemacht, was alles erforderlich wäre, um ein so zahlreiches Volk so lange mit Fleisch zu sättigen (4 Mos. 11, 21 fg.). Ebenso stellt Elisa's Diener dem Befehl seines Herrn, den Prophetenschülern die zwanzig Gerstenbrode vorzusetzen, die Frage entgegen: „Wie sollte ich dieß hundert Männern vorsetzen?" (2 Kön. 4, 43.) Auch hier sehen wir das vierte Evangelium in den Spuren des zweiten weiter gehen. Eine Summe, die erforderlich wäre, um für die versammelte Volksmenge Nahrung herbeizuschaffen, machen die Jünger nur bei diesen beiden namhaft, und zwar bei beiden die gleiche Summe, zweihundert Denare, ohne Zweifel als einen Betrag, der die Mittel der Gesellschaftskasse übersteigen würde; nur daß Marcus meint, so viel würde man sicher brauchen, Johannes hingegen, so viel würde nicht einmal hinreichen, um einem jeden nur ein Weniges geben zu können. Dagegen kommt die Vertheilung der Reden, die bei den übrigen Evangelisten die Jünger insgemein führen, an Philippus und Andreas und die Anstellung eines Knaben als Trägers der Brode und Fische ganz auf Rechnung der uns schon bekannten dramatisch ausmalenden Manier des vierten Evangeliums.

Daß die vorhandenen Nahrungsmittel vorzugsweise aus Brod bestehen, ergab sich theils aus dem kirchlichen, theils aus dem mosaischen wie dem prophetischen Vorbilde, sofern auch das Manna die Stelle des Brodes vertreten hatte und vielfach so genannt wurde; daß es Gerstenbrode, d. h. die geringste Sorte Brod gewesen, wovon nur Johannes weiß, kann aus der Geschichte von Elisa genommen sein. Daß dem Brod eine aus Fleisch bestehende Zukost beigefügt wird, entspricht dem mosaischen Vorgang, wo dem Volke außer dem Manna auch die Wachteln gewährt worden waren; daß nun aber in der evangelischen Erzählung die Zukost vielmehr aus Fischen besteht, das möchte sich aus der Erinnerung der murrenden Israeliten an die Fische, die sie in Aegypten umsonst gehabt, und aus dem Worte Mosis, daß, um so viel Volks mit Fleisch zu speisen, alle Fische des Meeres zusammengebracht werden müßten, doch kaum genügend ableiten lassen. Sieht man auf das andere der von uns bemerklich gemachten Vorbilder, das christliche Abendmahl, so können die Fische und überhaupt die Fleischzukost sogar Befremden erregen. Daß freilich die Jünger bei ihrer Wanderung in die Einöde neben dem Brod auch Wein mit sich geführt hätten, das taugte zu ihrer Lebensweise nicht; so viel ist also wohl begreiflich, daß in der Speisungsgeschichte das andere Element des Abendmahls unvertreten ist; woher aber die Fische kommen, bleibt von dieser Seite immer noch räthselhaft. Wir können, vom Abendmahl abgesehen und die Entstehung der Wundersage in Galiläa vorausgesetzt, die Fische einstweilen als einen localen Zug fassen, sofern in jenen Seegegenden Fische einen Hauptbestandtheil der Volksnahrung ausmachten, wie ja auch unter den Auferstehungsproben, die Jesus seinen zweifelnden Jüngern gibt, das Verzehren eines Stücks Brat-

fisch vorkommt; können außerdem daran denken, daß die Apostel, einige eigentlich und alle figürlich, Fischer waren, mithin auch insofern die Fische neben dem Brod am nächsten lagen.

Doch zum Abendmahl werden wir alsbald mit Nothwendigkeit zurückgeführt, wenn wir auf die Beschreibung achten, welche die Evangelisten von der Austheilung der Brode und Fische durch Jesum geben. Zwar könnte man sagen: daß Jesus hier wie bei der Stiftung des Abendmahls das Brod erst durch Gebet segnet, lag in der jüdischen Sitte, und hier noch überdieß in dem Vorhaben eines Wunderacts; daß er es beidemale bricht, in der Natur des Brodes; wie, daß er es beidemale austheilt, in der Natur der Verhältnisse lag: so daß also aus der Uebereinstimmung seines Verfahrens in beiden Fällen kein Schluß auf eine innere Beziehung beider Erzählungen gezogen werden dürfte. Allein warum wird denn das gleiche Verfahren Jesu so oft geflissentlich hervorgehoben? warum die Art, wie er dabei zu Werke ging, als etwas, woran man ihn erkennen konnte, geltend gemacht? Wie es hier von ihm heißt: „er nahm die fünf Brode und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf, segnete, brach und gab sie seinen Jüngern", so heißt es nicht blos bei der Abendmahlseinsetzung ganz ebenso: „er nahm das Brod, segnete, brach und gab es seinen Jüngern" (Matth. 26, 26) [1]), sondern auch in der Scene am galiläischen See nach der Auferstehung „nimmt Jesus das Brod und gibt es ihnen, desgleichen auch von dem Fische" (Joh. 21, 13) [2]), und ebenfalls nach der Auferstehung; bei den Jüngern zu Emmaus, „nahm er das Brod, segnete es, brach es und gab es ihnen", und hieran, „am Brechen des Brodes", wurde er, der ihnen bis dahin nicht erkennbar gewesen, als Jesus von ihnen erkannt (Luc. 24, 30 fg. 35). Das war also der Act, in welchem begriffen man sich den hingegangenen Jesus in der Gemeinde am liebsten vorstellte; es war nämlich derjenige, in welchem er in dem heiligen Gebrauche des Abendmahls fortlebte, und von hier aus wurden außer dem Stiftungsact des Abendmahls theils in die Tage seiner Auferstehung, theils in die seines natürlichen Lebens ähnliche Acte zurückgetragen. Und Ein Punkt ist es, worin unsere Speisungsgeschichte den urchristlichen Abendmahlsritus sogar noch genauer vorbildet, als selbst die Geschichte seiner Einsetzung. In dieser war Jesus nur mit den Jüngern zusammen, er theilte also Brod und Wein nur an diese aus; dagegen fand beim Abendmahl in den ältesten

---

1) Von den Fischen heißt es bei Marcus 6, 41: καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισε πᾶσι, wie es Luc. 22, 17 von dem Becher heißt, Jesus habe ihn den Jüngern mit den Worten gereicht: λάβετε τοῦτο, καὶ διαμερίσατε ἑαυτοῖς.

2) Auch hier erinnert das καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως an das ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον (bei Justin, Apol. I, 66: καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως) in der Einsetzungsgeschichte des Abendmahls, Luc. 22, 20. 1 Kor. 11, 25.

Gemeinden eine doppelte Abstufung statt, indem Brod und Wein von dem Vorsteher den Diakonen übergeben, und von diesen dann den einzelnen Gemeindegliedern gereicht wurde [1]): gerade wie in der Speisungsgeschichte Brod und Fisch erst von Jesu den Aposteln, dann von diesen dem Volke gereicht wird.

Daß bei diesen vorläufigen Abendmahlsspiegelungen der Wein fehlen konnte, hat denselben Grund wie der Umstand, daß die urchristliche Abendmahlsfeier bisweilen nur als „Brodbrechen" bezeichnet wird (Apostelgesch. 2, 42. 46. 20, 7), weil nämlich das Brod doch immer die Substanz der Sache war; daß aber hier wie Joh. 21 dem Brode statt des Weins die Fische zur Seite treten, ist vielleicht daraus zu erklären, daß ja mit dem Abendmahl in der christlichen Urzeit auch gemeinsame Mahlzeiten, die sogenannten Agapen, verbunden waren. Von diesen über die einfachen Elemente des Abendmahls hinausgehenden eigentlichen Mahlzeiten kann man in den Fischen eine Andeutung finden; so daß die Speisungsgeschichte nicht blos auf das Abendmahl im engern Sinne, sondern auf die Sitte der christlichen Liebesmahle überhaupt, das Abendmahl mit inbegriffen, Beziehung hätte. Die Gemeinschaft der christlichen Liebe, die in diesen Mahlen auch die armen Gemeindeglieder satt machte, wurde in der Speisungsgeschichte als Wundermacht Christi dargestellt, die für Alle reichlich Nahrung schafft. Aus der Sitte dieser urchristlichen Mahle läßt sich vielleicht auch der Zug erklären, daß bei der ersten Speisungsgeschichte Lucas das Volk in Gesellschaften zu funfzig, Marcus theils zu funfzig, theils zu hundert sich niederlegen läßt: es könnte dieß Andeutung der Tischgenossenschaften sein, worein eine größere Gemeinde bei den Agapen sich theilen mochte.

Daß es sich bei der Speisungsgeschichte um ein Wunder handelt, liegt unverkennbar darin, daß Jesus die gebrochenen Stücke von fünf oder sieben Broden und von zwei oder doch nur wenigen Fischen austheilt, und davon fünf- oder viertausend Mann sammt den mit ihnen gekommenen Weibern und Kindern nicht blos satt werden, sondern überdieß noch das einemal zwölf, das anderemal sieben Körbe Brocken, d. h. ein größeres Quantum, als ursprünglich zur Austheilung gekommen war, übrig bleiben. Aber in welchem Moment das Wunder eigentlich vor sich gegangen, wird nicht angegeben. Darüber hätte uns ein Augenzeuge gewiß belehrt, meint Schleiermacher; wir setzen hinzu: wenn es von einer unmöglichen Geschichte einen Augenzeugen geben könnte. Suchen wir uns die Sache, insbesondere den Moment der wunderbaren Vermehrung, deutlich zu machen, so sehen wir die Stücke, ehe sie in den Mund und Magen der Leute kamen, dreierlei Hände passiren: die Hände Jesu, die der Apostel, endlich die der zu sättigenden Menge selbst, und in jede dieser drei Stationen kann man die

1) Justin. Mart. Apol. I, 65.

wunderbare Vermehrung verlegen. Wären die Bruchtheile von fünf Broden ohne vorangegangene Vermehrung in die Hände von mehr als fünftausend Menschen gekommen, um in diesen erst zu wachsen, so könnten von den Jüngern den Leuten nur ganz kleine Krümchen mit Vorsicht ausgetheilt worden sein; eine kleinliche Vorstellung, die sicher nicht die der Evangelisten ist. Es bleiben also nur die Hände Jesu oder der Apostel übrig, und da scheint es dem Sinne der Erzählung am angemessensten, daß in den Händen dessen, der den kleinen Vorrath mit Aufblick zum Himmel segnete, auch dessen Vermehrung vorgegangen sei. Diese kann man sich dann in der doppelten Weise vorstellen, entweder daß, so oft Jesus mit einem Brodkuchen oder Fisch zu Ende war, ein neuer und immer wieder ein neuer aus seinen Händen kam; oder daß von den fünf Brodkuchen und zwei Fischen unter seinen Händen ein jeder so lange wuchs, d. h. neue Stücke abwarf, bis dort ein Fünftel, hier die Hälfte der Menge versorgt war, dann wäre ein anderer Brodkuchen und der zweite Fisch an die Reihe gekommen. Und da Johannes gewiß auch im Sinne der übrigen Erzähler sagt, die Körbe Brocken seien gesammelt worden von den fünf Broden, so müssen sie die Sache sich in der letzteren Art gedacht haben, denn im ersteren Falle wären ja die Brocken nicht von den fünf Brodkuchen gekommen, sondern der Brodkuchen selbst mehrere geworden.

Doch wie man sich auch das Wunder vorstellen mag, in jeder Form hat es etwas so Ungeheuerliches, daß man sich nicht wundern darf, wenn die neuere Theologie sich desselben um jeden Preis zu entledigen wünscht. Nur sollte sie dabei offen und ehrlich zu Werke gehen, d. h. anerkennen, daß zwar die Evangelisten hier ein Wunder erzählen wollen, sie aber ein solches nicht glauben, und weil der gleiche Fall in den Evangelien unaufhörlich wiederkehrt, diese überhaupt nicht für historische Compositionen halten können. Statt dessen sehen wir an dieser Stelle in ein Wettstreit elender Nothbehelfe und unwahrer Ausflüchte hinein. Schleiermacher, auch hier ganz auf Paulus'schem Boden, findet in den Worten Jesu bei Johannes (6, 26), die Leute seien ihm nachgezogen, nicht weil sie Zeichen gesehen, sondern weil sie von den Broden gegessen haben, eine Andeutung, daß die Vermehrung der Brode etwas Natürliches gewesen sei; aber was dann die Zeichen gewesen, welche die Leute sahen, und wie es mit den Broden zugegangen, darüber lehnt er, schlauer aber minder aufrichtig als Paulus, jede Auskunft ab: natürlich, weil sich bei näherem Eingehen auf die Sache unvermeidlich zeigen müßte, daß auch sein Augenzeuge Johannes den Vorgang als ein Wunder erzählt, und jene Rede Jesu nur so verstanden hat, den Leuten sei das erlebte Wunderzeichen nicht als solches, d. h. als Beweis und Abbild seiner höheren Macht, sondern nur nach seiner materiellen Seite, als Brodspende, von Wichtigkeit. Daß ein gastfreundliches Mahl, das Jesus nicht durch seine Wundermacht, sondern ganz natürlicherweise durch das

Beispiel der Mittheilung seiner eigenen Vorräthe, womit er Andern vorangieng, herbeigeführt hatte, unter Mitwirkung volksthümlicher Erinnerungen und Erwartungen rasch zu der Sage einer wunderbaren Speisung herangewachsen sei, dieser Vorstellung steht nach Hase [1]) nur die Augenzeugenschaft des Johannes entgegen. Was aber thun, da nach dem Geständniß desselben Theologen „eine unvermittelte Mehrung der nährenden Substanz sich jedem ernsten Denken entzieht"? Wir wissen schon, was der wissenschaftliche Bearbeiter des Lebens Jesu thun wird: er schickt den unwillkommenen Augenzeugen schon hier fort, dessen Anwesenheit ihn ohnehin bei der gleich folgenden (von uns vorher besprochenen) Erzählung von dem Seewandeln Jesu in Verlegenheit setzen würde. Freilich waren nach der ausdrücklichen Angabe der beiden mittleren Evangelisten (Marc. 6, 30. Luc. 9, 10), die Apostel, d. h. die ausgesendeten Zwölfe (Luc. 9, 1. Marc. 6, 7), eben vorher zu Jesu zurückgekehrt; aber der Träumer Johannes muß sich wohl verspätet, und als er hernach wieder mit Jesu zusammentraf und von der Geschichte reden hörte, sich nicht die Mühe genommen haben, ihrem wahren Hergang nachzufragen. Nach Ewald [2]) läßt sich nicht mehr genauer angeben, was die erste Veranlassung zu einer Erzählung gab, in welcher er blos die Lehre verkörpert sieht, daß, wo der wahre Glaube mit ächter Liebe sich verbindet, mit den geringsten äußern Mitteln unendlich viel gewirkt werden kann. Wo die Bedeutung der Wundergeschichte so abstract moralisch gefaßt wird, braucht man allerdings, um das Entstehen der evangelischen Erzählung begreiflich zu machen, noch einen besondern äußern Anlaß, der zwar auch bei Ewald schon als ein eigenschaftsloses x so viel wie nichts ist, dessen aber wir bei unserer bestimmteren Ableitung aller einzelnen Züge der Erzählung förmlich überhoben sind.

Von diesen Zügen sind uns jetzt nur noch das Auffammeln der Brocken und die Zahl der Körbe übrig. Daß überhaupt Brocken gesammelt werden, kann einerseits als Nachklang der Geschichte vom Manna erscheinen, das ja auch, freilich gleich von vorneherein und nicht erst die Ueberbleibsel, gesammelt wird; ein bestimmteres Vorbild aber hat es in der Geschichte des Elisa, der die zwanzig Brode den hundert Propheten vorsetzen läßt mit der Erklärung: „Denn so spricht Jehova: man wird essen und übrig lassen." Worauf der Berichterstatter fortfährt: „Da setzte er (der Diener) es ihnen vor, und sie aßen, und ließen übrig nach dem Wort Jehova's" (2 Kön. 4, 43 fg.). Andererseits erinnert aber dieses Auffammeln der Ueberbleibsel des Wundermahls, besonders wie es der vierte Evangelist motivirt: „damit nichts umkomme", an die Scheu der ältesten Kirche, von den Elementen des Abendmahls etwas auf den Boden fallen oder sonst zu Grunde gehen

1) Leben Jesu, §. 74.
2) Die drei ersten Evangelien, S. 200. Geschichte Christus, S. 320 fg.

zu laſſen.[1]) Daß die Brocken in Körbe geſammelt werden, ergab ſich theils von ſelbſt, theils war ja auch das Manna in Gomermaße geſammelt worden; daß aber der Körbe in der einen Speiſungsgeſchichte gerade zwölfe ſind, ſcheint nach der Zahl der auffammelnden Apoſtel beſtimmt, während die ſieben Körbe in der andern Geſchichte den ſieben Broden in eben derſelben, vielleicht auch den ſieben beim Abendmahl beſchäftigten[2]) Diakonen (vgl. Apoſtelgeſch. 6, 1 fg. 21, 8) nachgezählt zu ſein ſcheinen. In der erſteren Zahl kann man, wie in der Zwölfzahl der Apoſtel, zugleich eine Beziehung auf die zwölf Stämme Iſraels finden; ob aber, weil in die zwölf Körbe nur die Reſte des Mahles geſammelt werden, die vorher Geſpeiſten als Heiden, die Speiſung als das große Heidenabendmahl zu faſſen ſei, durch welches die zwölf Judenſtämme in keiner Art verkürzt werden ſollen"[3]), iſt eine Frage, die ſchwerlich viele Leſer bejahen möchten.

80.

Die Weinbeſcheerung.

Der Manna- oder Brodbeſcheerung ſtand in der Geſchichte Moſis eine wunderbare Waſſerbeſcheerung zur Seite (2 Moſ. 17. 4 Moſ. 20), und auch dieſe wurde in der jüdiſchen Erwartung von dem erſten Retter auf den zweiten, den Meſſias, übertragen. Auch ſinnbildlich in der Bedeutung geiſtiger Nahrung wurde dem Brode des Verſtandes das Waſſer der Weisheit an die Seite geſtellt (Sir. 15, 3); in der Apokalypſe ſpielt das Waſſer des Lebens, zu dem das Lamm die Seinen führt, deſſen Strom von Gottes und des Lammes Stuhle ausgeht, eine große Rolle (7, 17. 21, 6. 22, 1. 17); und auch im johanneiſchen Evangelium ſpricht Jeſus von einem lebendigen Waſſer, das er den Menſchen gebe, und das für ewig den Durſt ſtille (4, 10. 13 fg.).

Sonſt übrigens vergleicht Jeſus das, was er der Menſchheit bringe, eher mit Wein, und zwar einem neuen, den man nicht in alte Schläuche faſſen dürfe (Matth. 9, 17); wie er ſich in Folge ſeiner Lebensweiſe von manchen Seiten dem waſſertrinkenden Täufer nicht im beſten Sinne als Weintrinker gegenübergeſtellt ſah (Matth. 11, 18 fg.). Auch durch die

---

1) Tertull. de cor. mil. 3. Orig. in Exod. homil. 13, 3.

2) Vgl. die oben angeführte Stelle von Juſtin.

3) So Lutharbt, Das johanneiſche Evangelium, II, 44, in dem Sinne, daß Jeſus durch dieſe zum Schluſſe ſeines Wunders angeordnete Auffammlung in zwölf Körbe jene Andeutung habe geben wollen; Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 232 fg., im Sinne einer Dichtung, die das Wirken des Heidenapoſtels vorbilden ſollte.

übliche Vergleichung der Freuden des Messiasreichs mit einem Gastmahl (Matth. 8, 11. 26, 29. Offenb. 3, 20), einem Hochzeitmahle, wobei der Messias als der Bräutigam erscheint (Matth. 22, 1—14. vgl. 9, 15. Joh. 3, 29. Offenb. 19, 7. 21, 2. 9. 22, 17), war das Bild des herzerfreuenden Weines näher als das des nüchternen Wassers gerückt.

Des Johannes Beruf war es, mit Wasser zu taufen; ihm sollte der Messias mit der Geistes- und Feuertaufe folgen (Matth. 3, 11. Luc. 3, 16. Joh. 1, 26. 33). Wirklich kündigte sich der Erzählung der Apostelgeschichte zufolge nach Jesu Hingang die Ausgießung des heiligen Geistes auf seine Jünger durch Feuerzungen an; wobei Erscheinungen eintraten, die von Spöttern einer Ueberfüllung jener Männer mit süßem Weine zugeschrieben wurden (Apostelgesch. 2, 13), während es vielmehr die Wirkungen des heiligen Geistes waren. Gab aber hier die Geistesfülle den Eindruck des „Glühens wie von neuem Wein", so mochte wohl auch einmal umgekehrt eine Weinbescheerung als Bild der Geistesmittheilung gebraucht werden.

Der Täufer gehörte dem alten Bunde an, seine Wassertaufe war nur die letzte jener Reinigungen, jener Gesetzeswerke, durch welche seit Moses das jüdische Volk das göttliche Wohlgefallen vergeblich zu erringen gesucht hatte. Diesem Alten das in Christo gekommene Neue, dem Gesetz die Gnade, dem Moses den Sohn Gottes, in der Art gegenüberstellen, daß nur auf der letzteren Seite Genügen und Seligkeit, auf der ersteren nur Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit zu finden sei, ist ganz besonders der Standpunkt des vierten Evangeliums. „Das Gesetz", heißt es am Schlusse seines Prologs, „ist durch Moses gegeben; die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden. Und aus seiner Fülle", war unmittelbar vorher gesagt, „haben wir alle genommen, und Gnade um Gnade" (1, 16 fg.). Mit Recht ist bemerkt worden[1]), daß in der Erzählung von der Weinspende zu Kana in Gestalt einer Thatsache ganz dasselbe wiederkehre, was in jener Stelle des Prologs über das Verhältniß von Moses und Christus, Gesetz und Gnade gesagt war.

Mußten alle diese Momente darauf hinwirken, wenn Jesu als dem andern Moses oder der persongewordenen göttlichen Weisheit neben der wunderbaren Speisung eine eben solche Tränkung zugeschrieben werden sollte, diese lieber in Wein, als, wie bei seinem Vorbild, in Wasser bestehen zu lassen, so kam hier noch dieselbe Rücksicht hinzu, um deren willen hauptsächlich die mosaische Mannaspende sich bei Jesus in eine Brodspende verwandelt hatte. Konnte man Jesu unmöglich eine wunderbare Nahrungsbescheerung beilegen, ohne dabei an das Brod im Abendmahl zu denken, so konnte man ebenso wenig von ihm erzählen, er habe wie Mose durch ein Wunder auch einen Trank

1) Luthardt, a. a. O., I, 364.

gespendet, ohne an den Wein im Abendmahl sich zu erinnern; wie ja auch Paulus mit dem Manna das Wasser aus dem Felsen in der Wüste als Vorbilder der beiden Elemente des Abendmahls betrachtet (1 Kor. 10, 3 fg.). War aber der Stoff der wunderbaren Speisung derselbe mit dem einen der Abendmahlselemente, dem Brode, gewesen, so lag es nahe, auch den Stoff der wunderbaren Tränkung dem andern Abendmahlselemente entsprechen, mithin in Wein bestehen zu lassen. Auch das erklärt sich uns von hier aus, warum die Erzählung von der wunderbaren Weinbescheerung nur im johanneischen Evangelium sich findet. Als Vorbildung des Abendmahls genügte den drei ersten Evangelisten die Speisungsgeschichte, sofern sie alle außerdem noch von der Stiftung des Abendmahls eine besondere Erzählung geben, in welcher neben dem Brode auch dessen anderes Element, der Wein, zu seinem Rechte kommt. Da hingegen der vierte Evangelist, wie unten auseinandergesetzt werden soll, seine Gründe hatte, von der Scene der Einsetzung des Abendmahls Umgang zu nehmen, so lag für ihn hierin die Aufforderung, damit in seinem Evangelium doch wenigstens indirect beide Elemente desselben zur Sprache kämen, dem Speisungswunder auch ein Tränkungswunder, der Brodspende eine Weinspende an die Seite zu stellen.

Er macht es zum Anfang der Zeichen Jesu (2, 11); es ist, als hätte es ihn gedrängt, sobald er die Sätze seines Prologs über die Bestimmung und das Zeugniß des Täufers historisch ausgeführt hatte, nun jene von uns ausgehobene Stelle über das Verhältniß Jesu zu Moses, der Gnade zum Gesetz, gleichsam als Programm seines ganzen Evangeliums, in Scene zu setzen. Vielleicht daß sich hieraus auch die Form, die er dem Wunder gibt, erklärt. Dem evangelischen Speisungswunder wie dem alttestamentlichen Oelwunder des Elia würde es entsprechen, wenn Jesus eine kleine Quantität Wein vermehrt, für geraume Zeit oder für viele Menschen zulänglich gemacht hätte. Statt dessen verwandelt er Wasser in Wein. Mit einer Wasserverwandlung hatte auch Moses seine Wunderlaufbahn eröffnet; nur war es die strafende Verwandlung alles Wassers in Aegypten in Blut gewesen. Ein Strafwunder durfte das Erstlingswunder Jesu freilich nicht sein; das Blut, worein er das Wasser verwandelte, durfte kein wirkliches, sondern nur das edle Blut der Traube (1 Mos. 49, 11. 5 Mos. 32, 14) sein, das ja, wie es im Abendmahl genossen wird, auch wieder das Opferblut des Messias (Matth. 26, 28), das lebengebende Blut des vom Himmel herabgekommenen Menschensohnes (Joh. 6, 53—58) ist.

Treten wir nach diesen Vorbemerkungen der johanneischen Erzählung von dem Wunder zu Kana (2, 1—11) näher, so ist die Scene, daß es eben bei einem Hochzeitsmahle vor sich geht, durch die schon erwähnte Vorstellung der Freuden des Messiasreiches unter dem Bilde eines Mahles, und näher eines Hochzeitmahles bestimmt. War die Scene eines solchen Mahles in's Jenseits verlegt, oder die Bezeichnung als bloße Vergleichung gemeint, wie Matth.

9, 15. 22, 1 fg. Joh. 3, 29, so konnte, vermöge eines wahrscheinlich aus dem hohen Liede genommenen Bildes, Jesus selbst den Bräutigam vorstellen, dem als Braut bisweilen die Gemeinde gegenübergestellt wurde (Ephes. 5, 25—27. 29. 32 und die oben angeführten Stellen der Offenbarung). Bei einer als Geschichte in das menschliche Leben Jesu verlegten Scene dagegen verbot sich diese Wendung: der Bräutigam muß hier ein anderer, Jesus kann nur Hochzeitsgast sein; aber er ist doch derjenige, von welchem die Festfreude schließlich ausgeht. Denn der natürliche Bräutigam (dieß ist als Motiv des Wunders nothwendig) hat nicht hinreichend für Wein gesorgt oder sorgen können.

Den eingetretenen Mangel zeigt die Mutter Jesu dem Sohne an, wie bei der ersten Speisungsgeschichte der Synoptiker die Jünger ihn darauf aufmerksam machen, daß es Zeit wäre, die Leute zu entlassen, damit sie sich noch Speise kaufen könnten. Aber Jesu Mutter macht ihm jene Anzeige, wie aus seiner Antwort erhellt, in dem Sinn einer Anforderung an seine Wundermacht. War auch nach der eigenen Angabe des Evangelisten das nachfolgende Wunder das erste, welches Jesus that, und hat er auch von wunderbaren Ereignissen seiner Kindheit nichts berichtet, so schien es ihm doch schicklich, daß die Mutter Jesu die höhere Natur in dem Sohne von jeher gekannt oder doch geahnt habe. Aber indem er sie durch solche Ahnung hebt, drückt er sie andererseits durch die zurückweisende Erwiederung Jesu tief unter dessen unnahbare Hoheit hinab. Durch das schneidende: „Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?“ hat der vierte Evangelist, wie es scheint, die Frage Jesu an seine Eltern: „Warum suchtet ihr mich? Wußtet ihr nicht, daß ich in dem, das meines Vaters ist, sein muß?“, die der dritte dem zwölfjährigen Jesus in den Mund legt (Luc. 2, 49), überbieten wollen; aber jeder wird urtheilen, daß ihm dieß gar zu schroff gerathen sei, der nicht erwägt, wie es sich hier nicht um ein natürlich-menschliches, sondern um das eingebildete Verhältniß des fleischgewordenen Schöpferworts zu jeder menschlichen Auctorität handelt, wovon selbst die übrigens heiligste von ihm zurückgewiesen werden muß. Als besondern Grund dieser Zurückweisung setzt Jesus noch hinzu, seine Stunde sei noch nicht gekommen. Daß von dem Tag und der Stunde der Wiederkunft des Messias und des Endes der gegenwärtigen Weltperiode kein Mensch, sondern nur Gott der Vater allein wisse, ist die übereinstimmende Ansicht der drei ersten Evangelisten (Matth. 24, 36. 25, 13. Marc. 13, 32. Apostelgesch. 1, 7), unter denen der zweite jenes Nichtwissen ausdrücklich auch auf den Sohn, den Messias, ausdehnt. Während hier Gott allein der Wissende, die Menschen, mehr oder minder ausdrücklich auch den Messias mit eingeschlossen, die Nichtwissenden sind, erscheint im vierten Evangelium, höchst bezeichnend für dessen ganzen Standpunkt, den nichtwissenden Menschen gegenüber der Gottessohn, der fleischgewordene Logos, als der einzig Wissende, und die Zeit und Stunde, um die

es sich handelt, ist nicht die seiner einstigen Wiederkunft, sondern seiner gegenwärtigen Verherrlichung, vorerst durch Wunder, und schließlich durch seinen Tod. Um den letztern handelt es sich, wenn es öfters heißt, die Verfolgungen seiner Feinde haben keinen Erfolg gehabt, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (7, 30. 8, 20), und später, er habe gewußt und erklärt, daß nun seine Stunde gekommen sei (12, 21. 13, 1). Dagegen ist es die Zeit, öffentlich in Jerusalem aufzutreten, von der er gegen seine Brüder behauptet, sie sei noch nicht gekommen (7, 6. 8), wie er hier der Mutter entgegenhält, die Stunde des Wunderthuns sei für ihn noch nicht da; obwohl er hier wie dort zu dem, wozu er nur vor der Zeit aufgefordert worden war, sich doch bald wirklich anschickt. Daß Maria dieß vorher weiß und aus diesem Wissen heraus die Diener anweist, zu thun, was ihr Sohn ihnen sagen werde, dadurch wird sie nun nachträglich abermals gehoben, indem sie, wenn auch an ihren Abstand von dem, der über Allen ist (3, 31), erinnert, doch an dem, was sie weiß, sich nicht irre machen läßt.

Die sechs steinernen Krüge, welche nach der Sitte der jüdischen Reinigung (der Hände vor dem Essen, Matth. 15, 2. Marc. 7, 2 fg.) dastanden, sind in ihrer symbolischen Bedeutung nicht zu verkennen; daß Jesus sie mit Wasser füllen heißt, damit schafft er sich die Grundlage für sein Wunder, und die Angabe des bedeutenden Maßgehalts der Krüge (zusammen $1\frac{1}{2}$ bis nahe an $2\frac{1}{2}$ würtembergische Eimer oder 3 bis 5 badische Ohm) und daß sie bis oben gefüllt werden, soll Jesum als den zeigen, der aus dem Vollen spendet (1, 16), der, wie Gott selber, seine Gaben nicht mit kargem Maße zumißt (3, 34).

Die Krüge werden also mit Wasser gefüllt, dann schöpfen die Diener auf Jesu Geheiß daraus und bringen es dem Speisemeister, der, sobald er das Getränke gekostet, es für Wein, und zwar bessern, als zuvor auf den Tisch gekommen, erkennt. Wenn hiebei der Evangelist den Ausdruck gebraucht: „Das Wasser, das Wein geworden war", und weiter unten Kana als den Ort bezeichnet, wo Jesus Wasser zu Wein gemacht habe (4, 46), wenn er ferner diese Wasserverwandlung ein Zeichen nennt, in Folge dessen die Jünger an Jesum geglaubt haben (V. 11), und sie als erstes galiläisches Zeichen mit einer Heilung in die Ferne als dem zweiten in eine Reihe stellt (4, 54): so hat er hiemit die Handlung Jesu unverkennbar als ein Wunder bezeichnet, und die gläubige Auslegung hat ein Recht zu der Bemerkung, daß jede das Wunderbare wegdeutende Erklärung nicht blos wider die Worte und die Absicht des Johannes sei, sondern auch seine Glaubwürdigkeit und Beobachtungsgabe verletze, ja sogar den Charakter Jesu in ein zweideutiges Licht stelle.[1]) Glaubt man dem Johannes, so muß man auch an das Wunder

1) Meyer, Commentar zum Evangelium Johannis, S. 108 der dritten Auflage.

glauben; kann man das letztere nicht, so muß man auch dem Evangelisten, und zwar nicht blos hier, sondern, da er eine Reihe nicht minder unglaublicher Wunder erzählt, ja da fast jedes Wort seines Christus ebenso undenkbar als diese Wunder ist, muß man ihm überhaupt, und namentlich auch dafür, daß er sich als den Apostel Johannes zu verstehen gibt, den Glauben versagen. Hase's auch hier in Anwendung gebrachte Auskunft, ihn abwesend sein zu lassen[1]), fällt nachgerade um so mehr in's Lächerliche, als nach V. 2 die Jünger Jesu mit zu der Hochzeit geladen waren, und in dem ungenannten unter den vorher von Jesu angeworbenen Jüngern (1, 35. 41) Hase selbst den Johannes erkennt; Schleiermacher's und seiner Nachtreter[2]) Berufung darauf, daß von dem Eindruck des vermeintlichen Wunders auf die Gäste nichts gesagt, überhaupt die Erzählung nicht gehörig anschaulich sei, ist ein feiges Chicaniren eines für jeden aufrichtigen Leser unmißverstehbaren Berichts; während Neander's[3]) Versuch, die Verwandlung von Wasser in wirklichen Wein durch eine bloße Potenzirung des Wassers zu weinartigen Eigenschaften zu ersetzen, nur ein mitleidswerthes Product gleichmäßiger Glaubens- wie Denkschwäche heißen kann.

Es folgt nun eine Rede des Speisemeisters, die den Erklärern viel vergebliche Mühe verursacht hat, eine Sitte, die in derselben sogar als allgemein bezeichnet wird, irgendwo in der Welt als bestehend nachzuweisen. Wenn der Speisemeister sagt, jeder Mensch setze den Gästen erst den guten Wein vor, dann, wenn sie trunken seien, den geringern, so thut dieß umgekehrt kein Mensch, weil es der Natur der menschlichen Sinneswerkzeuge widerspricht, die eine Steigerung des Reizes verlangt. Diese ganze angebliche Sitte hat der Evangelist lediglich selbst gemacht, oder genauer aus einem synoptischen Worte Jesu sich zurecht gemacht. Wenn ihm überhaupt bei seiner Erzählung jene Rede Jesu vorschwebte, worin dieser das, was er der Menschheit brachte, mit einem neuen Wein verglich, so fand er bei Lucas (5, 39) an dieselbe noch die Worte gehängt: „und keiner, der alten getrunken, mag alsbald neuen, denn er spricht: der alte ist besser". Dieß ist in der Stelle des dritten Evangeliums von der Anhänglichkeit der Menschen an das Alte (hier das Judenthum und die jüdischen Gebräuche) und ihrem Vorurtheil gegen das Neue (die von Jesu aufgestellten Grundsätze) gemeint, und durch eine erfahrungsgemäße Beobachtung versinnlicht; unser Evangelist will umgekehrt zeigen, daß das von Jesu gebrachte Neue vorzüglicher als das Alte sei, mithin in der Wundererzählung sein nachbescheerter Wein besser als der von dem Bräutigam zuvor aufgesetzte gemundet habe. Dieß sucht

1) Leben Jesu, §. 50.

2) Worunter hier, wie überhaupt öfters als er es Wort haben will, auch Ewald gehört, Die johanneischen Schriften, I, 149 fg.

3) Leben Jesu Christi, S. 271.

er in ſeiner Art durch einen Contraſt in's Licht zu ſetzen: da es ſich aber in ſeiner Erzählung nicht, wie in der Stelle des Lucas, um den Unterſchied von altem, d. h. in einem früheren Jahrgang gewachſenen, und neuem, d. h. jungem, ſondern nur von früher oder ſpäter aufgeſtelltem Weine handelt, ſo verwandelt ſich ihm die natürliche und oft zu hörende Redensart bei Lucas: der alte iſt beſſer, in die angebliche, aber nirgends nachweisliche Sitte, den beſſern Wein zuerſt aufzuſtellen, und die Thatſache, daß nach dem alten der neue nicht ſogleich mundet, in den eingebildeten Brauch, den Gäſten nach dem beſſern ſpäter ſchlechtern Wein vorzuſetzen.

Gegen dieſe ſymboliſche Anſicht von dem Wunder in Kana, wie ſie früher von Herder ohne Antaſtung ſeiner geſchichtlichen Geltung, neueſtens vornehmlich von Baur mit ausdrücklicher Abwerfung der letztern vorgetragen worden iſt, läßt ſich auf kritiſchem Standpunkte nur das noch einwenden, daß auf eine ſolche Bedeutung der Erzählung von dem Evangeliſten mit keinem Worte hingewieſen ſei, daß er namentlich nicht, wie z. B. bei dem Speiſungswunder, Reden Jeſu daran knüpfe, welche dieſe Bedeutung in's Licht zu ſetzen dienen. Aber eben dieſe Hinweiſung auf das Speiſungswunder hilft auch dieſen Knoten löſen. Die beiden Wunder der Brodbeſcheerung und der Weinbeſcheerung gehören nach Form und Inhalt, wie durch ihre gemeinſame Beziehung auf das Abendmahl, ſo weſentlich zuſammen, daß ſich die Bedeutung des einen nicht wohl ohne die des andern erörtern ließ, ſondern die Frage nur die war, ob bei Gelegenheit des Tränkungswunders zugleich die höhere Bedeutung des Speiſungswunders, oder aus Anlaß des letzteren auch die Bedeutung des erſteren zur Sprache kommen ſollte. War nun durch den Zuſammenhang, worin das Speiſungswunder bei den Synoptikern erſcheint, ihm ſeine Stellung ungefähr in der Mitte der Erzählungen von Jeſu angewieſen, und hatte der vierte Evangeliſt Gründe, die Weinbeſcheerung an den Anfang ſeines Evangeliums zu ſtellen, ſo erklärt ſich leicht, wie er nicht geneigt ſein konnte, ſchon dem erſten Wunder, das er erzählte, jene ausführliche Erörterung anzuhängen; um eine aufſteigende Bewegung in ſein Evangelium zu bringen, berichtet er die erſten beiden Wunder (2, 1 fg. 4, 46 fg.) kurz und einfach, erſt dem dritten (5, 1 fg.) hängt er weitläufigere Reden an, die ſich beim vierten, der Speiſungsgeſchichte, und ſo fort (das Seewandeln wird mehr nur als Anhang der Speiſungsgeſchichte behandelt) an Bedeutſamkeit ſteigern, bis ſie beim letzten, der Auferweckung des Lazarus, obwohl hier, des dramatiſchen Charakters der Scene wegen, nur in dialogiſchen Andeutungen, ihren Höhepunkt erreichen. In den der Speiſungsgeſchichte angehängten Reden ergab es ſich dann von ſelbſt, daß Jeſus ſich als geiſtige Nahrung der Menſchheit in jedem Sinne, wie ſein Fleiſch als Speiſe, ſo ſein Blut als Trank, vorſtellte, und damit die Bedeutung des in Kana geſpendeten Tranks wenigſtens nach ſeiner Beziehung auf das Abendmahl andeutete; während das Verhältniß des Alten

und Neuen, des Judenthums und des Chriſtenthums, wie es in der Verwandlung des Waſſers in Wein lag, ſchon zum Voraus in der oben beſprochenen Stelle des Prologs erläutert war.

81.

Die Verfluchung des Feigenbaums.

Das Wunder der Verfluchung des Feigenbaums (Matth. 21, 18—22. Marc. 11, 12—14. 20—23), das wir für dieſe letzte Stelle aufgeſpart haben, weil es als Strafwunder einzig in ſeiner Art in der evangeliſchen Geſchichte iſt (die Apoſtelgeſchichte hat deren mehrere), iſt zwar eben als ſolches ein beſonders ſchwieriges, dabei aber aus andern Urſachen ein ganz beſonders lehrreiches Wunder. Es laſſen ſich nämlich bei demſelben nicht blos, wie bei andern, die Elemente nachweiſen, aus denen es ſich gebildet hat; ſondern auch die verſchiedenen Formen, die es zu durchlaufen hatte, bis es zur Wundergeſchichte wurde, gleichſam ſeine Verwandlungen von der Raupe bis zum Schmetterling, oder von der Kaulquappe bis zum Froſch, ſind im Alten und Neuen Teſtament noch neben einander vorhanden.

In einem Rückblick in Iſrael's Vergangenheit läßt der Prophet Hoſea, derſelbe der bald hernach die Stelle von dem aus Aegypten gerufenen Sohn oder Liebling Gottes hat, Jehova ſprechen (9, 10): „Wie Trauben in der Wüſte fand ich Iſrael, wie eine Frühfeige am Feigenbaum erſah ich eure Väter; doch ſie gingen zum Baal Peor" u. ſ. f., d. h. ſie vergalten die Sorge, mit der er ſich der vereinzelten ſchutzloſen Horde annahm, durch Abfall zum Götzendienſt. In einer andern Wendung findet ſich daſſelbe Bild bei Micha (7, 1 fg.), wenn er ruft: „Wehe mir, denn mir geht's wie beim Obſtſammeln, wie bei der Nachleſe des Herbſtes: keine Traube zu eſſen, keine Frühfeige, wornach mich gelüſtet. Verſchwunden ſind die Frommen aus dem Lande, und Rechtſchaffene gibt's unter den Menſchen nicht, . . . der Beſte unter ihnen iſt wie ein Dornbuſch" u. ſ. f. Hier iſt das Volk nicht, wie oben, die Traube oder Frühfeige, ſondern der Feigenbaum oder die Rebe, die aber, wie abgeleſene Stöcke nach dem Herbſte, keine Frucht mehr bieten: das entartete, keine redlichen Mitglieder mehr aufweiſende Iſrael iſt ein früchteleerer Feigenbaum.

Was einem ſolchen Baume, bedeute er nun ein ganzes Volk oder einen einzelnen Menſchen, von Rechts wegen widerfährt, das ſagt uns hierauf im Neuen Teſtament erſt der Täufer (Matth. 3, 10), dann Jeſus ſelbſt (Matth. 7, 19). „Bereits iſt die Axt dem Baume an die Wurzel gelegt: jeder Baum, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen." Und wie an die Stelle des Micha (und andererſeits an die Weinbergparabel des Jeſaia, Kap. 5) anknüpfend, trägt Jeſus ein andermal (Luc. 13, 6—9)

eine Parabel von einem Herrn vor, der in seinem Weinberg einen Feigenbaum gepflanzt hatte, auf dem er mehrere Jahre vergeblich Früchte suchte. Wie er das dritte Jahr wieder keine findet, befiehlt er dem Gärtner, den unnützen und nur hinderlichen Baum umzuhauen; doch der Gärtner bittet nur noch dieses Jahr um Frist, während welcher er Alles versuchen wolle, den Baum tragbar zu machen; entspreche er auch dann der Erwartung nicht, so möge er ohne weitere Gnade umgehauen werden. Nun ist es merkwürdig, daß Lucas, der allein diese Gleichnißrede vom unfruchtbaren Feigenbaume hat, dafür die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums übergeht. Ist es nicht, als wäre er sich bewußt gewesen, daß er den wesentlichen Inhalt dieser Geschichte in jener Gleichnißrede schon mitgetheilt hatte, und zwar in einer minder anstößigen Form, als die eines von Jesu geübten Strafwunders dem Evangelisten erscheinen mochte, der gleichfalls allein unter allen den von einigen Jüngern gemachten Antrag auf ein Strafwunder von Jesu verworfen werden läßt (Luc. 9, 54 fg.)?

Der Trieb war aber einmal vorhanden; ein Wort, ein Bild der Art ruhte in der urchristlichen Ueberlieferung nicht eher, als bis es sich wo möglich zur Wundergeschichte vollendet hatte. Der strenge Besitzer des Weinbergs in der Parabel war Gott, der langmüthige Gärtner der Messias Jesus; das Jahr, das er für den Baum noch auswirkt, das gnadenreiche Jahr des Herrn (Luc. 4, 18), die Zeit des Wirkens Christi in Israel. Nun lief aber bekanntlich diese Frist erfolglos ab; für diesen Fall wollte der Gärtner den Baum seinem Schicksal überlassen, ja der Messias, den er vorstellt, hat nach christlicher Anschauung, wenn er auf des Himmels Wolken wiederkommt, dieses Strafgericht an Gottes Statt selbst zu vollstrecken. Sollte dieß Jesus vorbildlich schon während seines Erdenlebens an einem Baume vollzogen haben, der das früchteleere Israel bedeutete, so konnte man ihm schicklicherweise doch nicht, wie es in jenem Spruche hieß, die Axt in die Hand geben, um den Baum von ihm taglöhnerartig umhauen zu lassen; sondern man setzte es mit seiner Wunderkraft in Verbindung, und ließ den unfruchtbaren Feigenbaum auf ein Wort von ihm verdorren. In dieser Art erzählen uns Matthäus und Marcus die Geschichte, und stellen sie in einen Zusammenhang, der nach der einen Seite hin noch die Spuren ihrer ursprünglichen Bedeutung trägt, während diese nach der andern Seite vollkommen verwischt sind. Daß es nämlich in der letzten Lebenswoche Jesu, auf einem seiner letzten Gänge von Bethanien nach Jerusalem ist, wo er den unfruchtbaren Baum bemerkt und an demselben Gericht geübt haben soll, hängt mit der Bedeutung der Geschichte insofern zusammen, als sich allerdings eben damals Israel's Unempfänglichkeit für das ihm von Jesu gebotene Heil vollends entschied. Dagegen zeigt das Gespräch zwischen Jesu und den Jüngern, das beide Evangelisten dem Wunder hinten anhängen, daß ihnen der ursprüngliche Sinn der Erzählung schon völlig über dem Mirakel ab-

handen gekommen war. Denn auf die verwunderte Frage der Jünger, wie doch der Baum ſo plötzlich verdorrt ſei, erwidert Jeſus, ſie dürften nur rechten Glauben haben, ſo würden ſie nicht blos das, was er jetzt an dem Feigenbaum gethan, zu thun im Stande ſein, ſondern wenn ſie zu einem Berge (Lucas hat in einer ähnlichen Rede bei anderem Anlaß eine Art von Feigenbaum, 17, 6) ſprechen würden, er ſolle ſich aufheben und ins Meer werfen, ſo würde es geſchehen. Dieſe Reden, die den wahren Sinn der Erzählung nur verdunkeln, können zu derſelben erſt gezogen worden ſein, ſeit man nur noch eine Wundergeſchichte in ihr ſah; welcherlei Reden urſprünglich dazu gehörten, das hat uns Lucas im Zuſammenhang ſeiner Parabel vom Feigenbaum aufbehalten. Dort (13, 1 fg.) ſpricht Jeſus von den Galiläern, die Pilatus beim Opfern hatte erſchlagen laſſen, und von den achtzehn Menſchen, auf welche der Thurm bei der Quelle Siloah gefallen war, und fragt die Juden, ob ſie etwa meinen, daß das jenen Leuten wegen beſonderer Verſchuldung widerfahren ſei? Nein, antwortet er, ſondern, wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle ebenſo zu Grunde gehen; und daran knüpft er dann die Parabel vom Feigenbaum. Nur das wäre auch die Moral der Geſchichte von dem verfluchten Feigenbaum, die ſich dann freilich nicht an die Jünger, ſondern wie dort an die Juden zu richten hätte: daß ſie, wenn ſie nicht Buße thun, wie dieſer Feigenbaum zu Grunde gehen werden.

Hat alſo hier, wie wir dieß in einzelnen Fällen auch ſonſt ſchon gefunden haben, und wie es bei den mancherlei andern Quellen, die ihm neben Matthäus zu Gebote ſtanden, natürlich iſt, Lucas in ſeiner Parabel die reine und urſprüngliche Form dieſer Erzählung aufbehalten, ſo erſcheint dann weiterhin, wenn wir uns einmal auf den Standpunkt der Wundergeſchichte ſtellen, und ihre verſchiedene Darſtellung bei Matthäus und Marcus vergleichen, die des Matthäus in doppelter Hinſicht als die urſprünglichere. Fürs Erſte läßt er den Feigenbaum auf das Wort Jeſu hin augenblicklich verdorren, und das iſt bei Wundergeſchichten die einzig rechte naive Art. So gut der Wunderthäter durch ein Wort das Vertrocknen eines Baums bewirken kann, ſo gut kann er auch bewirken, daß dieſer Erfolg unmittelbar auf ſein Wort hin in's Auge fällt. Beides von einander zu trennen, wie Marcus den Baum an dem einen Morgen von Jeſu verflucht, und erſt am andern ſein Verdorrtſein von den Jüngern bemerkt werden läßt, iſt ſchon Grübelei und Künſtelei. Zwar den Vorgang dadurch natürlich erklärbar machen zu wollen, wozu man ſeine Darſtellung ſchon benutzt hat, iſt dem Evangeliſten nicht eingefallen; nur anſchaulicher und dramatiſcher wollte er die Sache machen, aber er hat damit, wie ſonſt durch ähnliche Umgeſtaltungen, die kräftige Urform des Wunderberichts nur abgeſchwächt.

Doch noch ungleich mehr hat er ſich durch ſeinen Zuſatz verredet, es ſei damals nicht Feigenzeit geweſen. Nicht als ob er damit, die Geſchichte an den Kalender gehalten, Unrecht hätte. Damals, in der Woche vor Oſtern,

war in der That noch nicht Feigenzeit; denn die Frühfeige wurde erst im Juni, die eigentliche Feige erst im August reif, und wenn Josephus von dem Uferlande des galiläischen Sees sagt, daß es zehn Monate im Jahre Feigen biete [1]), so beweist dieß für die öde Felsengegend von Jerusalem nichts. Marcus macht jenen Beisatz, um zu erklären (was bei einem einzelnen Baume auch zur Feigenzeit durch Krankheit oder örtliche Ursachen leicht erklärbar ist), warum Jesus auf demselben keine Feige fand; übersieht aber in seinem Erklärungseifer, daß er dadurch den sofort von Jesu vorgenommenen Strafact unerklärlich macht. War die Zeit nicht, wo ein rechtschaffener Feigenbaum Früchte haben soll, so hatte seine Verfluchung von Seiten Jesu in keiner Art einen Sinn. Besser daher auch hier Matthäus, der die Unfruchtbarkeit des Baums nicht erklärt, d. h. nicht daran erinnert, daß damals an einem Feigenbaum sich füglich gar keine Frucht befinden konnte, aber dadurch, wenigstens für einen gewissen Standpunkt, die Möglichkeit offen läßt, das Verfahren Jesu zu erklären. In der unserer Geschichte zu Grunde liegenden Gnome und Parabel ist keine Jahreszeit genannt, aber als die Zeit, wo auf dem Baum vergebens Früchte gesucht werden, natürlich die der Lese gemeint; was sie in ihrer Gestalt als Wundergeschichte in die letzten Lebenstage Jesu stellte, war, wie wir gesehen haben, vielleicht eine nachklingende Erinnerung an ihre ursprüngliche Bedeutung; daß sie aber durch diese Stellung in den Frühling gerückt wurde, wohin sie als wirkliche Geschichte nicht paßte, wurde von den einzig auf das Wunder bedachten Wiedererzählern nicht erwogen.

Vierte Mythengruppe.

Die Verklärung und der Einzug Jesu in Jerusalem.

---

§. 82.

Die Verklärung.

In einer jüdischen Schrift [2]) lesen wir aus Anlaß der Erzählung 2 Mos. 34, 29 fg.: „Siehe, Moses, unser Lehrer, glückseligen Andenkens, der ein bloßer Mensch war, bekam, weil Gott von Angesicht zu Angesicht

1) Bell. jud. 3, 10, 8.
2) Nizzachon vetus, S. 40.

mit ihm redete, ein so glänzendes Antlitz, daß die Juden Scheue trugen, ihm zu nahen; um wie viel mehr muß man von der Gottheit selbst dieß annehmen, und hätte Jesu Antlitz von einem Ende der Welt bis zum andern strahlen müssen? Aber er war mit keinerlei Glanze begabt, sondern durchaus wie alle andern Menschen. Daraus erhellt, daß nicht an ihn zu glauben ist." Das ist nun zwar aus einer spät nachchristlichen Schrift; aber ihre Art zu schließen ist so, wie auch schon in der ersten christlichen Zeit ein Jude schließen mußte, so lange er dem glänzenden Angesichte des ersten Retters auf Seite dessen, der für den letzten Retter ausgegeben wurde, nichts entsprechen sah. Daß er nun freilich, wie angeblich Moses, wenn er mit dem Volke verhandelte, des Glanzes wegen auf sein Angesicht eine Decke hätte legen müssen, konnte man von Jesus nicht sagen, weil es zu notorisch nicht der Fall gewesen war; aber ohne christliches Seitenstück durfte man einen so berühmten mosaischen Zug nicht lassen, es kam nur darauf an, ihm die rechte Wendung zu geben.

Da finden wir nun zunächst bei dem Apostel Paulus in einer Stelle (2 Kor. 3, 7 fg.), wo er sein hohes Selbstgefühl als Diener des neuen Bundes, des lebendigmachenden Geistes ausspricht, die Worte: „Wenn aber der Dienst des Todes, mit Buchstaben in Steine gegraben, eine solche Herrlichkeit hatte, daß die Söhne Israel's nicht in das Antlitz Mosis schauen konnten wegen seines Glanzes, der doch vergänglich war, wie sollte nicht dem Dienste des Geistes noch viel mehr Herrlichkeit zukommen?" Hier ist zwar dem Moses nicht Christus, sondern die Apostel gegenübergestellt, und der Glanz an den letzteren lediglich geistig gefaßt. Doch wenn es weiterhin heißt (V. 13. 18), sie, die Diener des Neuen Bundes, machen es nicht wie Moses, der eine Decke auf sein Angesicht legte, sondern „wir alle schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn im Spiegel, und werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit": so ist schließlich doch auch Christus selbst in die Vergleichung als derjenige hereingezogen, von welchem die Herrlichkeit seiner Diener als Abglanz ausgeht, und dabei ist doch wohl auch an die äußere Verklärung gedacht, welche dem auferstandenen Christus zu Theil geworden ist, und durch ihn bei seiner Wiederkunft auch den Seinigen zu Theil werden soll (1 Kor. 15, 43—49).

Wie es aber immer ein Gegenstand möglicher Einwürfe von Seiten der jüdischen Gegner blieb, daß so Manches, was von dem Messias erwartet wurde, von Jesu während seines Erdenlebens nicht geleistet worden war, mithin auf seine Wiederkunft verschoben werden mußte; wie dann, um dieses zukünftige Geschehen zu verbürgen, wenigstens einzelne vorläufige Proben davon, wie z. B. von der messianischen Todtenerweckung, mythisch in das vergangene Erdenleben Jesu zurückgetragen wurden: so konnte man sich veranlaßt sehen, auch den Lichtglanz des erhöhten und in den Wolken wiederkommenden Christus schon während seiner ersten Anwesenheit, wenn auch nur

vorübergehend, durch ſeine menſchliche Hülle hindurchbrechen zu laſſen. Dieß iſt, von einer Seite wenigſtens, die Entſtehungsart der neuteſtamentlichen Verklärungsgeſchichte (Matth. 17, 1—13. Marc. 9, 2—13. Luc. 9, 28—36), welche von der oben angeführten jüdiſchen Schrift, der ſie nicht unbekannt ſein konnte, ohne Zweifel deshalb nicht in Anſchlag gebracht wird, weil ſie von Jeſu nicht, wie die altteſtamentliche Erzählung von Moſes, eine bleibende Verklärung des Angeſichts ausſagt; wofür ſie aber, wie wir ſehen werden, bemüht iſt, auf andern Seiten die moſaiſche Geſchichte zu überbieten.

Zunächſt iſt die Nachbildung von dieſer in der evangeliſchen Erzählung augenſcheinlich, und zwar ſind die Vorkommniſſe 2 Moſ. 24, 1 fg. und 34, 29 fg. zuſammengenommen. Der Schauplatz der neuteſtamentlichen wie der altteſtamentlichen Scene iſt ein Berg: dort der Sinai, hier, wie auch ſonſt in der evangeliſchen Geſchichte, ein ungenannter, der aber, wie jener in der Verſuchungsgeſchichte, als ein hoher Berg bezeichnet wird. Der Perſonen, die Jeſus zu näherer Anſchauung deſſen, was daſelbſt mit ihm vorgehen ſollte, mit ſich nimmt, ſind es drei, der uns wohlbekannte engere Ausſchuß des Apoſtel-Collegiums: wie Moſes auf den Berg außer den ſiebenzig Aelteſten noch beſonders die drei Männer Aaron, Nadab und Abihu mit ſich genommen hatte (2 Moſ. 24, 1. 9). An die vorhergehenden Ereigniſſe wird die evangeliſche Erzählung durch die Zeitbeſtimmung: nach ſechs (bei Lucas acht) Tagen angeknüpft, wie es von Moſes hieß, nachdem die Wolke ſechs Tage lang den Berg bedeckt hatte, ſei er am ſiebenten von Jehova in dieſelbe hineingerufen worden (2 Moſ. 24, 16). Auch was auf die Bergſcene beiderſeits folgt, hat einige Aehnlichkeit. Wie Moſes nach jener Berufung mit den drei Männern, der die Dreimännerbegleitung Jeſu nachgebildet iſt, vom Berge kommt (von der Verklärung ſeines Angeſichts iſt freilich erſt ſpäter die Rede), iſt das Erſte, was ihm aufſtößt, der Anblick des um das goldene Kalb tanzenden Volks, und ſeine erſte Gemüthsbewegung der Zorn über die Unfähigkeit ſeiner zurückgelaſſenen Stellvertreter (2 Moſ. 24, 14), von denen Aaron ſogar zur Fertigung des Götzenbildes behülflich geweſen war (2 Moſ. 32, 15 fg.). Als Jeſus vom Berge kommt, iſt ſein erſter Anblick der beſeſſene Knabe, und ſeine erſte Empfindung der Unwille über die Unfähigkeit ſeiner Jünger, den Dämon zu bannen.

Auf dem Berge ſelbſt entwickelt ſich beiderſeits der Glanz des Angeſichts; denn auch das des Moſes war auf dem Berge während ſeiner Unterredung mit Jehova glänzend geworden, wenn dieß auch erſt, als er wieder zu den Menſchen herabgeſtiegen war, bemerklich wurde; die Wolke ferner, und zwar eine lichte Wolke, weil die Herrlichkeit Gottes darin gedacht werden muß, iſt gleichfalls ein der moſaiſchen Geſchichte entnommener Zug (2 Moſ. 19, 16. 24, 16. 18 u. ö.). Nun aber iſt auf Seiten Jeſu ſchon das ein Mehr, daß außer dem Angeſicht auch ſeine Kleider leuchtend werden; ganz beſonders aber, daß er zwar einerſeits als Verklärter ganz an die Stelle des

Moses tritt, dieser nun aber andererseits ihm mit Elias in untergeordneter Stellung, fast wie die zwei begleitenden Engel dem Jehova in der Geschichte des Abraham, zur Seite tritt.

Der Zweck der Bergbesteigung des Moses war, von Jehova die Gesetze zu vernehmen und die Tafeln zu empfangen, die er dem Volke zu überbringen hatte. Der Messias konnte nicht erst einer solchen Belehrung bedürfen: derjenige, in dessen Zeit durch Ausgießung des göttlichen Geistes das Gesetz den Menschen in's Herz geschrieben werden sollte (Jerem. 31, 31 fg. Hesek. 11, 19 fg. 36, 26 fg.), mußte es vor allen im Herzen tragen; bei ihm hatte die Bergbesteigung nur den Zweck, ihn den Seinigen von überirdischem Lichte durchleuchtet und im Verkehr mit erhabenen Gestalten der jüdischen Vorzeit zu zeigen, überdieß, was zwar bereits bei seiner Taufe geschehen war, ihn von Gott selbst für seinen Sohn erklärt werden zu lassen. Den Moses rief schon die Aehnlichkeit dessen, was jetzt an Jesu vorging, mit dem, was einst dem Gesetzgeber begegnet war, überhaupt der Zusammenhang des messianischen Berufs mit dem seinigen, von selbst herbei. Der Messias war ja nach damaliger Auslegung (Apostelgesch. 3, 22. 7, 37) derjenige, den Moses einst mit den Worten verkündigt hatte (5 Mos. 18, 15): „Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehova, dein Gott, erwecken, auf ihn sollst du hören." Dazu kam, wenn jetzt Moses in freundlichem Gespräch mit Jesus sich zeigte, so war damit bewiesen, daß er in ihm nicht, nach der Ansicht der jüdischen Eiferer, den Zerstörer, sondern den Vollender des Gesetzes sah.

Doch außer dem Gesetzgeber erschien auf dem Verklärungsberge auch ein Prophet, nämlich Elias. Ihn wollte nach der Weissagung des Maleachi (3, 23 fg. vgl. Sirach 48, 10 fg.) Jehova senden, ehe sein furchtbarer Gerichtstag käme, um wo möglich das Volk noch zur Buße zu bewegen; daher war es zu Jesu Zeit ein Satz der Schriftgelehrten, erst müsse Elias kommen und Alles wieder herstellen, und ehe dieser Vorläufer erschienen sei, könne auch von einem Messias keine Rede sein (Matth. 17, 10). Es ist bekannt, wie angeblich schon Jesus selbst, wahrscheinlicher jedoch die urchristliche Apologetik, den Beweis, der sich hieraus gegen die Messianität Jesu führen ließ, dadurch zu entkräften suchte, daß sie den Täufer Johannes als diesen Elias darstellte (Matth. 11, 14. Marc. 1, 2. Luc. 1, 17): man begnügte sich mit einem uneigentlichen Elias, da der eigentliche nicht nachzuweisen war. Nun ist aber im höchsten Grade seltsam, daß der evangelischen Erzählung zufolge eben nach einer Erscheinung des eigentlichen Elias Jesus seine Jünger auf den uneigentlichen verwiesen, und auf ihn deßwegen verwiesen haben soll, weil sie ein Erscheinen des eigentlichen vermißten. Wie sie nämlich mit ihm von dem Verklärungsberge herabstiegen, sollen ihn die Jünger gefragt haben: wie sagen denn nun die Schriftgelehrten, Elias müsse vorher kommen? worauf er antwortet: allerdings muß Elias vorher kommen; in der That aber

ist er auch schon gekommen (in Johannes nämlich), und nur nicht erkannt, vielmehr mißhandelt und getödtet worden, wie dieß auch das Schicksal des Messias selbst sein wird (Matth. 17, 10—13. Marc. 9, 11—13). Die Frage der Jünger kann nur den Sinn haben: wenn, wie wir überzeugt sind (vgl. Matth. 16, 16), du der Messias bist, wie steht es denn mit dem Satze der Schriftgelehrten, daß diesem Elias vorangehen müsse, der doch vor dir nicht erschienen ist? So aber konnten die Jünger unmöglich fragen, wenn eben vorher Elias erschienen war, und ebenso wenig würde Jesus, gesetzt, sie hätten so gefragt, sie auf den Täufer, sondern einfach auf den so eben gesehenen wirklichen Thisbiten verwiesen haben. Sehr wohl hingegen würde sich jene Frage der Jünger an die vorangegangene Geschichte von dem Bekenntniß Petri anschließen; weßwegen man schon vermuthet hat, Matthäus habe sie in diesem Zusammenhang vorgefunden, und die Verklärungsgeschichte aus dem Seinigen zwischeneingeschoben.[1]) Indeß ist es auch ohnedieß ganz in der Art unserer synoptischen Evangelien, nur des gemeinsamen Gegenstandes wegen, gleichsam ad vocem Elias, hier zwei Erzählungen, wie sonst so oft zwei Sprüche, zusammenzustellen, die dem Sinne nach nicht zusammengehören. Hier freilich ist es nicht blos das, sondern beide Geschichten schließen sich förmlich aus. War Elias so eben erschienen, so konnten die Jünger nicht so fragen; fragten sie so, so konnte Elias nicht eben vorher erschienen sein. Zwei solche Geschichten zusammenzustellen, ist freilich sehr naiv; aber das ist ja Matthäus überhaupt.[2]) Wir können hier deutlich zwei Schichten der Ueberlieferung unterscheiden. Dem aus der Weissagung des Maleachi abzuleitenden Zweifelsgrunde gegen Jesu Messianität begegnete man zuerst durch die Auffassung des Täufers als Elias; dann aber auf den Wortsinn der Prophetenstelle exequirt, suchte man den wirklichen Elias zur Stelle zu schaffen, den man freilich nicht vor allem Volk auftreten, sondern nur seitab erscheinen lassen konnte; wozu sich von selbst die Verklärungsgeschichte und die Zusammengruppirung mit Moses darbot.

Was den Gegenstand der Unterhaltung zwischen Jesus und den beiden Abgeschiedenen gebildet habe, sagen die zwei ersten Evangelisten nicht; es lag auch nichts daran, da der Zweck der Zusammenkunft nur war, Jesum in Einstimmung mit dem Gesetzgeber und nicht ohne den ihm zugeordneten

1) Köstlin, Die synoptischen Evangelien, S. 75.

2) Weil sich Baur durch sein Ausgehen von Johannes den Sinn für das Naive in den Synoptikern hat trüben lassen, sucht er auch in diese Zusammenstellung einen Sinn zu bringen, indem er die Frage der Jünger künstelnd so deutet, als hätten sie an der gehabten Erscheinung des Elias nur die Dauer vermißt (Rückblick auf die neuesten Untersuchungen über den Marcus, Theologische Jahrbücher, 1853, S. 78). Allein ihren Worten nach vermißten sie nicht sein Bleiben, sondern sein Kommen, was sie nach der vorangegangenen Geschichte nicht vermissen konnten.

Propheten zu zeigen. Daß ihm die Männer den Ausgang, der ihm in Jerusalem bevorstand, vorher verkündigten, wie Lucas berichtet, war insofern überflüssig, als er diesen Ausgang eben vorher selbst vorausgesagt hatte (Luc. 9, 22); doch die Absicht des Evangelisten ist wohl, den Tod Jesu, diesen Hauptanstoß für die Denkart der Juden, als begründet in dem göttlichen Rathschluß, für dessen Vertraute die beiden Abgeschiedenen galten, darzustellen. Des Petrus Vorschlag, Jesu und den beiden Gestalten aus dem Geisterreich Hütten zu bauen, die hohe übernatürliche Anschauung wie etwas natürlich Sinnliches festzuhalten, bezeichnen Lucas und Marcus als Mißverstand, und ersterer läßt alle drei Jünger schlaftrunken sein, wie sie sich später in Gethsemane wieder zeigen: womit beidemale ihr Abstand von Jesu bezeichnet werden soll, indem sie, während mit ihrem Meister gerade das Höchste und Geheimnißvollste vorgeht, mit betäubten Sinnen am Boden liegen.

Hatte man nun aber auf dem Verklärungsberge, wie einst auf dem Sinai, eine Wolke, welche die Herrlichkeit Gottes in sich schloß, so durfte dieser so wenig als dort stumm bleiben; aber während seine Worte dort an Moses als Aufträge gerichtet waren, die dieser dem Volk überbringen sollte, sind sie hier, dem veränderten Zweck der Scene gemäß, vielmehr an die Jünger als göttliches Zeugniß über Jesum gerichtet. Es sind dieselben Worte aus Jes. 42, 1. vgl. mit Ps. 2, 7, die schon bei Jesu Taufe vom Himmel erschollen waren; nur daß denselben hier, als deutlicher Rückweis auf die Geschichte Mosis, aus jener Stelle, in welcher der Gesetzgeber dem Volk einen Propheten wie er verheißt (5 Mos. 18, 15), die Aufforderung, ihn zu hören, beigefügt ist.

Neben dieser Ableitung der Verklärungsgeschichte darf sich eigentlich nur diejenige Auffassung, welche einen äußern wunderbaren Vorgang in derselben sieht, an einen übernatürlichen Lichtglanz des Gesichts und der Kleider Jesu, eine wirkliche Erscheinung der beiden längstverstorbenen Männer, ein hörbares Reden Gottes aus der Wolke glaubt, noch mit Ehren sehen lassen. Wem dergleichen im Ernste noch annehmbar ist, wer mit seiner eigenen Ueberzeugung noch ganz auf dem Standpunkte der Evangelisten steht, dem bietet freilich auch diese Erzählung keinen Anstoß, und wir haben gegen ihn nichts zu erinnern, als daß wir zweifeln, ob er wirklich ein solcher ist, es sich nicht blos einbildet. Alle diejenigen Erklärungen hingegen, die den Vorfall halb oder ganz natürlich denkbar machen wollen, sind gar zu armselig und ungereimt, als daß es sich verlohnte, bei ihnen länger zu verweilen. Wer sollte denken, daß auch noch Schleiermacher [1]) in der Verwandlung der Gestalt Jesu und dem Glanz, der ihn umleuchtete, eine optische Erscheinung sieht, von der sich aber Näheres nicht angeben lasse, d. h. er will die Sache nicht näher untersucht haben, weil er wohl weiß, daß jede ge-

1) In den Vorlesungen über das Leben Jesu. Ebenso Hase, Leben Jesu, §. 87.

neuere Erörterung die Ungereimtheit der ganzen Auffassung in's Licht stellen müßte; in den zwei Männern, welche die Evangelisten aus ihrer Vorstellung heraus als Moses und Elias bezeichnen, vermuthet er heimliche Anhänger, die vielleicht mit dem hohen Rathe in Verbindung gestanden, wozu es trefflich stimme, daß sie Jesu seinen Ausgang vorhergesagt haben sollen, da solchen Männern der tödtliche Haß des Synedriums gegen ihn bekannt sein konnte; eine Stimme soll gar nicht wirklich zu hören gewesen sein, sondern jene optische Erscheinung haben die Jünger in jüdischer Art als eine göttliche Erklärung über Jesum aufgefaßt, und dieß dann spätere hellenistische Erzähler als wirkliche Stimme mißverstanden. So sind freilich nach dem Vorgang von Paulus und Venturini alle Hauptpunkte der evangelischen Erzählung glücklich bei Seite gebracht, Jesus ist nicht wirklich verklärt worden, Moses und Elias nicht erschienen, keine Himmelsstimme über ihn erschollen: dann können wir aber nicht mehr wissen, was, oder ob überhaupt etwas der Art mit Jesu vorgegangen ist. Dieß scheint Ewald zu meinen, wenn er sagt [1]), wir können nicht mehr angeben, aus welchen niederen Stoffen diese Darstellung sich hervorgebildet habe, aber ihre innere Wahrheit leuchte ein, ebenso wie die höheren Stoffe, deren diese innere Wahrheit sich zu ihrer Darstellung bediene, nicht zweifelhaft seien. Niedere Stoffe heißen in der Ewald'schen Versteckſprache die natürlich geschichtlichen Grundlagen einer Erzählung, höhere Stoffe die alttestamentlichen Vorstellungen und Vorgänge, denen sie nachgebildet ist, die innere Wahrheit ist die Idee: was der Verklärungsgeschichte Historisches zum Grunde liege, will also Ewald sagen, können wir nicht mehr wissen, aber einleuchtend sei ihre ideale Wahrheit und unverkennbar die alttestamentlichen Vorbilder, nach denen sie sich gestaltet habe. Dasselbe sagen wir ungefähr auch, nur daß wir von dem x einer angeblich natürlichen Veranlassung ganz absehen, von idealer Wahrheit aber nur die judenchristliche Meinung von der Gegenbildlichkeit Mosis und Christi und der Zusammengehörigkeit des Elias mit dem letzteren darin finden können.

Eben um dieses judenchristlichen Charakters der Geschichte willen hat der vierte Evangelist sie nicht, oder nur in einer bis zum Unkenntlichen veränderten Form, aufgenommen; wovon jedoch erst weiter unten gehandelt werden kann.

83.

Der Einzug Jesu in Jerusalem.

Auf die Verklärungsgeschichte lassen sämmtliche Synoptiker nur noch wenige Reden Jesu folgen, und ihn dann die verhängnißvolle Reise zum

1) Die drei ersten Evangelien, S. 274. Vgl. Geschichte Christus, S. 338 fg.

Passahfest nach Jerusalem antreten. Von den Abweichungen der drei ersten Evangelisten theils unter sich, theils vom vierten in Betreff dieser Reise ist schon an einem früheren Orte die Rede gewesen; hier haben wir es nur noch mit dem Schlusse derselben, dem Einzug Jesu in Jerusalem, zu thun (Matth. 21, 1—11. Marc. 11, 1—10. Luc. 19, 29—34. Joh. 12, 12—16).

Unter den Antinomien, die sich aus der Vergleichung der so verschiedenartigen auf den Messias bezogenen Stellen des Alten Testaments ergaben, war auch eine, die seine Ankunft betraf. Nach Daniel 7, 13 sollte er mit den Wolken des Himmels kommen; nach Zach. 9, 9 auf einem Esel einziehen. Diese Stelle, in welcher in der That schon ursprünglich ein idealer Friedensfürst gemeint ist, wurde mit mehr Recht als so viele andere auf den Messias bezogen. „Was sagt die Schrift von dem ersten Retter?" „heißt es in der von uns schon öfter angeführten rabbinischen Stelle, in welcher der Messias dem Moses gegenübergestellt ist.[1]) Antwort: „2 Mos. 4, 20 steht: Und Moses nahm sein Weib und seine Söhne, und setzte sie auf einen Esel. So auch der letzte Retter, Zach. 9, 9: Arm und auf einem Esel sitzend."[2]) Den Widerspruch dieser aus Zacharias geschöpften Vorstellung mit der aus Daniel sich ergebenden glichen die Rabbinen dahin aus, im Fall es die Israeliten verdienen würden, solle ihr Messias majestätisch in den Wolken des Himmels erscheinen, wären sie aber dessen unwürdig, so solle er armselig auf einem Esel einreiten.[3]) Anders die Christen, welche das Einreiten auf dem Esel in die erste Anwesenheit ihres Messias, d. h. in das Erdenleben Jesu, verlegten, das Kommen mit den Himmelswolken dagegen bei seiner einstigen Wiederkunft erwarteten. Da in der Stelle des Zacharias, sofern sie den König sanftmüthig (von Armuth ist keine Rede) auf dem Friedensthier einziehen läßt, ein Gegensatz gegen die landläufige jüdische Messiaserwartung zu liegen schien, in der er als gewaltiger Krieger vorgestellt war, so ließe sich gar wohl denken, daß Jesus für seinen Einzug in die Hauptstadt absichtlich das Reiten auf einem Esel gewählt hätte, um dadurch an die Stelle des Zacharias zu erinnern, und durch diese anschauliche Demonstration sich von jenem kriegerisch-politischen Messiasthum loszusagen. Denn daß die auch bei Zacharias dem Einziehenden beigelegte Königswürde nicht nothwendig eine politische Auffassung bedingte, haben wir früher auseinandergesetzt. Möchten wir also auch nicht, wie neuerlich öfter geschehen ist, die ganze Angabe, daß Jesus auf einem Esel in Jerusalem eingezogen sei, von vorneherein als unhistorisch von der

1) Midrasch Kohelelth 73, 3. S. oben S. 152.

2) Dieser mosaisch-messianische Esel sollte dann derselbe sein, den schon Abraham gegürtet hatte, als er sich zur Opferung Isaak's anschickte. Jalkut Rubeni 79, 3.

3) Gemara Sanhedr. f. 98, 1.

Hand weisen, so werden wir doch allerdings so viel bald finden, daß die evangelischen Erzählungen davon weniger nach irgend einer Thatsache, als nach alttestamentlichen Stellen und dogmatischen Vorstellungen gebildet worden sind.

Der deutlichste Beweis davon liegt in der Darstellung des ersten Evangelisten, der uns über den Einzug Jesu etwas Unmögliches berichtet, das er nicht aus irgend einer, wenn auch noch so entstellten Kunde von einem wirklichen Vorfall, sondern lediglich aus einer von ihm mißverstandenen Prophetenstelle geschöpft haben kann. Wenn er nämlich erzählt, die beiden von Jesu nach Bethphage gesandten Jünger haben nach seiner Anweisung von da eine Eselin mit ihrem Füllen gebracht, auf beide Thiere ihre Kleider gebreitet und Jesum darauf gesetzt, so steht uns, wenn wir uns denken sollen, wie Jesus auf den beiden Thieren zugleich geritten sei (und an ein abwechselndes Reiten ist bei der kurzen Wegstrecke nicht zu denken), der Verstand still, und kommt nicht eher wieder in Gang, als bis wir die von dem Evangelisten citirte Stelle des Zacharias genauer ansehen. Hier heißt es nämlich: „Frohlocke sehr, Tochter Zions (das: saget der Tochter Zions bei Matthäus ist aus Jes. 62, 11), siehe dein König kommt zu dir, gerecht und siegreich, sanftmüthig und reitend auf einem Esel, und einem Füllen, der Eselin Sohn." Nun weiß zwar jeder, der mit der hebräischen Dichtersprache nur einige Bekanntschaft hat, daß damit nicht zweierlei Thiere gemeint sind, sondern dasselbe Thier, das im ersten Vers ein Esel hieß, im zweiten als Eselsfüllen näher bestimmt ist. Im Allgemeinen wußte das der Verfasser des ersten Evangeliums ohne Zweifel so gut als wir; aber weil er in der Stelle des Zacharias eine Prophezeiung auf Christus sah, glaubte er es diesmal genau nehmen und die doppelte Bezeichnung auch von zwei Thieren verstehen zu müssen. Hatte er damit der Weissagung ihr volles Recht widerfahren lassen, so meinte er das Seinige gethan zu haben, und stellte sich die weitere Aufgabe gar nicht, sich auch anschaulich zu machen, wie denn nun der Einritt des Einen Messias auf zwei Eseln vor sich gegangen sein möge.

Daß Lucas und Marcus es ihm hierin nicht nachthun, sondern sich mit Einem Thiere begnügen, darin zeigt sich ihre Darstellung durchaus nicht als die ursprünglichere, denn der Ursprung dieses Zugs der Erzählung liegt in der Stelle des Zacharias, und dieser hält sich Matthäus näher, indem er ihr wörtlich und blindlings folgt, während die beiden andern dieß doch schon mit einiger Besinnung thun. Daß sie von den zwei Thieren des Matthäus nicht das Mutterthier, sondern das Füllen zum Dienste Jesu wählen, geschieht aber auch wieder aus einer unhistorischen Rücksicht, die sie durch den Beisatz verrathen, Jesus habe ein Füllen bringen heißen, auf dem noch kein Mensch gesessen habe. In der Stelle des Zacharias war dieß nicht hervorgehoben, aber das Füllen, von dem sie sprach, ließ sich so

fassen und kam dann der Ansicht entgegen, daß, wie später nur ein Grabmal, worin noch kein Mensch gelegen (Luc. 23, 53), so jetzt nur ein Thier, auf dem noch kein Mensch gesessen hatte, den heiligen Leib des Messias zu tragen würdig gewesen sei. Daß auch dieß eine Rücksicht ist, die eher für den späteren Erzähler, als für Jesum selbst bestimmend sein konnte, der von einem nicht zugerittenen Thiere sich nur Störung seines Einzugs und damit des beabsichtigten Eindrucks zu versprechen hatte, erhellt von selbst.

Doch daß Jesus nur überhaupt mit Erfüllung der Weissagung des Zacharias auf einem Esel in Jerusalem eingeritten sei, genügte der urchristlichen Sage nicht; der messianische Esel mußte ihm durch höhere Anordnung zur Verfügung gestellt, und er mußte als Messias gewußt haben, wo der für ihn bestimmte Esel angebunden stand und nur abgeholt werden durfte. Dieß mußte er um so mehr gewußt haben, da ja in einer andern alttestamentlichen Weissagung der Messias ausdrücklich als derjenige dargestellt war, der seinen Esel anbindet. Im Segen Jakob's sagt der sterbende Patriarch von Juda, doch so, daß man es auch auf den vielfach vom Messias verstandenen Schilo beziehen konnte (1 Mos. 49, 11): „Er bindet an den Weinstock seinen Esel, und an die Edelrebe seiner Eselin Sohn"; hier hatte also Matthäus abermals seine zwei Esel, die alte und den jungen, alle aber hatten den angebundenen Esel, den Justin der Märtyrer in der That vor dem Einzuge Jesu der Weissagung gemäß an einem Weinstock im Eingange des Dorfes angebunden sein läßt.[1] Die Evangelisten haben von dem Weinstock nichts, sondern lassen Jesum zu den zwei abgesendeten Jüngern nur sagen, wenn sie in das vor ihnen liegende Dorf hineinkommen, werden sie einen Esel angebunden finden. Die Stelle aus dem Segen Jakob's war ihnen nicht mehr so gegenwärtig, wie die aus Zacharias; darum ist sie aber dem Märtyrer doch ganz mit Recht hier eingefallen, da die evangelische Erzählung in ihrem Anfang ebenso gewiß ursprünglich nach ihr, wie in ihrem Fortgang nach der Prophetenstelle gemacht ist. Eigentlich sollte man ihr zufolge allerdings erwarten, daß der Messias vielmehr beim Absteigen seinen Esel an eine Rebe binden würde; doch wenn dieser schon vorher daran gebunden stand, so gab dieß zugleich eine Gelegenheit, das übermenschliche Wissen des Messias sich erproben zu lassen, und die Macht seiner messianischen Bestimmung dazu, wenn die Jünger dem Eigenthümer des Esels nur zu sagen brauchten, der Messias bedürfe seiner, um denselben ohne Widerrede geliehen zu bekommen. Daß der vierte Evangelist von allen diesen Umständlichkeiten Umgang nimmt, und einfach sagt, Jesus habe ein Eselchen gefunden und sich darauf gesetzt, geschieht nur, weil es ihm neben der Weissagung des Zacharias hier einzig um die Rückkehr

[1] Apol. I, 32.

auf die Erweckung des Lazarus zu thun ist, wozu er sogleich übergeht (V. 17 fg.).

Indeß die Weissagung des Zacharias besagte nicht blos, daß der messianische Herrscher auf einem Esel in Jerusalem einziehen sollte, sondern sie forderte aus dieser Veranlassung die Hauptstadt zum Jauchzen und Frohlocken auf; wie auch die jesaianische Stelle, welche der erste Evangelist ihrer Aehnlichkeit wegen mit der des Zacharias verschmelzt, das Geheiß enthielt, der Tochter Zions zu sagen, daß ihr Retter komme. Als solchen kündigen nun wirklich nach der Darstellung der drei ersten Evangelisten die begleitenden Schaaren Jesum durch den Ruf: Heil dem im Namen Jehova's kommenden Davidssohne! und durch Ausbreiten von Kleidern und Bestreuen des Wegs mit Baumzweigen an; die Hauptstadt, in welcher nach der synoptischen Geschichtsdarstellung Jesus noch unbekannt ist, kommt darüber in Aufregung, und die Leute fragen, wer denn das sei? worauf er ihnen als Jesus, der Prophet aus Nazaret in Galiläa, vorgestellt wird. Nach Johannes dagegen sind es Schaaren aus der Stadt selbst, die dem in Jerusalem nicht unbekannten Jesus auf die Kunde von seiner Annäherung mit jenem Ruf und jenen Huldigungen entgegenkommen; wobei die Kunde von der Auferweckung des Lazarus als Grund dieser feierlichen Einholung hervorgehoben wird. Bis auf den letzteren Zug könnte das alles, auch der Anstoß der hierarchischen Partei und die Entgegnung Jesu, wovon die Evangelisten nicht ganz gleichförmig berichten, mit eingeschlossen, so geschehen sein; aber auch wenn nichts davon geschehen war, ergab sich die Erzählung aus der messianisch gefaßten Prophetenstelle.

Drittes Kapitel.

Die mythische Geschichte des Leidens, Todes und der Auferstehung Jesu.

Erste Mythengruppe.

Das bethanische Mahl und das Passahmahl.

84.

Das bethanische Mahl und die Salbung.

Es ist eine der ältesten evangelischen Ueberlieferungen, daß Jesus kurz vor seinem Leiden bei einem Mahle zu Bethanien von einer Frau mit kostbarer Salbe gesalbt worden sei (Matth. 26, 6—13. Marc. 14, 3—9. Joh. 12, 1—8). Diese Geschichte war der ersten Christenheit besonders werth, wie sich in dem Worte kund gibt, das Matthäus und Marcus dabei Jesu in den Mund legen: wo immer in der Welt dieses Evangelium (von einem solchen in der Bedeutung seiner eigenen Geschichte sprach aber Jesus schwerlich schon selbst) werde verkündigt werden, da werde man auch der That dieser Frau gedenken. Hiernach sollte man erwarten, die beiden ersten Evangelisten würden uns den Namen der Frau, oder doch sonst etwas Näheres über sie aufbehalten haben; da dieß nicht der Fall ist, so erhellt, daß der ersten Christenheit weniger daran gelegen war, wer Jesum gesalbt hatte, als daß dieser überhaupt gesalbt worden war; weßwegen auch außer der Ortschaft Bethanien noch das Haus, worin es geschehen war, nebst dem Hauseigenthümer namhaft gemacht ist. Warum man aber auf die That-

ſache, daß Jeſus vor ſeinem Leiden geſalbt worden, ſo großes Gewicht legte, das geſteht uns die Erzählung in der Aeußerung, die ſie gleichfalls Jeſu in den Mund legt: daß die Frau ſeinen Leib mit Salbe begoſſen, das habe ſie zu ſeiner Beſtattung gethan, oder damit habe ſie die Salbung ſeines Leichnams zur Beſtattung vorweggenommen, wie Marcus den Ausdruck des Matthäus richtig deutet, während die Wendung bei Johannes, ſie habe die Salbe auf den Tag ſeiner Beſtattung aufbewahrt, den urſprünglichen Sinn bis zur Unverſtändlichkeit verwiſcht. Dieſe Wichtigkeit der im Voraus vorgenommenen Salbung erklärt ſich aber genügend nur daraus, daß die rechtzeitige, d. h. die des Leichnams Jeſu bei ſeinem Begräbniß, nicht wirklich ſtattgefunden hatte; wie ſie denn nach Matthäus und Marcus in der That nicht ſtattgefunden hat, nach Lucas nur beabſichtigt war, und einzig nach Johannes, und zwar mit Aufwendung eines ganzen Centners Specereien, wirklich ausgeführt worden iſt: ein Verhältniß, worauf wir an ſeinem Orte zurückkommen werden.

Doch dieſe Ausſprüche Jeſu bilden nur den Schluß der Scene, welche durch das Auftreten der Frau mit dem Salbgefäß, das ſie über Jeſu Haupt ausgießt, herbeigeführt worden iſt. Dieſe Handlung wird erſt von den Jüngern als Verſchwendung gerügt, mit Hinweiſung darauf, wie viel Gutes um den Werth der koſtbaren Salbe den Armen hätte gethan werden können; dann von Jeſu als wohlgethan in Schutz genommen, da es an Armen und an Gelegenheit, denſelben wohlzuthun, niemals fehle, er aber, und damit die Möglichkeit, ihm Liebe und Ehre zu erweiſen, ihnen bald entzogen ſein werde. Es iſt nicht undenkbar, daß dieß alles wirklich ſo geſprochen worden iſt; wenn aber die weitere Rede Jeſu, welche die Salbung der Frau als Vorwegnahme der Leichenſalbung faßt, ganz darnach ausſieht, aus dem Bewußtſein der erſten Chriſtenheit heraus gebildet zu ſein, die ſich von dem Mangel der Salbung bei der Beſtattung ihres Meiſters ſchmerzlich berührt fand: ſo ergibt ſich von ſelbſt auch für jenen vorangehenden Ausſpruch Jeſu eine ähnliche Vermuthung. Man kann ſich in der älteſten Chriſtenheit als Uebertreibung ihres Armuthſinnes eine Richtung denken, die als wahrhaft gutes Werk nur die Wohlthätigkeit gegen die Armen, das Almoſen, gelten ließ, dagegen Alles, was auf Schmuck und Zier der Andacht ſich bezog, als Verſchwendung von ſich wies. Dieſer phantaſielos-ebionitiſchen Richtung tritt hier das Bedürfniß des perſönlichen Chriſtuscultus entgegen, und es iſt bezeichnend, daß gerade der vierte Evangeliſt hierin ſo weit geht, in dem von den Armen hergenommenen Einwurfe gegen ſolchen Aufwand bloße Heuchelei zu ſehen, als das wahre Motiv deſſelben Habſucht zu betrachten, und demgemäß ſtatt der Jünger überhaupt, denen Matthäus jenen Einwurf in den Mund legt, nachdem Marcus unbeſtimmt einige daraus gemacht hat, geradezu den Judas, den Kaſſendieb und ſpäteren Verräther, zu ſetzen. Natürlich: war ſchon dem

judenchristlichen Messias gegenüber der Tadel des für seine Person gemachten Aufwandes unstatthaft, so kann er dem fleischgewordenen göttlichen Schöpferworte gegenüber nur von der vollendeten Ruchlosigkeit erhoben werden.

Doch so wenig auf dem Standpunkte des vierten Evangeliums das Verlangen der Salbung von einem der wenn auch schwachen doch redlichen Eifer, sondern nur von dem verlorenen Zwölften ausgegangen sein konnte, so wenig konnte eine so schöne, so ganz der Würde des Gottessohnes angemessene That von der nächsten besten Unbekannten, sie mußte von der innigsten und sinnigsten Verehrerin Jesu verrichtet worden sein. Als solche war dem Verfasser des vierten Evangeliums, wie wir schon früher gesehen haben, von dem dritten jene Maria, Martha's Schwester, dargeboten, die bei Lucas freilich in Bethanien weder wohnhaft, noch an der Salbung betheiligt ist, sondern, während ihre Schwester dem durchreisenden Jesus eine gastliche Aufnahme bereitet, seiner Rede lauschend zu seinen Füßen sitzt, dafür von der geschäftigen Schwester bei Jesu verklagt, von diesem aber in Schutz genommen wird (Luc. 10, 38—42). Sie und keine andere mußte die salbende Frau gewesen sein: wie sie dort zu Jesu Füßen saß, so mußte sie ihm auch hier nicht das Haupt, wie Matthäus und Marcus erzählen, sondern die Füße gesalbt, sie mußte nicht blos unbestimmt wie viel, sondern ein ganzes Pfund der köstlichsten Nardensalbe im Werth von dreihundert Denaren dazu verwendet haben. In der näheren Bezeichnung der Salbe, sowie in der Angabe ihres Werthes mit Zahlen, hat hier, wie öfters in dergleichen veranschaulichenden und verstärkenden Zügen, der vierte Evangelist die Darstellung des zweiten als Vorarbeit benutzt.

Dem Schwesternpaare aus Luc. 10 hatte Johannes, wie wir früher gesehen haben, den Lazarus als Bruder beigesellt, und so wird die Erzählung von dem Mahle den aussätzigen Simon los, an dessen Stelle Lazarus der Gestorbene und von Jesu Auferweckte tritt. Doch nicht ganz an seine Stelle; er erscheint nämlich nicht wie jener als der Hausherr und Wirth, sondern nur als einer der zu Tische Sitzenden; während Martha aufwartet, wie sie sich in der Erzählung bei Lucas so viel mit der Aufwartung bemüht hatte. Man sieht, der vierte Evangelist will der herkömmlichen Erzählung, welche die Salbung an das Haus des Simon knüpfte, nicht geradezu widersprechen, daher läßt er ihn nur weg und nennt den Lazarus, aber ohne ihn geradezu an die Stelle von jenem zu setzen; so daß man bei ihm nicht weiß, wer denn eigentlich Jesu das Gastmahl gegeben hat, und nur etwa aus Martha's Aufwarten errathen mag, daß es nach Luc. 10, 38 ihr, oder auch ihres Bruders Haushalt gewesen, worin Jesus bewirthet wurde.

Aber der vierte Evangelist hat in seiner Erzählung auch einen Zug,

der uns nach einer ganz andern Seite als nach der Anekdote des dritten von Maria und Martha hinweist. Daß er im Unterschiede von den beiden ersten Maria nicht das Haupt, sondern die Füße Jesu salben läßt, konnten wir uns zur Noth als Nachklang davon erklären, daß Maria dort bei Lucas zu Jesu Füßen saß; aber daß sie seine Füße mit ihren Haaren trocknet, ist ein Zug so eigenthümlicher Art, daß wir nothwendig fragen müssen, woher er soll und wo er herkommt. In erfterer Beziehung kann man ihn als Zeichen der innigen demuthsvollen Hingebung, und somit möglicherweise als Erzeugniß der eigenen Einbildungskraft des Evangelisten betrachten; sobald er sich aber auch noch in einer andern evangelischen Erzählung findet, so werden wir einen Zusammenhang beider Erzählungen, und wenn er sich der andern tiefer als der unsrigen eingewachsen zeigt, werden wir ferner annehmen müssen, daß jene andere der unsrigen als Quelle gedient habe. In der That findet er sich, und findet sich mit allen Zeichen der Ursprünglichkeit, in der dem Lucas eigenthümlichen Erzählung von der Salbung Jesu durch eine Sünderin (7, 36—50). Daß diese Geschichte der unsrigen nicht so fremd, d. h. nicht die Erzählung von einer ganz andern Begebenheit ist, wie man gewöhnlich voraussetzt, ist aus allerlei Merkmalen abzunehmen. Schon dieß muß auffallen, daß Lucas sonst von keiner Salbung weiß, daß also bei ihm diese Salbung durch die Sünderin, die er freilich nicht nach Bethanien und in die letzten Tage Jesu, sondern in die Zeit seines Wirkens in Galiläa versetzt, die Stelle der bethanischen Salbung vertritt. Auch bei ihm geht sie ferner nicht nur über einem Mahle vor, sondern der Hausherr und Gastgeber hat auch denselben Namen wie der bethanische bei Matthäus und Marcus, nämlich Simon, nur daß er nicht als Aussätziger, sondern als Pharisäer bezeichnet ist, wie es zu seiner Rolle im Gegensatz gegen die Sünderin paßte. Wie bei Matthäus und Marcus trägt ferner die Frau ihre Salbe in einem Alabastergefäß; wie dort wird sie, wohl nicht laut von den Jüngern, aber im Stillen von dem Hausherrn, angefochten und von Jesu in Schutz genommen, wobei freilich Anfechtung wie Abwehr im Zusammenhang mit der veränderten Persönlichkeit der Frau ganz anders sind.

Wie läßt sich aber eben diese Veränderung erklären, oder ist es überhaupt denkbar, daß aus der gepriesenen Frau, die aus inniger Verehrung ihr Salbgefäß auf das Haupt Jesu ausgoß, in der Ueberlieferung oder durch Umgestaltung eines Schriftstellers eine verrufene Sünderin werden konnte, die bußfertig die Füße Jesu mit ihren Thränen benetzte, mit ihren Haaren abtrocknete, mit Küssen bedeckte und mit Salbe begoß? Hiebei müssen wir uns erinnern, daß „die Geschichte von einer Frau, die wegen vieler Sünden bei Jesu verklagt war", so gut wie die von der Frau, die ihn salbte, zu den ältesten evangelischen Ueberlieferungen gehörte. Das Hebräer-Evangelium

ſoll ſie enthalten und auch Papias ſie erzählt haben.[1]) Daß ihr viele Sünden vergeben ſeien, wird von der Sünderin bei Lucas ausdrücklich geſagt (V. 47); dagegen wird ſie nicht wirklich bei Jeſu verklagt, ſondern der Phariſäer denkt nur bei ſich, wenn Jeſus ein Prophet wäre, ſo müßte er wiſſen, was er da für eine Verehrerin gewonnen habe. Dagegen finden wir im vierten Evangelium in der zwar von der Kritik angefochtenen[2]), aber, wenn auch nicht als Beſtandtheil dieſes Evangeliums, doch jedenfalls ſehr alten Perikope von der Ehebrecherin (8, 1—11) eine Frau, die freilich nur wegen Einer Sünde, in der ſie ergriffen worden, ausdrücklich bei Jeſu angeklagt und von ihm in Schutz genommen wurde.

Daß eine Erzählung dieſer Art, wenn ſie im Hebräer-Evangelium vorlag, dem Pauliner Lucas beſonders zuſagen mußte, erhellt von ſelbſt; aber ebenſo daß ſie ihm in der Geſtalt, wie wir ſie jetzt im johanneiſchen Evangelium leſen, nicht genügen konnte. Hier erſcheint die Frau durchaus leidend, ſie ſucht Jeſum nicht auf, ſondern wird von Andern zu ihm geſchleppt, übt auch, während ſie vor ihm ſteht, keinerlei Handlung aus, ſondern ihre Ankläger, Phariſäer und Schriftgelehrte, ſind es, die den Fall benützen, Jeſu eine verfängliche Frage vorzulegen, der ſie aber durch Appellation an ihr eigenes Schuldbewußtſein in einer hiſtoriſch genommen freilich höchſt unwahrſcheinlichen Weiſe entwaffnet. Seinem ganzen Standpunkte nach mußte hier Lucas den Drang zum Heil in der Sünderin ſelbſtthätiger hervortreten, ihre Annäherung an Jeſum mehr als eine freiwillige erſcheinen laſſen. War doch ſein verlorener Sohn, wenn auch nothgedrungen, doch aus eigenem Entſchluß zum Vater zurückgekehrt und hatte ihm ſeine Schuld bekannt; der Oberzöllner Zachäus war aus Eifer, Jeſum zu ſehen, auf einen Baum geſtiegen, der Zöllner im Tempel hatte, um Vergebung flehend, an ſeine Bruſt geſchlagen: ſo mußte auch die Sünderin um die Nachſicht, die Jeſus ihr angedeihen ließ, in irgend einer Art ſich bemüht haben. Als ein ſolches Bemühen ließ ſich die Salbung faſſen, und da die Frau, von der dieſe erzählt wurde, von den älteren Evangeliſten nicht genannt, noch ſonſt etwas Näheres von ihr angegeben war, ſo ſtand einer Combination beider Erzählungen um ſo weniger etwas im Wege, als die Bezeichnung Sünder und Sünderin, die Buße vorausgeſetzt, im Sinne des Evangeliums nichts Entehrendes hatte. Als demuthsvolle Sünderin aber durfte die Frau ſich nicht dem Haupte, ſondern nur den Füßen Jeſu nähern; das Erſte, womit ſie dieſe benetzte, mußten ihre reuigen Thränen ſein; ihre Haare durfte ſie nicht für zu gut achten, die thränengebadeten Füße des Herrn zu trocknen, ihre Lippen nicht, ſie küſſend zu berühren, das koſtbarſte

1) S. Euseb. Hist. eccl., III, 39, 17.

2) S. z. B. Ewald, Die johanneiſchen Schriften, I, 179. Dagegen für die Aechtheit Holtzmann, Die Evangelien, S. 285 fg.

Oel nicht, sie zu salben: lauter Züge, die durch die hochmüthige Unterlassung der entsprechenden Höflichkeitspflichten von Seiten des pharisäischen Wirthes noch besonders in's Licht gesetzt werden. Im Zusammenhang damit nehmen dann auch die Reden, die hier nicht zwischen Jesus und seinen Jüngern, sondern zwischen ihm und dem pharisäischen Wirthe gewechselt werden, nicht den Aufwand, sondern den Charakter der salbenden Frau zum Gegenstand. Während der Pharisäer diese als eine verworfene und durch ihre Annäherung auch Jesum herabwürdigende Persönlichkeit betrachtet, stellt Jesus die pharisäische Selbstgerechtigkeit als Quelle von Lieblosigkeit, die von der Sünderin in Anspruch genommene und von ihm gewährte Sündenvergebung als Quelle hingebender Liebe in einer Gleichnißrede dar, die in manchen Zügen als das Gegenstück der Parabel von dem König, der mit seinen Knechten abrechnet (Matth. 18, 23—35), angesehen werden kann. Beidemale zwei Schuldner, der eine mit einer größern, der andere mit einer kleinern Schuld; nur daß bei Lucas beide demselben Gläubiger, bei Matthäus der eine Knecht dem König, der andere seinem Mitknechte schuldig ist. Bei Matthäus will der Knecht, dem der König auf sein Bitten die größere Schuld erlassen hat [1]), seinem Mitknecht die kleinere nicht erlassen, wird mithin als abschreckendes Beispiel hingestellt; bei Lucas umgekehrt ist der, dem viel erlassen wird, auch derjenige, der (hier freilich den, der ihm die Schuld erlassen, da von einem, der nun wieder ihm schuldig wäre, nicht die Rede ist) am meisten liebt, und nur von demjenigen, dem wenig erlassen worden, oder der als selbstgerechter Pharisäer wenig Erlaß nöthig zu haben meint, wird gesagt, daß er auch wenig lieben werde.

Wir haben also hier eine Gruppe von fünf Erzählungen, in deren Mitte 1) die des Matthäus und Marcus von der Unbekannten steht, die bei einem Mahle zu Bethanien das Haupt Jesu gesalbt hatte, dafür von den Jüngern wegen Verschwendung in Anspruch, von Jesu in Schutz genommen worden war. Auf der äußersten Linken von dieser Erzählung steht 2) die des Hebräer-Evangeliums von einer Sünderin, die bei Jesu verklagt und von ihm (wahrscheinlich, da wir ja die ursprüngliche Erzählung nicht mehr haben) unverdammt, nur mit der Mahnung, nicht mehr zu sündigen, entlassen wurde; auf der äußersten Rechten 3) die des Lucas von den zwei Schwestern Martha und Maria, deren eine Jesum in ihrem Hause aufnimmt und geschäftig bedient, während die andere lauschend zu seinen Füßen sitzt und gegen den Tadel der Schwester von ihm in Schutz genommen wird. Die erste und zweite dieser Geschichten combinirt Lucas 4) in seiner Erzählung von der die Füße Jesu salbenden Sünderin;

---

1) Hier treffen beide Gleichnißreden auch im Ausdruck zusammen. Matth. 18, 25: μὴ ἔχοντος δὲ αὐτοῦ ἀποδοῦναι —. Luc. 7, 42: μὴ ἐχόντων δὲ αὐτοῖν ἀποδοῦναι —.

die erſte und dritte Johannes 5) in ſeiner Erzählung von der ſalbenden Maria, nur daß er zugleich aus der vierten combinirten Erzählung des Lucas von der ſalbenden Sünderin die Züge von der Fußſalbung und Abtrocknung mit den Haaren als ſolche beigezogen hat, die ſich auch zu dem empfindſamen Weſen ſeiner bethaniſchen Maria ſchikten.

85.

Das Paſſahmahl und die Abendmahlseinſetzung.

Wie das bethaniſche Mahl der erſten Chriſtenheit beſonders um der Salbung willen von Wichtigkeit war, welche bei demſelben mit Jeſu, als vorausgeſchickter Erſatz der ihm verſagt gebliebenen Todtenehre, vorgenommen worden war: ſo das Paſſahmahl, das er kurz vor ſeinem Ende noch mit den Seinigen in Jeruſalem genoſſen hatte, deßwegen, weil ſich an daſſelbe das Gedächtnißmahl anknüpfte, deſſen wiederholte Feier den eigentlichen Mittelpunkt des urchriſtlichen Gemeindelebens bildete.

Einem ſo wichtigen Vorgange geziemte vor Allem eine entſprechende Einleitung: der Stifter des neuen Bundesmahles mußte ſchon in der Art, wie er das Mahl beſtellte (Matth. 26, 17—19. Marc. 14, 12—15. Luc. 22, 7—13), ſeine höhere Vollmacht beweiſen haben. Wie er, als es ſich um den würdigen Einzug in die Hauptſtadt handelte, nur ſeine Boten zu ſchicken brauchte, um durch die bloße Hinweiſung auf das Bedürfniß des Herrn den erſten beſten Bewohner des nahen Dorfs zur Ueberlaſſung eines Reitthiers zu vermögen, ſo braucht er jetzt nach Matthäus nur ſeine Jünger zu einem beliebigen Bürger der Hauptſtadt zu ſchicken, mit der Ankündigung, der Lehrer beabſichtige, mit ſeinen Jüngern bei ihm das Paſſahmahl zu halten, um ohne Anſtand das erforderliche Speiſezimmer zur Verfügung geſtellt zu bekommen. Schon hierin liegt, da an eine vorangehende Verabredung mit dem Manne im Sinne des Evangeliſten nicht zu denken iſt, etwas Wunderbares, ſei es, daß man ſich dieß als die magiſche Gewalt des Wortes Jeſu, oder als Fügung Gottes zu ſeinen Gunſten denke. Dieſes wunderbare Moment liegt darin, auch ohne daß man in Betracht zieht, wie es bei dem Andrang fremder Feſtbeſucher zur Paſſahzeit natürlicherweiſe ſchwer, wo nicht unmöglich ſein mußte, am Morgen des erſten Feſttags noch für den Abend ein Local in der Stadt unbelegt zu finden.

Nahe lag jedoch der Reiz, das Wunderbare noch anſchaulicher hervortreten zu laſſen, indem man dieſe Beſtellungsgeſchichte vollends ganz in den Model der Beſtellung des Eſels zum Einzug in Jeruſalem drükte. Letzteres ſehen wir bei Marcus und Lucas ſchon darin, daß bei ihnen Jeſus nicht wie bei Matthäus ſeine Jünger überhaupt, ſondern, wie nach dem Eſel,

zwei derselben (nach Lucas den Petrus und Johannes) absendet; dann, wie dort die beiden Abgesandten einen angebundenen Esel finden sollten, und wie einst Samuel dem Saul als Probe seiner Sehergabe die Begegnung verschiedener Leute, worunter auch einige, die Essen und Trinken trugen, vorhergesagt hatte (1 Sam. 10, 2 fg.), so sagt hier bei den zwei mittlern Evangelisten Jesus den beiden Jüngern vorher, wenn sie in die Stadt kommen, so werde ihnen ein Mensch mit einem Wasserkrug begegnen, dem sollen sie in das Haus, wohin er gehe, folgen, und den Hausherrn im Namen des Lehrers nach dem Gelasse fragen, worin er mit seinen Jüngern das Passahmahl essen könne; darauf werde ihnen der Mann ein großes, bereits mit Polstern versehenes Obergemach zeigen, da sollen sie die Mahlzeit zurichten; was denn auch alles genau zutrifft.

Von dieser ganzen Bestellungsgeschichte hat hier, wie oben beim Einzug, der vierte Evangelist Umgang genommen; wie er dort den Esel ohne nähere Angabe der Art und Weise von Jesu gefunden werden läßt, so läßt er hier ein Gastmahl veranstaltet werden, ohne zu sagen, wo und wie (13, 1 fg.). Aber ist denn auch wirklich das Mahl, von dem er redet, dasselbe mit demjenigen, von welchem die Synoptiker berichten? Es scheint nicht; denn während die Synoptiker das ihrige ausdrücklich als das Passahmahl bezeichnen, gibt Johannes die bestimmtesten Andeutungen, daß das seinige ein Mahl vor dem Passahmahl gewesen, und statt der Einsetzung des Abendmahls, welche die Synoptiker während der Mahlzeit vorgehen lassen, erzählt Johannes von einer Fußwaschung, die Jesus während derselben mit seinen Jüngern vorgenommen habe.

Wenn nach Matthäus am ersten Tage der ungesäuerten Brode die Jünger zu Jesu mit der Frage treten: „Wo willst du, daß wir dir das Passahmahl zubereiten sollen?“ und wenn es dann, nachdem die Bestellung gemacht ist, weiter heißt, am Abend habe sich Jesus mit den Zwölfen zu Tische gesetzt (Matth. 26, 20), nach Lucas (22, 15) mit der Erklärung, wie sehr er sich gesehnt habe, dieses Passah mit ihnen vor seinem Leiden noch zu essen: so haben wir hier das Passahmahl, das nach mosaischer Verordnung (2 Mos. 12) am Abend des 14. Nisan gegessen werden sollte.[1]) Die Ausflucht aber, daß vielleicht Jesus, sei es in der Voraussicht, daß am folgenden Tage der Tod ihm bevorstehe, sei es im Anschluß an eine durch die übergroße Menge der Festbesucher geforderte (nur leider nicht nachzuweisende) Sitte, das Mahl einen Tag vorher genossen habe, schneidet nicht blos Lucas durch seine Bezeichnung des Tags als desjenigen,

1) Nach jüdischer Rechnung, den Tag Abends 6 Uhr zu beginnen, gehörte die für den Genuß des Osterlamms bestimmte Abendstunde eigentlich schon zum 15. Nisan als der Anfang dieses hohen Festtags; doch wird sie in gewöhnlicher Redeweise, wie auch in der obigen Gesetzesstelle, noch zum 14. gerechnet.

an welchem das Passahlamm geschlachtet werden mußte (22, 7), sondern in der That schon Matthäus durch seinen „ersten Tag der ungesäuerten Brode" ab, welches nach der mosaischen Verordnung (2 Mos. 12, 15. 18) der 14., keineswegs schon der 13. Nisan war.

Dagegen fehlt bei Johannes nicht nur jeder Wink, daß das fragliche Mahl das Passahmahl gewesen sei, sondern wenn es heißt (13, 1 fg.), vor dem Passahfeste habe Jesus, im Bewußtsein seines nahen Endes auf der einen, wie seiner hohen Würde auf der andern Seite, bei einem Mahle dieß und das vorgenommen, so war das also nicht das Passahmahl selbst, sondern ein früheres. Wenn dann weiterhin die Mahnung Jesu an Judas, was er thue, bald zu thun, von den Jüngern dahin gedeutet wird, Jesus möge ihn wohl beauftragt haben, die Festbedürfnisse für die Gesellschaft einzukaufen (13, 29), so stand also das Fest, und insbesondere das Passahmahl, erst bevor, denn eben auf dieses war allerlei einzukaufen, und daß es noch nicht vorüber war, erhellt vollends unwidersprechlich daraus, daß am andern Morgen die Juden nicht in das heidnische Prätorium treten wollen, um sich nicht zu verunreinigen, sondern das Passah essen zu können (18, 28).

Will man nun aber um dieser so offenbar verschiedenen Art willen, wie die Synoptiker auf der einen Seite, auf der andern Johannes dieses Mahl bezeichnen, zwei Mahlzeiten unterscheiden, deren eine mit der Fußwaschung am 13., die andere mit dem Abendmahl als Passahmahlzeit am 14. Nisan gehalten worden sei [1]), so überzeugt man sich aus andern Zügen bald, daß vielmehr beide Theile doch nur Eine Mahlzeit meinen. Denn nach Johannes wie nach den Synoptikern wird während derselben der Verrath des Judas, und während oder doch unmittelbar nach dem Aufbruch von derselben die Verleugnung des Petrus von Jesus vorherverkündigt, und zwar diese letztere auch bei Johannes, der doch die frühere Mahlzeit geben soll, als etwas, das noch vor dem nächsten Hahnenschrei erfolgen werde (13, 38). Diese Zeitbestimmung zeigt zugleich, was freilich ohnedieß schon sowohl aus dem Eingang der johanneischen Erzählung, der die Fußwaschung als den letzten Liebesbeweis Jesu gegen seine Jünger darstellt, wie aus den Abschiedsreden und dem Hinausgang zu dem Orte der Gefangennehmung, die sich daran schließen, sattsam erhellt, daß Johannes ebenso gut als die Synoptiker das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern schildern will. Da nun aber dieses Eine und letzte Mahl Jesu bei den Synoptikern ebenso augenscheinlich die Passahmahlzeit selber, als bei Johannes eine Mahlzeit am Abend vorher ist, so haben wir hier einen Widerspruch,

1) So früher z. B. Heß, neuerlich u. A. Kepe, Historisch-kritische Abhandlung, daß das Mahl des Fußwaschens Joh. 13 mit dem Passahmahle nicht identisch sei (1856).

so vollständig wie nur irgend einen, wobei nothwendig ein Theil Unrecht haben muß.[1])

Daß es Angesichts dieses Augenscheins gleichwohl Theologen gibt, die den Widerspruch leugnen, zeigt nur, wie in der Theologie noch ein ganz anderes Interesse als das der einfachen Wahrheit maßgebend ist; und daß sie dabei in entgegengesetzter Art zu Werke gehen, indem die einen den Johannes zu der Meinung der Synoptiker, die andern die Synoptiker zu der Meinung des Johannes hinüberzuziehen suchen, noch andere gar das eine so gut wie das andere möglich finden[2]), das beweist nur, daß sie zu solcher Umdeutung durch keinen der beiderseitigen Texte, sondern lediglich durch jenes fremdartige Interesse veranlaßt sind, dem nichts daran liegt, welcher von beiden Theilen nachgeben muß, wenn nur beide unter Einen Hut gebracht, d. h. beide bei historischen Ehren erhalten werden. Damit keiner Unrecht habe, muß einer von beiden sich das größte Unrecht, d. h. die gewaltsamste Verdrehung seiner deutlichen Worte und seiner unverkennbaren Meinung gefallen lassen. Hier läuft nun aber auch die Grenze zwischen solchen Theologen, mit denen man verständigerweise noch verhandeln kann, und denen, die man sich selbst und dem Princip, in dessen Dienst sie sich gestellt haben, überlassen muß.

Damit ist indeß noch nicht gesagt, daß alle diejenigen Theologen, welche

---

1) Das Verhältniß beider Darstellungen, auch für den weitern Verlauf der Leidenswoche, wird nachfolgende Tabelle veranschaulichen:

Monats- und Festtage nach den Synoptikern.	Wochentage nach sämmtlichen Evangelisten.	Monats- und Festtage nach Johannes.
14. Nisan. Abends	Donnerstag. die	13. Nisan. Mahlzeit.
15. Nisan. Erster Festtag. Leiden	Freitag. und	14. Nisan. Tod Jesu.
16. Nisan. Zweiter Festtag. Jesus	Sabbat. im	15. Nisan. Erster Festtag. Grabe.
17. Nisan. Dritter Festtag. In der	Sonntag. Frühe	16. Nisan. Zweiter Festtag. Auferstehung Jesu.

2) Das Erstere u. A. Wieseler, Chronologische Synopse, S. 334 fg.; das Andere Weizel, Die christliche Passahfeier der drei ersten Jahrhunderte, S. 315 fg.; das Dritte Schleiermacher in den Vorlesungen über das Leben Jesu.

den Widerſpruch der ſynoptiſchen und der johanneiſchen Darſtellung in dieſem Punkte anerkennen, ſich darum ſchon von jeder Befangenheit losgeſagt hätten. Denn wenn es ſich nun fragt, welcher von beiden Theilen Recht und welcher Unrecht haben ſolle, ſo ſchaaren ſich die getreuen Anhänger um ihren Johannes, der nicht Unrecht haben darf, weil dann ſie ſelbſt mit ihrer an ihn geknüpften modernen Gläubigkeit Unrecht hätten. Das iſt eine Rückſicht, ſo unwahr und irreführend wie irgend eine; die hiſtoriſche Prüfung iſt ein Geſchworenengericht, das ſeinen Wahrſpruch unbekümmert um mögliche Folgen zu finden hat. Wenn das vierte Evangelium ſeine Glaubwürdigkeit nicht aus ſich ſelbſt erweiſen kann, ſo muß und wird der Spruch gegen daſſelbe ausfallen, mag daraus der modernen Theologie noch ſo viel Unluſt und Verlegenheit erwachſen.

Prüfen wir hienach die beiden ſich widerſprechenden Darſtellungen, ſo iſt die ſynoptiſche, wornach das letzte Mahl Jeſu das Paſſahmahl am Abend des 14., und ſein Todestag der Tag des Paſſahfeſts, der 15. Niſan, war, jedenfalls die ältere. Anerkanntermaßen haben unſere erſten drei Evangeliſten zwar ſämmtlich nach der Zerſtörung Jeruſalems geſchrieben, aber Quellen benützt, in denen zum Theil viel ältere paläſtiniſche Ueberlieferungen über Jeſum niedergelegt waren. Ferner erſcheint in dem Streite über die Paſſahfeier, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wiederholt zwiſchen der kleinaſiatiſchen Kirche und der römiſchen ausbrach [1], die Sitte, den 14. Niſan als den Tag, an welchem Jeſus mit ſeinen Jüngern das Oſterlamm gegeſſen habe, durch Begehung des Abendmahls zu feiern, als das uralte Herkommen, für welches ſich die Kleinaſiaten insbeſondere auch auf den Vorgang des Apoſtels Johannes beriefen. Indeſſen auch die Gegner beriefen ſich für ihre Obſervanz, das öſterliche Abendmahl ohne Rückſicht auf den Monatstag erſt am Auferſtehungstag, d. h. am Sonntag, zu genießen, auf die Ueberlieferung ihrer Kirche; der Streit war, wie jeder ächte Kirchenſtreit, nicht hiſtoriſcher, ſondern dogmatiſcher Natur. Das Haften an dem 14. Niſan als dem Tage des jüdiſchen Paſſahmahles erſchien in der ſpäteren Zeit als Judaismus, von dieſem Tage abſehen, hieß das Chriſtenthum vom Judenthum löſen; daher ſehen wir bald auch in der morgenländiſchen Kirche die Fortſchrittsmänner, wie einen Apollinaris von Hierapolis, weiterhin einen Clemens von Alexandrien, auf

1) Ueber dieſen Streit vergleiche Euseb. Hist. eccl., V, 24. Chron. Paschal. Alex. ed. Bonn., I, 13 sq. Baur, Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 334 fg.; Das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte, S. 156 fg. Hilgenfeld, Der Paſſahſtreit der alten Kirche (1860); Der Kanon und die Kritik des Neuen Teſtaments, S. 219 fg. Außerdem verſchiedene Abhandlungen von beiden in Zeller's Theologiſchen Jahrbüchern und Hilgenfeld's Zeitſchrift für wiſſenſchaftliche Theologie.

der Seite der römischen Observanz. Diese zu begründen, sagte man nun: das Mahl hielt Jesus am Tage vor dem Passah, das Passahlamm aber aß er nicht, sondern während die Juden es aßen, litt er; er war ja selbst das eigentliche und wahre Passahlamm, der Sohn Gottes, von welchem das Lamm nur das wesenlose Vorbild gewesen war. Dieß war die chronologische Durchführung des schon von dem Apostel Paulus (1 Kor. 5, 7) an die Hand gegebenen Gedankens, daß Christus als unser Passahlamm für uns geopfert sei; derselbe Gedanke liegt aber auch der Darstellung des vierten Evangeliums zu Grunde. Jesus hat vor seinem Leiden kein Passahmahl mehr genossen, sondern ist selbst an die Stelle des Passahlamms getreten, indem er an demselben Tage und in denselben Stunden, während deren die vorbildlichen Passahlämmer am Brandopferaltare des Tempelhofs geschlachtet wurden, als das wahre Lamm Gottes auf Golgatha sein Leben verblutete.[1] Erst Apollinaris, etwa um 170 n. Chr., weist auf diese Darstellung des vierten Evangeliums hin, indem er darauf aufmerksam macht, daß die entgegengesetzte Ansicht, die sich auf den Matthäus berufe (wenn sie diese nicht, wie Apollinaris gethan zu haben scheint, nach Johannes umdeute), die Evangelien mit einander in Zerwürfniß bringe. Ist nun, worauf uns so viele Spuren hinweisen, das johanneische Evangelium nicht lange vorher verfaßt, so sehen wir hier in das Motiv seiner Darstellung hinein; wir verstehen, warum es das letzte Mahl Jesu auf den Tag vor der Passahmahlzeit und den Tod Jesu auf den Tag dieser Mahlzeit verlegte, mithin die Darstellung der älteren Evangelien um einen Tag vordatirte: es war das mit seinem ganzen Standpunkt auf's innigste verwachsene Bestreben, Jesum auf dem Gipfel seines Wirkens nicht mehr die ausgelebte jüdische Feier mitmachen, sondern durch seinen an ihre Stelle gesetzten Tod den Grund eines neuen Religionswesens legen zu lassen.

So leicht sich aber hienach denken läßt, wie der vierte Evangelist in dieser Sache zu einer unhistorischen Darstellung kommen konnte, so schwer scheint sich auf der andern Seite annehmen zu lassen, daß nun die Synoptiker mit ihrer Zeitbestimmung Recht haben sollten. Das Passahmahl zwar macht keinen Anstoß; aber was weiter in der Nacht und am andern Tage geschehen sein soll, desto mehr. Daß das Synedrium in einer so heiligen Nacht, wie die nach dem Genusse des Passahlamms, und an einem so heiligen Tage

1) Ich bediene mich hier der treffenden Worte eines sehr rechtgläubigen Theologen: Krafft, Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, S. 130. Vielleicht liegt in eben diesem typischen Verhältniß der Grund, warum Johannes (12, 1) das bethanische Mahl, bei welchem Jesus zum Tode gesalbt wurde, auf den sechsten Tag vor dem Passah, d. h. den 10. Nisan, verlegte, wo man nach 2 Mos. 12, 3—6 die Passahlämmer auszuwählen pflegte. Vgl. Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 296; Urchristenthum, S. 40.

als der folgende erste Festtag war, nicht nur bewaffnete Diener zur Gefangennehmung Jesu ausgeschickt, sondern auch persönlich Gerichtssitzung, Verhör, Urtheil und Klage beim Procurator vorgenommen, und zur Vollziehung der Todesstrafe an einem solchen Tage die Römer veranlaßt haben sollte, findet man äußerst unwahrscheinlich. Diener zwar, wenn gleich nicht ausdrücklich angegeben ist, daß sie bewaffnet gewesen, läßt auch Johannes am Hauptfesttage der Laubhütten von den Hohenpriestern und Pharisäern ausgeschickt werden, um Jesum zu greifen (7, 45. vgl. 32), und nach der Apostelgeschichte (12, 3 fg.) setzte Herodes während der Tage der ungesäuerten Brode den Apostel Petrus gefangen, wobei er jedoch allerdings seine Verurtheilung und Hinrichtung bis nach dem Feste zu verschieben gedachte. Wie sich in jenen Zeiten das jüdische Gerichtswesen zum jüdischen Sabbat- und Festkalender gestellt hatte, darüber sind wir höchst ungenügend unterrichtet, da Josephus in diesem Punkte nicht ausgiebig, der Talmud aber eine vielfach unklare, selbst widersprechende Bestimmungen mit sich führende Quelle ist.[1]) So wissen wir aus demselben zwar einerseits, daß das Synedrium sich auch an Sabbaten und Festen, nur nicht in seinem gewöhnlichen Local, versammelte; daß dieß aber auch geschehen sei, um Gericht zu halten, wird nicht gesagt, ja anderswo ist das Gerichthalten unter den am Sabbat verbotenen Dingen aufgezählt. Was aber die Hinrichtung betrifft, so ist uns ein Ausspruch des Rabbi Akiba aus der hadrianischen Zeit aufbehalten: Wer etwas wider die Schriftgelehrten sagt, wird hinaufgeführt nach Jerusalem zu einem der drei hohen Feste, um ihn am Feste zu tödten, damit das Volk sich ein Exempel daran nehme. Freilich, ob dieß gerade am Hauptfesttage geschehen sei, wird nicht gesagt; doch hat der Punkt mit der Hinrichtung, da diese jedenfalls von den Römern vollstreckt worden ist, weniger Schwierigkeit.

Nun wird aber weiter behauptet, daß, von allem Andern abgesehen, die Darstellung der Synoptiker sich selbst widerlege, sofern sie den Tag der Hinrichtung Jesu durch einen Ausdruck bezeichnen, der ihrer eigenen Voraussetzung, daß es der erste und Haupttag des Passahfests, also die vorangegangene Mahlzeit das Passahmahl gewesen sei, widerspreche. Sie bezeichnen ihn nämlich (Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54) als den Rüsttag oder Vorsabbat; so habe aber der erste Passahtag, der, wie alle ersten Tage der mehrtägigen Feste, selbst Sabbatsrang hatte, nicht genannt werden können, sondern es müsse diese Bezeichnung aus einer älteren Darstellung herübergenommen sein, in welcher der Tag der Hinrichtung Jesu, wie bei Johannes, nicht der erste Festtag, sondern der Tag vorher war. Darauf weise auch die Angabe des Lucas hin, daß die Frauen am Begräbnißabend noch Specereien und Salben bereitet, über den folgenden Sabbat aber dem Gesetze

1) Vgl. hierzu Bürk, Beiträge, I, 140 fg. Ehrhard, Das Heiligthum und die Wahrheit, S. 197 fg.

gemäß geruht haben (23, 56). Wäre der Todes- und Begräbnißtag der erste Passahfesttag gewesen, so hätten sie an diesem so wenig als am darauf folgenden Sabbat sich mit der Zurüstung der Specereien beschäftigen dürfen; nur bei Johannes habe das Beeilen der Kreuzabnahme am Abend mit Rücksicht auf die Heiligkeit des folgenden Tags einen rechten Sinn, da bei ihm der Hinrichtungstag der Tag vor dem Passah, und erst der folgende Tag der erste Festtag sei. Allein auch bei Johannes wird der Hinrichtungstag als der Rüsttag nicht auf das Passah, sondern auf den Sabbat bezeichnet (19, 14), als Grund, warum der nächste Tag nicht habe entweiht werden dürfen, nicht der angegeben, daß es der erste Tag des Passahfestes, sondern daß es ein Sabbat gewesen sei (19, 31), und nur in dem Beisatz, jener Sabbat sei ein großer, d. h. besonders heiliger gewesen, ist seine Eigenschaft als zugleich erster Festtag angedeutet. Sehen wir demnach auch im vierten Evangelium, wo der Sabbat zugleich der Festtag ist, die erstere Eigenschaft vorwiegen, so steht es in dieser Hinsicht auf demselben Standpunkt mit den drei übrigen, die von den beiden neben einander gestellten Tagen den zweiten, den Sabbat, als den heiligern betrachten, und die Vermuthung liegt nahe, daß es wirklich in damaliger Zeit in dergleichen Fällen so gehalten worden sei; wie denn auch eine solche Emporhebung des Sabbats über alles Andere durchaus dem Geiste des spätern Judenthums entspricht. Jedenfalls hat Baur mit Recht bemerkt, was nach damaliger jüdischer Sitte gehen und stehen konnte, das habe der Verfasser des ersten Evangeliums, der dem Judenthum noch so nahe stand (und noch mehr die älteren palästinischen Quellen, aus denen er schöpfte), besser wissen müssen, als wir es heute wissen können, wenn also er keinen Anstand dabei finde, daß Jesus am ersten Ostertage verurtheilt und hingerichtet worden, so können wir uns füglich dabei beruhigen.

In demselben Umstande, der den vierten Evangelisten veranlaßte, das letzte Mahl Jesu um einen Tag vorzudatiren, aus dem Passahmahl eine Mahlzeit am Tage vorher zu machen, haben wir auch den Grund zu suchen, warum er der Einsetzung des Abendmahls (Matth. 26, 20—29. Marc. 14, 17—25. Luc. 22, 14—20) bei dieser Mahlzeit keine Erwähnung thut. Daß ihm das Abendmahl als christlicher Ritus bekannt gewesen, wäre eine nothwendige Annahme, wenn es auch nicht aus seinem sechsten Kapitel erhellte; aber auch die Voraussetzung, daß es von Jesu selbst bei seinem letzten Mahle eingesetzt worden, erscheint bereits zu des Apostels Paulus Zeiten in der Christenheit so verbreitet, daß sie dem Verfasser des vierten Evangeliums selbst ohne die synoptischen bekannt gewesen sein müßte. Aber so wenig auf dem Standpunkte des vierten Evangeliums das letzte Mahl Jesu ein Passahmahl gewesen sein durfte, so wenig durfte er an demselben das Abendmahl eingesetzt haben, wenn dieses nicht als Ableger eines jüdischen Festgebrauchs erscheinen sollte. Als solcher, kann man nun zwar sagen, erschien es ja nicht, wenn die letzte Mahlzeit Jesu auf den Abend vor dem Passah-

mahl verlegt war; nachdem der vierte Evangeliſt dieß gethan hatte, konnte er Jeſum getroſt das Abendmahl während jener Mahlzeit einſetzen laſſen. Allein in der Vorſtellung der älteſten Gemeinde war, wie aus der Darſtellung der ſynoptiſchen Evangelien hervorgeht, die Einſetzung des Abendmahls durch Jeſum mit der Paſſahmahlzeit ſo feſt verbunden, daß eine letzte, ja überhaupt jede Mahlzeit Jeſu, der jene Einſetzung angehängt wurde, immer wieder als Paſſahmahlzeit genommen worden wäre, und daß, wer das Abendmahl nicht aus Anlaß der Paſſahmahlzeit eingeſetzt wiſſen wollte, es überhaupt nicht bei einer Mahlzeit eingeſetzt ſein laſſen durfte. Dann konnte es aber überhaupt nicht rituell eingeſetzt, ſondern nur ſymboliſch angedeutet werden, wie dieß mit Worten im ſechsten Kapitel, mit vorbildlichen Wunderhandlungen aber in der Wein- und Brodſpende dieſes Evangeliums geſchieht. So war das Abendmahl zwar unverkennbar von Jeſu gewollt und geſtiftet, aber geſtiftet nicht in ſinnlich-realer, ſondern in der myſtiſch-idealen Weiſe des johanneiſchen Evangeliums, und nicht im Anſchluß an einen jüdiſchen Feſtgebrauch, ſondern als ein Neues, worin der Abſchluß jenes Alten gegeben war.

Dieſes Letztere bringt der vierte Evangeliſt noch in einer Weiſe zur Anſchauung, die zunächſt doch wieder als Anſchließung an die Gebräuche des jüdiſchen Paſſah erſcheinen könnte. Als Chriſtus um die Zeit, da die Oſterlämmer geſchlachtet wurden, am Kreuze geſtorben, und ihm als dem wahren Oſterlamm die Beine nicht gebrochen worden waren (wovon ſpäter), ſtieß einer der Soldaten mit der Lanze in ſeine Seite, und alsbald floß Blut und Waſſer heraus, auf daß die Schrift erfüllt würde, welche ſagt: „Sie werden ſehen, in wen ſie geſtochen haben“ (Joh. 19, 33—37. vgl. Zach. 12, 10). Geſtochen hatten ſie nämlich in den Sohn Gottes, deſſen Blut in Wahrheit ein Trank iſt (Joh. 6, 55), nicht blos im geiſtigen Sinne, ſondern auch im leiblichen, im Abendmahl; wobei man das Waſſer, das mit dem Blut aus der Seitenwunde floß, neben ſeiner Beziehung auf das Taufwaſſer zugleich auf das Waſſer beziehen könnte, das nach urchriſtlicher Sitte dem Abendmahlswein beigemiſcht zu werden pflegte.[1]) Während alſo in den ſynoptiſchen Evangelien Jeſus das jüdiſche Paſſahmahl noch mitgenießt und in Anknüpfung an deſſen Gebräuche das Abendmahl ſtiftet, ſtirbt er bei Johannes als das wahre Paſſahlamm, nämlich als der für die Sünde der Welt ſich hingebende Gottesſohn, und ergießt aus ſeiner verwundeten Seite den Lebenstrank, den die blutigen Opfer der Juden zwar vorgebildet hatten, der aber jetzt erſt, im chriſtlichen Abendmahl, wahrhaft und wirklich vorhanden iſt.

1) Justin. Mart. Apol., I, 65 fg.

86.

Die Fußwaschung, sammt der Verkündigung des Verraths und der Verläugnung.

War nun aber nach johanneischer Darstellung bei dem letzten Mahle Jesu weder das Passahlamm gegessen, noch das Abendmahl gestiftet worden, so war demselben der eigentliche Inhalt genommen; denn die Verkündigung des Verraths und der Verläugnung, die ihm noch übrig blieb, reichte nicht hin, es in seiner herkömmlichen Bedeutsamkeit aufrecht zu erhalten. Ganz missen wollte es aber der Verfasser des vierten Evangeliums nicht, theils weil es in der christlichen Ueberlieferung jene Bedeutsamkeit einmal hatte, theils weil es den Abschiedsreden, die er an dieser Stelle seiner Erzählung einfügen wollte, zur erwünschten Unterlage dienen konnte. Er mußte also auf einen Ersatz bedacht sein, wo möglich einen solchen, der einerseits, wie jene Brod- und Weinaustheilung, den Charakter einer symbolisch-exemplarischen Handlung an sich trug, andererseits aber mit den Liebes- und Abschiedsreden, die er hier anzuknüpfen im Sinne hatte, in innerem Zusammenhange stand. Wie immer, sah er sich auch hier in den ihm vorliegenden synoptischen Berichten um, ob sie nicht einen Stoff böten, woraus er das, was er brauchte, bilden könnte, und wie gleichfalls öfter, fand er einen solchen bei Lucas. Diesem war, freilich höchst seltsamerweise, über dem Streiten der Jünger, wer von ihnen es wohl sei, auf den die Andeutungen Jesu wegen des ihm bevorstehenden Verraths sich beziehen, das Streiten der Jünger über die Frage eingefallen, wer von ihnen der Größte sei, und er hatte daher über dem letzten Mahle den von Matthäus passender an einen frühern Ort verlegten Rangstreit der Jünger ausbrechen lassen (Luc. 22, 24 fg. vgl. Matth. 20, 20 fg.). Aus dieser Veranlassung läßt er Jesum unter anderem sagen, im Gegensatz zu der Weltsitte solle unter ihnen der Größere wie der Jüngere und der Angesehene wie der Diener sein. „Denn wer ist größer, der zu Tische sitzt, oder der bedient? nicht der zu Tische sitzt? Ich aber bin unter euch wie der Diener.“ Diese Vergleichung findet sich an einer andern Stelle desselben Evangeliums zum förmlichen Gleichniß ausgeführt, indem die Belohnung derer, welche der wiederkommende Christus in der rechten sittlichen Fassung finden würde, unter dem Bilde von Knechten dargestellt ist, die der bei Nacht heimkehrende Herr wachend findet. „Wahrlich ich sage euch, heißt es hier, er wird sich gürten und sie zu Tische sitzen heißen und hinzutretend sie bedienen“ (Luc. 12, 37). Diese Bilder hat nun der vierte Evangelist hier wirklich in Scene gesetzt, indem er Jesum sich mit einem Schurz umgürten und den Jüngern gegenüber den Diener machen läßt, mit der Nutzanwendung am Schlusse, daß wenn er, der Herr und Lehrer, dieß an ihnen gethan habe, sie dasselbe einander erweisen sollen,

da der Knecht nicht über dem Herrn, noch der Abgesandte über dem sei, der ihn aussende (13, 4—16). Den Diener aber macht er nicht wie der Herr in jener Gleichnißrede durch Darreichen von Speisen, sondern durch einen noch niedrigern Dienst, den des Fußwaschens, das zugleich in der dadurch bewirkten Reinigung noch eine weitere sinnbildliche Bedeutung hat. Und zum deutlichen Zeichen, daß der Evangelist mit dieser Erzählung die Lücke füllen will, die durch Herausnahme der Abendmahlsstiftung entstanden ist, läßt er Jesum die Fußwaschung gleichfalls wie etwas vornehmen, das in der Gemeinde wiederholt werden sollte, wenn er ihn den Jüngern erklären läßt, wie er ihnen, so sollen sie hinfort einander die Füße waschen, er habe ihnen ein Beispiel gegeben, dem sie nachleben sollen; was zwar im Sinne des Evangelisten nur sinnbildlich gemeint ist (übrigens vgl. 1 Timoth. 5, 10), aber doch einen beabsichtigten Anklang an das paulinisch-lucanische: „Das thut, so oft ihr's trinket" u. s. f. hat.

Daß Jesus in der letzten Zeit gegen den ungetreuen Jünger Verdacht geschöpft und diesen auch geäußert hätte, wäre natürlicherweise möglich; allein die Evangelisten lassen ihn den Verrath des Judas übernatürlicherweise vorherwissen und vorherverkündigen (Matth. 26, 21—25. Marc. 14, 18—21. Luc. 22, 21—23. Joh. 13, 18—30), und zwar thun sie es aus einem Grunde, der sie bewegen mußte, die Sache so darzustellen, wenn sie sich auch historisch nicht so verhielt. Diesen dogmatischen Grund, warum Jesus den Verrath vorhergesagt und warum er ihn gerade über Tische vorhergesagt haben muß, gesteht uns der vierte Evangelist. In ersterer Beziehung legt er Jesu die Worte in den Mund (13, 19): „Schon jetzt sage ich es euch, ehe es geschieht, damit, wenn es geschieht, ihr glaubet, daß ich es bin." Hiermit ist das Motiv aller angeblichen Vorhersagungen des eigenen Schicksals, besonders wenn dieses ein unglückliches ist, die in der mythischen Geschichte hochgehaltener Personen vorkommen, aufgedeckt. Das Unglück, der Mißerfolg in dem Leben eines Gottesmannes ist zunächst immer ein Anstoß, sofern die natürliche Voraussetzung die ist, daß der Gottgeliebte, der Gottgesandte, auch von Gott gefördert sein werde, und dieser Anstoß will beseitigt, die Verneinung der höheren Sendung, die in dem Unglück zu liegen scheint, wieder verneint sein. Eine solche Verneinung liegt darin, wenn der Gottesmann das Unglück, das ihn treffen wird, vorherweiß und vorherverkündigt. Wissen kann er es nur durch Gott, der ihn durch Mittheilung dieses Wissens als einen ihm nahe Stehenden, und zugleich das Unglück, das er ihm vorher zu wissen thut, als seine mit der hohen Stellung seines Gesandten nicht im Widerspruch stehende Verfügung bezeichnet. Indem ferner der Gottgesandte sein Mißgeschick vorherweiß, und demselben doch nicht zu entrinnen sucht, vielmehr im Einverständniß mit der höheren Fügung ruhig entgegengeht, erscheint er demselben gegenüber nicht blos leidend, sondern selbstthätig, es erscheint nicht als fremde Gewalt, die ihn unterdrückt, sondern

als ein Leiden, das er im Bewußtsein seines höheren Zweckes freiwillig übernommen hat.

Ein Anstoß lag nun aber in dem über Jesum gekommenen Mißgeschicke ganz besonders auch insofern, als es durch den Verrath eines seiner Jünger herbeigeführt war. Konnte ein Vertrauter ihn seinen Feinden überliefern, so muß dieser Vertraute nichts Besonderes in ihm gesehen haben, und behielt er einen so falschen Freund in seiner Nähe, so kann er ihn nicht durchschaut, kann ihm mithin kein höheres Wissen beigewohnt haben. Dagegen kehrte sich nun im Bewußtsein seiner Anhänger erstens: er hat ihn durchschaut, und zwar, wie der vierte Evangelist steigernd versichert, sogar schon von Anfang an (6, 64). Zweitens: schnöder Undank von Seiten eines Tischgenossen war für den Messias schon im Leben seines Ahnherrn David vorgebildet (2 Sam. 15. 16) und in der Psalmstelle vorhergesagt (41, 10): „Auch mein Freund, dem ich vertraute, der mein Brod ißt, erhebt gegen mich die Ferse." In dieser Stelle, die nur der vierte Evangelist ausdrücklich anführt, nach der sich aber diese ganze Erzählung von vornherein gebildet haben muß, liegt nun auch der Grund, warum Jesus den Verrath des Judas gerade über Tisch vorhersagt. Die Psalmstelle, wie sie lautet, veranlaßte dazu weniger; „der mein Brod isset" bezeichnet ein Verhältniß der Abhängigkeit, ein Band der Dankbarkeit, das der treulose Freund verletzt; aber Johannes citirt: „der mit mir das Brod ißt"; die christliche Ueberlieferung sah in der Psalmstelle die Verletzung des heiligen Rechts der Tischgenossenschaft durch den Verräther vorausverkündigt. Bei dergleichen Anwendungen und Nachbildungen wird nun aber Alles möglichst wörtlich und sinnfällig genommen. Sagt der Messias: „der mit mir das Brod ißt", so muß er es gesagt haben, während sie eben beide Brod mit einander aßen. Sagte er es aber während eines Essens, so geschah es am passendsten bei demjenigen Essen, das der Ausführung des Vorausgesagten unmittelbar vorherging. Dieses letzte Essen aber war das Passahmahl, bei welchem das Brod in eine Schüssel mit Brei getunkt wurde; daher sagt Jesus nicht einfach: „der mit mir Brod ißt", sondern: „der mit mir die Hand in die Schüssel tunkt" (bei Lucas unbestimmter: „die Hand meines Verräthers ist mit mir über Tische"). Zunächst war dieß nur Umschreibung der Tischgenossenschaft überhaupt; das „mit mir" wollte blos sagen: während desselben Essens in die gleiche Schüssel, so daß unter den zwölf Tischgenossen Jesu noch keiner besonders bezeichnet war; Jesus konnte ja für sich den Verräther wohl gekannt, aber doch für gut befunden haben, ihn nicht zu nennen, und die Jünger dem Rathen und Fragen, wer es wohl sein möchte, zu überlassen. In dieser Schwebe bleibt die Sache bei Marcus und Lucas; Matthäus geht weiter und läßt bestimmt den Judas als Verräther bezeichnet werden. Man muß sich wundern, daß er dazu nicht das Eintunken benutzt, und von Jesu denjenigen für den Verräther erklärt werden läßt, der gleichzeitig mit ihm die

Hand mit ihm in die Schüssel taucht; so, wie er es macht, daß zuletzt auch Judas fragt, ob er es sei, und Jesus geradezu mit Ja antwortet, hat es etwas Plumpes und Unwahrscheinliches, das den beiden mittleren Evangelisten nicht behagt zu haben scheint.

Um so mehr Geschick hat an dieser Stelle der vierte Evangelist entwickelt. Daß sein Logoschristus die Kenntniß, die er von jeher von seinem Verräther hatte, jetzt durch die bestimmteste Bezeichnung seiner Person bewiesen haben muß, versteht sich von selbst. Hierin geht er mit Matthäus, aber er geht seinen eigenen Weg. Den Anlaß zur bestimmteren Bezeichnung, den das Eintauchen der Hand ihm bot, läßt er nicht außer Acht. Aber ein gleichzeitiges Eintauchen war ihm noch nicht bestimmt genug. Der soll der Verräther sein, dem Jesus einen Bissen eintaucht und gibt. Uebrigens hängt dieß im vierten Evangelium noch ganz anders zusammen. Dieses letzte Mahl erschien seinem Verfasser als die günstigste Gelegenheit, den Apostel, in dessen Namen er schrieb, und mit ihm die ganze Geistesrichtung, der er diente, zu heben. Wenn irgendwo, so war hier die Situation gegeben, seinen Johannes als den Busenjünger, den Vertrauten, vor welchem der Meister kein Geheimniß hatte, erscheinen zu lassen. Wie der Sohn Gottes im Schooße des Vaters, der arme Lazarus nach seinem Hingang in Abraham's Schooße liegt, so hier Johannes als der Jünger, den Jesus lieb hatte, im Schooße Jesu (nach der orientalischen Sitte des zu Tische Liegens); und nun ergab es sich von selbst, daß in der peinigenden Ungewißheit, wer von ihnen es sein möchte, von dem Jesus als von seinem Verräther spreche, die übrigen sich an den Schooßjünger wandten und durch diesen sich den Aufschluß von Jesu erbaten. Daß als derjenige, welcher die Anfrage der Jünger, nicht unmittelbar an Jesum selbst, sondern an den Lieblingsjünger bringt, gerade Petrus aufgestellt wird, daß dieser Apostelfürst sich dem Johannes so ausdrücklich unterordnen muß, darin legt sich uns eine der innersten Tendenzen des vierten Evangeliums bloß: gerade um das Verhältniß dieser beiden Apostel und der beiden Formen des Christenthums, deren eine sich an den Namen des Petrus knüpfte, die andere von ihm an den Namen des Johannes geknüpft wurde, ist es ihm zu thun; weil nur letzterer als derjenige erscheinen sollte, der Jesu tiefsten Sinn erkannt hatte, wird er hier als derjenige dargestellt, der allein ihn um sein Geheimniß fragen darf.

Daß Judas sich den jüdischen Obern dazu anbietet, seinen Meister in ihre Hände zu liefern, was Matthäus und Marcus nur durch die Geldbelohnung motiviren, das findet sich bei Lucas durch die Bemerkung eingeleitet, der Satan sei in Judas, zubenannt Ischariot, einen aus der Zahl der Zwölfe, gefahren (22, 3). Dieß ist von Johannes so aufgenommen, daß in der oben erwähnten Vorhersagung Jesus geradezu erklärt, einer von den Zwölfen sei ein Teufel (6, 70); was hierauf am Anfang der Erzählung von dem letzten Mahle sich dahin ermäßigt findet, der Teufel habe dem Judas

in's Herz gegeben, Jesum zu verrathen (13, 2); jetzt, bei Gelegenheit des ihm von Jesu gebotenen Bissens, heißt es (V. 27), nach dem Bissen sei der Satan in ihn gefahren. Es gereicht also der ihm von Jesu gebotene Bissen dem Verräther zum Fluch, und unerachtet dieser Bissen in der johanneischen Erzählung nicht das Abendmahlsbrod ist, kann man doch nicht umhin, an die paulinische Warnung zu denken (1 Kor. 11, 27—29), daß, wer das Brod und den Kelch des Herrn unwürdig genieße, sich selber das Gericht esse und trinke: der Gedanke an das Abendmahl, den der Evangelist hier planmäßig fernehalten wollte, scheint doch unwillkürlich auch bei ihm durchgeschlagen zu haben.

Erscheint so im vierten Evangelium der böse Entschluß des Verräthers durch eine, freilich zu anderem Zwecke vorgenommene Handlung Jesu gefördert, so wird er zur Ausführung seines Entschlusses durch das Wort Jesu ausdrücklich fortgestoßen (V. 27): „Was du thust, das thue bald." Richtig hat hierin schon Bretschneider [1]) eine Steigerung der synoptischen Darstellung gefunden: während die übrigen Evangelisten erzählen, Jesus habe um das Vorhaben des Verräthers gewußt und es nicht verhindert, stelle Johannes die Sache so dar, als habe er ihn zur Ausführung desselben sogar angetrieben. Der Zweck ist klar: der Muth Jesu, seine Erhabenheit über alles Wehe, das Menschen ihm anthun konnten, erschien in um so hellerem Lichte, wenn er dem auf ihn gezückten Stahl nicht nur nicht ausgewichen, sondern mit einem kühnen: Stoß zu! entgegengetreten war. In derselben Richtung werden wir bald auch die Scene in Gethsemane von dem vierten Evangelisten umgebildet finden.

Uebrig ist uns jetzt von den Vorgängen bei dem letzten Mahle Jesu nur noch die Verkündigung der Verläugnung des Petrus, die indeß Matthäus und Marcus erst nach dem Aufbruch von demselben, auf dem Wege zum Oelberg, und nur Lucas und Johannes noch über dem Mahle selbst vor sich gehen lassen (Matth. 26, 30—35. Marc. 14, 26—31. Luc. 22, 31—34. Joh. 13, 36—38). Der Hergang ist in allen vier Berichten im Wesentlichen derselbe. Auf eine etwas vermessene Versicherung des Petrus — bei den beiden ersten Evangelisten, wenn auch alle andern an Jesu irre oder von ihm abtrünnig würden, werde doch er nicht irre werden; bei den beiden andern, er sei bereit, für den Meister in Kerker und Tod zu gehen, oder sein Leben für ihn zu lassen — sagt ihm Jesus vorher, daß vielmehr diese Nacht schon, ehe noch der Hahn krähe, Petrus ihn dreimal verläugnet haben werde. Daß in jener kritischen Zeit Petrus eine Schwachheit, die als Verläugnung Christi erschien, sich habe zu Schulden kommen lassen, werden wir der einstimmigen evangelischen Ueberlieferung um so eher glauben müssen, je mehr es der hohen Verehrung des Apostelfürsten in der ältesten

1) Probabil. 62.

Chriſtenheit zuwiderlief; daß Jeſus dem allzu großen Selbſtvertrauen des Jüngers, das ſich bei verſchiedenen Gelegenheiten äußern mochte, bisweilen warnend entgegengetreten, hat alle Wahrſcheinlichkeit; daß dieß aber gerade ſo unmittelbar vor dem Erfolg und daß es in dieſer beſtimmten Form geſchehen ſei, muß man um ſo mehr bezweifeln, als in dem Hahnenſchrei und der Dreizahl der Verläugnungsacte das Sagenhafte nicht zu verkennen iſt. Bei Marcus ſehen wir den poetiſchen Trieb darin noch weiter fortwuchern, daß er allein der dreimaligen Verläugnung gegenüber auch den Hahnenſchrei in eine Zahl ſetzen zu müſſen meint: ehe der Hahn zweimal krähe, werde Petrus ihn ſchon dreimal verläugnet haben; freilich ein froſtiger Einfall, der auch keine weitere Beachtung gefunden hat.

Zweite Mythengruppe.

Der Seelenkampf und die Gefangennehmung Jeſu.

87.

Der Seelenkampf in Gethſemane. Stellung des vierten Evangeliums zu dieſer Geſchichte.

Eine ähnliche Bewandtniß wie mit dem Vorherwiſſen und der Vorherverkündigung des Verraths und der Verläugnung hat es mit dem Vorgefühl ſeines Leidens, das die drei erſten Evangeliſten Jeſu beilegen und in der Scene in Gethſemane zum Ausdruck kommen laſſen (Matth. 26, 36—46. Marc. 14, 32—42. Luc. 22, 39—46). Bei aller hohen ſittlichen Faſſung, bei aller Ergebung in Das, was der einmal übernommene Beruf ihm auflegte, könnte Jeſus doch, wie ſich ihm nun das Schreckliche als unvermeidlich und ſein Hereinbrechen als jeden Augenblick möglich vor die Seele ſtellte, noch einen ſchweren innern Kampf zu beſtehen gehabt haben. Daß aber dieſer Kampf, wie die Evangeliſten es darſtellen, gerade in die letzten Augenblicke vor dem Hereinbrechen des Verhängniſſes gefallen ſein ſoll, ſieht ſchon mehr poetiſch als hiſtoriſch aus; während der Verlauf der Scene ſelbſt, wie die Synoptiker ſie ſchildern, uns über das Unhiſtoriſche wenigſtens der nähern Ausführung keinen Zweifel läßt.

Von einem Seelenkampfe Jeſu vor ſeinen Leiden iſt auch im Hebräer-Briefe die Rede. Nachdem hier von Jeſus geſagt worden (4, 15), daß wir an ihm nicht einen Hohenprieſter haben, der unſere Schwachheiten

nicht mitzufühlen vermöchte, sondern einen, der in allen Stücken gleich uns versucht worden, doch ohne Sünde, heißt es nun weiter (5, 7): „Er hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, mit heftigem Geschrei und Thränen dargebracht, und erhört um seiner Gottesfurcht willen, hat er, obwohl Gottes Sohn, doch durch Leiden Gehorsam gelernt.“ Die Beziehung auf eine Scene wie die in Gethsemane ist hier sicherer als an jener andern Stelle desselben Briefs (4, 15. vgl. 2, 18) die Beziehung auf die synoptische Versuchungsgeschichte; aber den Keim zu einer solchen kann man doch in der letztern Stelle auch schon erkennen, und in der späteren evangelischen Ausführung sind jedenfalls die beiden Scenen der Versuchung und des Seelenkampfs als Seitenstücke behandelt worden. Dieß zeigt sich schon darin, daß in der ursprünglichsten Darstellung des Matthäus, dem bei der Versuchungsgeschichte Lucas, bei der des Seelenkampfes Marcus folgt, der Kampf Jesu beidemale aus drei Gängen besteht.

Dießmal nicht in der fernen Wüste, sondern auf einem Gehöfte am Oelberg in der nächsten Nähe von Jerusalem, wo Jesus, wie es scheint, während der Festzeit öfters die Nächte zubrachte, tritt ihn nicht von außen der persönliche Versucher, sondern das schreckende Vorgefühl seines Leidens und gewaltsamen Todes im eigenen Innern an. Ganz allein, wie dort mit dem Teufel in der Wüste, ist er dießmal nicht, sondern, obwohl an einem einsamen Orte außerhalb der Stadt, hat er doch seine Jünger, den Verräther abgerechnet, bei sich, von denen er indeß nach Matthäus und Marcus die Mehrzahl zurückbleiben heißt, um das Mysterium des Zagens und der Angst des Gottessohns, wie früher das seiner Verklärung, nur von dem engeren Dreierausschuß des Zwölfercollegiums anschauen zu lassen. Sie sollen in seiner Betrübniß mit ihm wachen, aber sie vermögen's nicht; so oft er sich ein wenig von ihnen entfernt, um zu beten, findet er sie, wenn er wieder nach ihnen sieht, eingeschlafen und muß sie zur Wachsamkeit ermahnen; dem tiefen Sinne dessen, was sich hier vor ihnen zutrug, waren sie so wenig wie damals auf dem Verklärungsberge, wo Lucas sie gleichfalls schlafend darstellt, gewachsen.

Hatte sich in der Versuchungsgeschichte der Teufel dreimal, jedesmal mit einer andern Versuchung, an Jesum gemacht, und war von ihm jedesmal durch einen andern Ausspruch der Schrift zurückgeschlagen worden, so findet sich Jesus hier dreimal durch die innere Beängstigung gedrängt, seinen himmlischen Vater um Abwendung seines Leidens zu bitten, jedesmal jedoch mit Vorbehalt des höheren göttlichen Willens, dem er sich zuletzt mit kindlicher Ergebung unterordnet und dem unabgewendeten Leiden muthig und entschlossen entgegengeht. Daß hiebei Matthäus zwar bei dem zweiten Gange die Bitte Jesu noch ein wenig, und zwar passend in der Richtung vollständigerer Ergebung, zu variiren weiß, das drittemal aber ihn nur noch dieselbe Rede wiederholen läßt, was Marcus schon beim zweitenmale thut, weist deutlich

darauf hin, daß es von vorneherein neben dem allgemeinen Inhalte des Gebets nur um die heilige Dreizahl der Gänge zu thun war, d. h. daß die Erzählung auf dogmatischem, nicht auf historischem Wege entstanden ist.

Wenn Lucas mit der Dreizahl der Jünger auch die Dreizahl der Gebetgänge Jesu, wie bei der Versuchungsgeschichte Marcus die drei einzelnen Versuchungen, wegläßt, so geschieht dieß nur, weil er etwas Anderes mitzutheilen hatte, das Spannung und Steigerung in die Erzählung bringt. Nachdem er nämlich das Gebet Jesu übereinstimmend mit Matthäus und Marcus wiedergegeben, läßt er erstlich einen Engel vom Himmel zu seiner Stärkung erscheinen, hierauf Jesum in Bangigkeit gerathen und so angestrengt beten, daß sein Schweiß wie Blutstropfen zur Erde fiel; wo man zwar eine umgekehrte Stellung der beiden Momente erwarten möchte, die von Lucas beliebte aber so scheint verstehen zu müssen, daß die Engelerscheinung den Zweck gehabt habe, Jesum mit der hinreichenden Kraft für die folgende stärkere Gemüthsanfechtung zu versehen. Nachdem er so, zwar nicht drei Gänge Jesu, doch gleichfalls drei Momente: einfaches Gebet, Stärkung durch den Engel, ringendes Gebet mit Blutschweiß, herausgebracht, führt der dritte Evangelist übereinstimmend mit den beiden ersten Jesum zu den Jüngern zurück, wo er die ihnen gleich anfangs ertheilte Ermahnung zum Gebet jetzt mit einem Tadel ihrer Schläfrigkeit wiederholt.

Diese ganze Geschichte fehlt im vierten Evangelium, wie die in so manchem Betracht ähnlichen Geschichten von der Versuchung und der Verklärung Jesu demselben gleichfalls fehlen. Der Grund wird wohl allemal derselbe sein: daß der Logoschristus des johanneischen Evangeliums über dergleichen Bewährungen ein für allemal hinaus war. Der jüdische Messias als der Herr der künftigen Welt mochte sich dem Teufel als dem Herrn dieser Welt wie einem Ebenbürtigen zum Zweikampfe stellen, aber nicht der vom Himmel gekommene, der über Allen stand; der äußere Glanz des Angesichts und der Zusammentritt mit dem jüdischen Gesetzgeber und Propheten mochte für den synoptischen Christus eine Verherrlichung sein, den johanneischen hätte dergleichen nur eingeengt; ein Bangen vor dem Tode endlich, ein Flehen um Abwendung desser, worin der Verfasser des vierten Evangeliums vielmehr die Verherrlichung Jesu sah, und gar das Bedürfniß der Stärkung durch einen Engel, wäre im Sinne dieses Evangeliums geradezu eine Herabwürdigung Christi gewesen.

Dasjenige übrigens, was in diesen Geschichten auch für ihn Brauchbares lag, mochte sich der Evangelist um so weniger entgehen lassen, je fester er dieselben der evangelischen Ueberlieferung eingewachsen fand. Wie er den wesentlichen Inhalt der Versuchungsgeschichte sich dadurch zu erhalten wußte, daß er von Lucas die Betrachtung des Leidens Jesu als eines satanischen Angriffs sich aneignete, darauf ist schon früher hingewiesen worden. Den beiden Scenen der Verklärung und des Seelenkampfs aber konnte er

ihr Anstößiges in der einfachsten Weise dadurch benehmen und sie mit der Eigenthümlichkeit seines Evangeliums in Einklang setzen, daß er sie combinirte. Sein Jesus verklärt sich eben in und durch das Leiden, aber im Leiden weiß und zeigt er sich zugleich verklärt: damit ist ebenso die jüdische Aeußerlichkeit der synoptischen Verklärungsgeschichte, wie das allzu Leidentliche und Leidenschaftliche des synoptischen Seelenkampfes corrigirt.

Schon bei den Synoptikern steht die Verklärungsgeschichte unmittelbar nach einer Leidens- und Todesverkündigung, an welche Jesus, durch eine Einrede des Petrus veranlaßt, die Mahnung knüpfte (Matth. 16, 25. Marc. 8, 35. Luc. 9, 24): „Wer seine Seele (oder sein Leben) retten will, der wird sie verlieren; wer aber seine Seele verliert um meinetwillen, wird sie finden." Derselbe Gedanke begegnet uns im Munde des johanneischen Christus, nachdem er erst von seiner Verklärung, dann von seinem Tode gesprochen hatte (12, 23 fg.), mit den fast gleichlautenden Worten (V. 25): „Wer seine Seele liebt, der wird sie verlieren, wer aber seine Seele haßt in dieser Welt, der wird sie zum ewigen Leben bewahren." Und weiter sagt hier Jesus (V. 26): „Wenn mir einer dient, soll er mir nachfolgen . . :, wenn einer mir dient, den wird der Vater ehren": wie er im Zusammenhang der synoptischen Leidensverkündigung vor der Verklärung gesagt hatte: „wenn einer mir nachgehen will, der . . . folge mir: . . . wer sich meiner schämt vor diesem Geschlecht, dessen wird sich auch des Menschen-Sohn schämen, wenn er in der Herrlichkeit seines Vaters mit den Engeln des Himmels kommt" (Matth. 16, 24. Marc. 8, 34. 38. Luc. 9, 23. 26); wozu das entsprechende Gegenstück an einem andern Orte (Matth. 10, 32) steht: „Jeder, der mich bekennt vor den Menschen, den werde auch ich bekennen vor meinem Vater im Himmel."

Veranlaßt sind diese Reden im vierten Evangelium dadurch, daß während des letzten Festbesuchs Jesu, nach seinem feierlichen Einzug in Jerusalem, Griechen, die herauf gekommen waren, am Feste anzubeten, d. h. Heiden, die sich zum Judenthum neigten, vielleicht Proselyten des Thores waren, Jesum zu sehen wünschten, und zu dem Ende sich an den Apostel Philippus wandten, der in Gemeinschaft mit Andreas Jesum davon in Kenntniß setzte (12, 20 fg.). Darauf sagt Jesus, ohne sich über das Begehren der Hellenen weiter auszusprechen: „Gekommen ist die Stunde, daß des Menschen Sohn verklärt werde", wozu im Folgenden sein Tod als der nothwendige Uebergang bezeichnet wird. Hier haben wir einen der Punkte, wo wir der Eigenthümlichkeit des johanneischen Evangeliums auf den Grund sehen können. Knüpft sich auf dem Standpunkte der synoptischen Evangelien die Verklärung des Messias an eine Zusammenkunft mit zwei alten Judenpropheten, so ist sie im vierten veranlaßt durch das Herankommen der Hellenen, d. h. der Heiden. Die Gläubigen aus der Heidenwelt sind die reife Frucht, welche das in die Erde fallende Weizenkorn bringt (V. 24).

aber dazu iſt das Erſterben des Weizenkorns, der Tod Jeſu, die unerläßliche Bedingung, in deſſen Gedanken ſich daher der Redende nun vertieft und die oben angeführten Sprüche vom Gewinnen und Verlieren des Lebens, von der Nachfolge und Ehre ſeines Dieners daran knüpft.

Dieſer Gedanke, daß zwiſchen dem irdiſchen Wandel Jeſu und ſeiner Verherrlichung in der Heidenwelt ſein Tod die nothwendige Vermittlung bilde, gibt nun dem Evangeliſten die Möglichkeit an die Hand, in der durch die Annäherung der Hellenen veranlaßten Scene Züge aus der Verklärungsgeſchichte mit Zügen des Seelenkampfs zu verſchmelzen. Durch die in ihm aufgeſtiegenen Todesgedanken bekennt ſich Jeſus im Innerſten erſchüttert: aber als wollte der Evangeliſt die ſynoptiſche Erzählung corrigiren, wo Jeſus den Vater bittet, den Kelch, oder nach Marcus (V. 35, an den alſo auch hier wieder der vierte Evangeliſt anknüpft) die Stunde an ihm vorübergehen zu laſſen, läßt er ſeinen Jeſus ſich ſelbſt die Frage vorlegen: „Und was ſoll ich ſagen?“ (etwa wie jener dort:) „Vater rette mich aus dieſer Stunde? Aber“ (nein, ſo werde ich nicht ſagen, denn) „dazu bin ich ja in dieſe Stunde gekommen.“[1]) Auch an einer ſpätern Stelle iſt die berichtigende Bezugnahme auf das ſynoptiſche Gebet Jeſu in Gethſemane kaum zu verkennen. Der Mahnung an Petrus nämlich hängt Jeſus bei Johannes die Frage an (18, 11): „Den Kelch, den der Vater mir gegeben hat, ſollte ich ihn nicht trinken?“ Wie wohl angebracht in einem Evangelium für griechiſch gebildete, an das Ideal ſtoiſcher Affectloſigkeit gewöhnte Leſer gerade hier eine Correctur der ſynoptiſchen Darſtellung war, zeigt uns der Spott und Tadel, den von Celſus an ſo viele heidniſche Gegner des Chriſtenthums über den in Gethſemane zagenden Jeſus ausgegoſſen haben.[2])

Es entſpricht ganz dem Standpunkte des johanneiſchen Evangeliums, wenn der philoſophiſche Kaiſer Julian in der Geſchichte von dem Seelenkampfe beſonders das ungereimt fand, daß Jeſus als ein Gott der Stärkung durch einen Engel ſollte bedürftig geweſen ſein. Unſer Evangeliſt konnte dieſen Zug weglaſſen, um ſo füglicher, da ihn unter ſeinen ſynoptiſchen Vorgängern nur Lucas hatte; doch ſicherer war es, denſelben für den Gegner dadurch unbrauchbar zu machen, daß der Anſtoß daran als Folge eines Mißverſtändniſſes dargeſtellt wurde. Allerdings hatte in jenen Augenblicken tiefſter Gemüthsbewegung ein höheres Weſen mit Jeſu geredet, allein es war kein Engel, ſondern Gott ſelbſt geweſen, und er hatte ihn nicht ſtärken müſſen, ſondern, wie Jeſus nicht um Stärkung für ſich, ſondern darum gebeten

1) Selbſt wenn man die Worte: Vater, rette mich aus dieſer Stunde! nicht als Theil der Frage, ſondern als wirkliche Bitte faßt, geht doch hier die Anfechtung ſogleich ſchneller und leichter vorüber als bei den Synoptikern.

2) S. die Aeußerungen von Celſus und Julian, wie auch aus dem Evang. Nicodemi, in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, II, 429 der vierten Auflage.

hatte, daß der Vater ſeinen Namen (an ihm) verherrlichen möge, ſo hatte ihm die himmliſche Stimme nur die bejahende Verſicherung dieſer Verherrlichung ertheilt; während von der umſtehenden Menge freilich die ganz Ungeweihten und Stumpfſinnigen die Gottesſtimme für einen Donner, die Halberweckten für die Rede eines Engels mit Jeſu hielten (V. 28 fg.).

Wie aber durch dieſe Ableitung von einem Engel die Himmelsſtimme bei Johannes mit der Scene in Gethſemane nach der Darſtellung des Lucas zuſammenhängt, ſo iſt ſie an und für ſich vielmehr aus der ſynoptiſchen Verklärungsgeſchichte genommen. Wie ſie hier aus der Lichtwolke, oder nach dem Ausdruck des zweiten Briefs Petri (1, 17) aus der erhabenen Herrlichkeit herausſchallte, ſo iſt bei Johannes, ohne daß einer ſichtbaren Erſcheinung gedacht würde, die Herrlichkeit in die Worte der Stimme aufgenommen; die nicht, wie in der Verklärungsgeſchichte, Jeſum als Gottes geliebten Sohn, auf den die Jünger hören ſollen, bezeichnet, ſondern nur von der Verherrlichung ſpricht, die ihm ſchon zu Theil geworden ſei und noch ferner zu Theil werden werde. Doch auch ſo erſcheint dieſes Zeichen für das innige Verhältniß des Logoschriſtus zum Vater zu äußerlich; zwiſchen ihnen beiden bedarf es ſolchen Anſuchens von der einen, ſolcher Verſicherung von der andern Seite nicht; nur für die Jünger und ihren noch ſo ſchwachen Glauben kann dergleichen äußere Bewährung erforderlich ſein, und dieß muß Jeſus hier (V. 30) ebenſo ausdrücklich erklären, wie er bei der Auferweckung des Lazarus erklärt hatte, daß er nur um des umſtehenden Volkes willen dem Vater für die Gewährung ſeiner Bitte danke.

Indem auf dieſe Weiſe im vierten Evangelium die Scenen von der Verklärung und von dem Seelenkampfe Jeſu in Eins geſchmolzen werden, fallen ſie als beſondere Geſchichten weg, und bleiben mithin die Stellen, wo beide in den drei erſten Evangelien ſtehen, leer. Eines feierlichen Abſchluſſes der galiläiſchen Wirkſamkeit Jeſu, wie einen ſolchen die Verklärungsgeſchichte in den ſynoptiſchen Evangelien macht, bedarf es im johanneiſchen Evangelium deßwegen nicht, weil hier der galiläiſche Aufenthalt Jeſu dieſes längere Continuum gar nicht bildet, ſondern von vorneherein mit Aufenthalten in Judäa und Jeruſalem wechſelt. Wo aber die Synoptiker die Scene des Seelenkampfes hinſtellen, zwiſchen das letzte Mahl und die Gefangennehmung Jeſu, da konnte Johannes eine ſolche gar nicht brauchen. Sein Jeſus darf ſich nicht erſt auf dem Kampfplatze Muth und Faſſung erringen, ſondern er muß dieſe auf den Kampfplatz ſchon mitbringen. Er muß überdieß, ehe ihn die feindliche Gewalt von den Seinigen reißt, dieſe, die bis dahin Kinder am Verſtändniß geweſen waren, in ausführlicher Mittheilung noch in die Tiefen ſeines Sinnes einweihen, ſie insbeſondere mit dem Gedanken ſeines Todes und der heilſamen Wirkungen deſſelben vertraut, ſie überhaupt erſt mündig, aus Schülern und Dienern zu Freunden und Mitarbeitern machen. Das ließ ſich einestheils nicht erſt am Oelberg, wo jeden Augen-

blick der feindliche Ueberfall zu erwarten war, sondern nur in der ruhigen Situation des letzten Mahles thun; anderntheils setzte es von Seiten Jesu eine Fassung voraus, die nicht mehr in's Schwanken zu bringen, in welcher er sofort fähig war, ruhig und ohne neuen Gemüthskampf der feindlichen Gewalt entgegenzuschreiten. Es mußte also der Kampf schon vorher abgemacht sein, und die entsprechende Scene, wenn auch dem ganzen Standpunkte des Evangeliums gemäß leichter und blässer gehalten, an eine frühere Stelle, vor das letzte Mahl, verlegt werden. Jeder Versuch, zwischen die Abschiedsreden Jesu vom 14. bis 17. Kapitel und das Anrücken des Verräthers mit seiner Schaar im Anfang des 18. bei Johannes den synoptischen Seelenkampf einzuschieben, ist ein Attentat nicht blos auf die sittliche Hoheit, sondern überhaupt schon auf den männlichen Ernst des Charakters Jesu. Wenn ihn hernach der bloße Gedanke an sein bevorstehendes Leiden noch einmal in einen so heftigen inneren Kampf zurückwerfen konnte, wie wir ihn in Gethsemane erblicken, so war es Großsprecherei, mindestens Mangel an Selbstkenntniß, wenn er vorher versichert hatte, die Welt und ihre Drangsale überwunden zu haben (16, 33). Augenscheinlich hat derjenige, der die johanneischen Abschiedsreden, insbesondere das hohepriesterliche Gebet Kapitel 17 componirte, ebenso wenig einen nachher noch eingetretenen Seelenkampf in Rechnung genommen, als die synoptischen Erzähler dieses Seelenkampfes ihren Jesus vorher auf der Höhe des hohenpriesterlichen Gebets stehend denken; beides sind nicht auf einander berechnete, von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus entworfene, schlechterdings unvereinbare Darstellungen, von denen aber in ihrer jetzigen Gestalt nicht einmal die eine als historisch, sondern die eine nur als naivere, die andere als mehr reflectirte und berechnete Dichtung anzusehen sind.

Daß aber auch in diesen Abschiedsreden der vierte Evangelist nur das ihm von seinen Vorgängern gelieferte Material verarbeitet und weiter gebildet hat, erhellt aus dem wiederholten Zusammentreffen dessen, was er seinen Jesus hier sprechen läßt, mit synoptischen Aussprüchen Jesu; wobei wir das für seine geistige Eigenthümlichkeit bezeichnende Gesetz beobachten können, daß, wo er die Gedanken und Aussprüche Jesu vorher durch eigenen Zusatz umgebildet, seiner eigenen Denk- und Ausdrucksweise angenähert hat, ihm deren Einfügung in den Zusammenhang der von ihm frei gebildeten Reden wohl gelingt; wo er sie dagegen in ihrer ursprünglichen Form belässt, da hat ihre Verschiedenheit von seiner eigenen Gedankenbildung, oder seine Unfähigkeit, sich aus dieser heraus in die Denk- und Ausdrucksweise des synoptischen Jesus zu versetzen, die Wirkung, daß er dergleichen Originalaussprüche nicht selten ganz am unrechten Orte anbringt. Diese Ungeschicklichkeit, sobald es sich um Einfügung des Fremdartigen in den Zusammenhang seiner ein- und eigenartigen Darstellung handelt, steht mit der Geschicklichkeit desselben Schriftstellers, wo er aus ganzem Holze schnitzt, so wenig

im Widerspruch, daß vielmehr Eins wie das Andere mit seiner durchaus subjectiven und in diese Subjectivität vertieften Natur nothwendig gegeben ist.

Der synoptische Abschnitt, in welchen der vierte Evangelist in diesen Abschiedsreden vorzugsweise zurückgreift, ist die Instructionsrede Matth. 10. Auch die johanneischen Abschiedsreden sind ja Instructionsreden Jesu für seine Jünger, nur daß es sich hier nicht um eine Aussendung bei seinen Lebzeiten, sondern um die Uebernahme des Apostelamtes nach seinem bevorstehenden Hingang handelt. Schon bei der dem Abschiedsmahle unmittelbar vorangehenden Hellenenscene haben wir Aussprüche aus dieser Instructionsrede angewandt gefunden, indem der Spruch vom Lieben und Hassen oder Gewinnen und Verlieren des Lebens, den wir zunächst aus der Leidensverkündigung Matth. 16, 25 genommen glauben mußten, sich mit einer unwesentlichen Abweichung auch in der Instructionsrede (10, 39) findet. Aus dieser Rede war ferner, wie schon oben erwähnt wurde, dasjenige entlehnt, was Jesus im vierten Evangelium beim letzten Mahle aus Anlaß der Fußwaschung sagt, daß der Knecht nicht größer als sein Herr, der Abgesandte nicht größer als der sei, der ihn abgesendet habe (Joh. 13, 16. Matth. 10, 24). Sind diese synoptischen Sprüche dem Zusammenhang der johanneischen Darstellung nicht übel eingefügt, so läßt sich nicht das Gleiche rühmen von den Worten Jesu gleichfalls aus der Instructionsrede (10, 40. Joh. 13, 20), daß in seinem Abgesandten er selbst, und in ihm derjenige, der ihn gesandt habe, aufgenommen werde, die der vierte Evangelist nach der Verkündigung des Verraths ohne andern ersichtlichen Zusammenhang anfügt, als daß er den ihm aus Matth. 10; noch weiter vorschwebenden und mit dem zuvor angeführten einige Aehnlichkeit bietenden berühmten Spruch gleichfalls noch, so gut es gehen wollte, anzubringen wünschte. Ungleich besser gelang es ihm mit dem trostreichen Spruch Jesu Matth. 10, 19 fg., daß, wenn seine Jünger zur Verantwortung gezogen werden, sie sich nicht kümmern mögen, was sie reden sollen, denn nicht sie werden die Redenden sein, sondern der Geist ihres Vaters werde in ihnen reden. Diesen Spruch macht der vierte Evangelist gewissermaßen zum Thema seiner Abschiedsreden, indem er seinen Begriff des Paraklet hineinlegt, und so den Gedanken in den verschiedensten Wendungen durchführt. Daher sind es hier nur einzelne und immer passend angebrachte Anklänge (wie Joh. 14, 26. 16, 13 u. s.), nirgends wird der Spruch in seiner synoptischen Urgestalt eingefügt.

Einem andern Ausspruche Jesu, nicht aus der Instructionsrede, sondern aus der synoptischen Erzählung von dem Seelenkampfe, wollte der vierte Evangelist seine Urform erhalten, hat es aber nur mit dem Nachtheil zu Stande bringen können, der ihn in solchen Fällen zu verfolgen pflegt. Die muthige Aufforderung Jesu, mit welcher Matthäus (26, 46) und Marcus (14, 42) diese Scene schließen: „Auf, lasset uns gehen, siehe, der Verräther

naht!“ wollte er nicht verlieren, da sie so ganz zu seinem Bestreben, das Leiden Jesu als ein freiwillig übernommenes darzustellen, stimmt. Aber die Scene vom Seelenkampfe konnte er ja, wie wir gesehen haben, nicht brauchen, und was er davon brauchen konnte, mußte er an einer früheren Stelle einfügen: so fügt er auch jenen Spruch an einer früheren Stelle ein. Das Natürlichste wäre gewesen, ihn an den Schluß der Abschiedsreden zu stellen, als Aufforderung, den Speisesaal und die Stadt zu verlassen und an den Oelberg hinauszugehen; und daß ihm der Evangelist diese Bedeutung geben will, erhellt aus der Abänderung, daß er statt: „Auf, lasset uns gehen, der Verräther naht“, Jesum ohne Erwähnung des Verräthers sagen läßt: „Auf, lasset uns von hinnen gehen“ (14, 31). Aber für den Schluß seiner Abschiedsreden hatte der Evangelist ein Gebet Jesu bestimmt, worin er ihn von den bisherigen Reden an die Jünger zur Anrede an seinen himmlischen Vater aufsteigen ließ: darauf konnte in demselben Zusammenhang ohne Schwächung des Eindrucks keine Anrede an die Jünger mehr folgen; sollte der Spruch gleichwohl seine Stelle finden, so mußte es früher geschehen. Da war es dann im Grunde gleichgültig, wo es geschah; da der Aufforderung auf keinen Fall unmittelbar Folge gegeben wurde, so mochte sie angebracht werden, wo sich ein Anknüpfungspunkt darzubieten schien. Das war aber dort, wo Jesus das ihm bevorstehende Leiden als einen Angriff des Fürsten dieser Welt darstellt, der ihm jedoch nichts anhaben könne: hier schien jener muthige Aufruf passend angebracht, und dadurch die synoptische Darstellung noch gesteigert. In dieser galt er nur dem Verräther: im vierten Evangelium ist es der Teufel selbst, dem Jesus mit so hohem Muthe entgegengeht. Daß nach dieser Aufmahnung, wie wenn sie nicht gesprochen wäre, die Abschiedsreden ungehindert ihren Fortgang nehmen, ist freilich sonderbar, aber nicht sonderbarer als so Manches im vierten Evangelium.

88.

Gefangennehmung Jesu.

Während in den drei ersten Evangelien die Annäherung des Verräthers erst auf die Beruhigung des Seelenkampfs und den muthigen Aufruf an die Jünger folgt, ist im vierten Evangelium, wo die Geschichte vom Seelenkampf an dieser Stelle ausfällt, das Erste, nachdem Jesus mit seinen Jüngern in dem Garten jenseits des Kidronbaches angekommen ist, das Eintreffen des Verräthers. Nach Matthäus und Marcus kommt dieser mit einem von den Hohenpriestern und Volksältesten ausgeschickten bewaffneten Haufen, dem Lucas die Hohenpriester und Aeltesten selbst sammt den Hauptleuten der Tempelwache, Johannes aber eine Cohorte römischer Soldaten

mit einem Obersten beigesellt, und da es Nacht, wenn auch Vollmondnacht, war, außer den Waffen noch Fackeln und Laternen in die Hände gibt (Matth. 26, 47 fg. Marc. 14, 43 fg. Luc. 22, 47 fg. Joh. 18, 1 fg.).

Daß Judas den Leuten, die Jesum griffen, zum Führer gedient hatte, war Ueberlieferung in der Christenheit (Apostelgesch. 1, 16), und diese Führerschaft verstand man gemeinhin so, daß er den Schergen der jüdischen Hierarchen nicht blos den Weg zu dem Orte gezeigt habe, wo Jesus sich aufhielt, sondern auch seine ihnen noch unbekannte Person ihnen durch einen Kuß kenntlich gemacht. Von diesem Kusse hat der vierte Evangelist nichts, er läßt vielmehr das ganze Geschäft des Verräthers in der Nachweisung des dermaligen Aufenthaltsortes Jesu, von dem er daher angibt, woher ihn Judas wissen konnte, bestehen; denn sein Jesus gibt sich selbst zu erkennen. Bei den Synoptikern geht der Verräther auf Jesum zu und gibt ihm den verabredeten Kuß, worauf, nach einer vorwurfsvollen Frage an den ungetreuen Jünger, Jesus von den Häschern ergriffen wird. Bei Johannes tritt Jesus, sobald die Leute vor dem Garten oder Gartenhaus erscheinen, in göttlicher Voraussicht alles dessen, was über ihn kommen sollte, ihnen entgegen mit der Frage, wen sie suchen? und auf ihre Antwort: Jesum von Nazaret, erklärt er, daß er es sei; wozu der Evangelist, als wollte er dem Verräther seinen Kuß ausdrücklich ersparen, die Bemerkung fügt, auch Judas habe bei den Leuten gestanden, denen sich Jesus so zu erkennen gab, die mithin keiner weiteren Bezeichnung seiner Person bedurften. In diesem Unterschiede, daß nach der einen Darstellung Jesus durch einen Andern bezeichnet und seinen Feinden überliefert wird, nach der andern sich selbst zu erkennen und seinen Feinden in die Hände gibt, liegt wieder der ganze Unterschied des vierten Evangeliums von den älteren. Der Logoschristus, der von sich gesagt hatte, daß keiner sein Leben von ihm nehme, sondern er selbst es freiwillig hingebe, daß er Macht habe, es hinzugeben, aber auch, es wieder zu nehmen (Joh. 10, 8), der mußte dieß auch hier, beim Uebergang in die Gewalt seiner Feinde, beweisen, er durfte nicht erst abgewartet haben, bis ein Dritter sagte: Dieser ist's, sondern mußte gleich selbst gesagt haben: Ich bin's. Daß Jesus damit zugleich seine Jünger retten wollen, darin findet der Evangelist die Erfüllung, nicht, wie sonst, einer alttestamentlichen Weissagung, sondern eines Wortes von Jesu selbst, des Spruches nämlich, den er demselben in dem hohenpriesterlichen Gebet (17, 12) in geistig-moralischem Sinn in den Mund gelegt hatte, daß er von denen, die der Vater ihm gegeben (den Judas abgerechnet), keinen verloren habe; eine Doppelauffassung desselben Spruchs, die mit der ganzen Doppelsinnigkeit dieses Evangeliums auf's Beste zusammenstimmt.

Mit der Wendung, die er der Sache gibt, erreichte übrigens der vierte Evangelist noch etwas Anderes. Das in dem Judaskusse liegende: dieser ist's, konnte auf die Leute keine weitere Wirkung machen, als daß sie sofort

zugriffen; trat hingegen Jeſus ſelbſt ihnen mit ſeinem: Ich bin's! entgegen, ſo war die Scene bereitet für einen jener Effecte, wie rhetoriſche Schriftſteller ſie in der Geſchichte eines Marius [1]), des Redners Antonius [2]) u. A. anzubringen liebten, wo die ausgeſchickten Mörder vor dem Wort oder dem Anblick des großen Mannes die Schwerter eingeſteckt haben oder davon gelaufen ſein ſollten. Unſer Evangeliſt geht noch weiter, er läßt auf das Wort ſeines Jeſus die Leute nicht blos zurückweichen, ſondern zu Boden fallen. Daß er dabei das: Ich bin's, dreimal wiederholt (V. 5: Jeſus ſprach zu ihnen: Ich bin's — V. 6: wie er nun zu ihnen ſprach: Ich bin's — V. 8: ich habe euch geſagt, daß Ich es bin), deutet ſchon darauf hin, daß er in dieſe Worte einen beſonderen Nachdruck legt. Mit denſelben Worten hatte Jeſus, auf dem galiläiſchen See wandelnd, die zagenden Jünger beruhigt (Joh. 6, 20. vgl. Matth. 14, 27); der Glaube oder die Erkenntniß, „daß Ich es bin", ſtellt der johanneiſche Chriſtus wiederholt als das Ziel auf, zu dem er die Seinigen führen will (8, 24. 28. 13, 19). Es iſt alſo in dem: Ich bin's, die ganze Fülle deſſen, was Chriſtus iſt, die ganze Göttlichkeit ſeiner Perſon enthalten; darum wirkt es auch, von ihm geſprochen, als übernatürliches Machtwort. Dieſe Bedeutung kommt dem Ausdruck aus dem Alten Teſtament. „Schauet", ſagt hier Jehova (5 Moſ. 32, 39), „daß ich es bin, und kein Gott neben mir; ich kann tödten und beleben, ich zerſchlage und ich heile, und aus meiner Hand rettet keiner." „Ihr ſeid meine Zeugen", ſpricht Jehova ein andermal (Jeſ. 43, 10 fg.), „daß ihr erkennet und glaubet, daß ich es bin; . . . ich bin Jehova, und außer mir kein Retter." Das Wort iſt alſo urſprünglich ein Gotteswort, und indem es der vierte Evangeliſt ſeinem Jeſus in den Mund legt und es die Wirkung thun läßt, die ſonſt der Anblick Gottes oder eines andern himmliſchen Weſens thut, hat er ihn auch hiedurch über den Standpunkt, den er bei den Synoptikern einnimmt, hoch emporgehoben.

Es folgt nun bei Matthäus und Marcus nach der Handanlegung der Schergen, bei Lucas und Johannes ſchon vorher, der Schwertſchlag eines Jüngers; ein Punkt, in welchem das Fortwachſen der Sage und Dichtung wieder recht zur Anſchauung kommt. Daß der unzeitige Muth eines der Begleiter Jeſu den Knecht des Hohenprieſters ein Ohr gekoſtet, darin ſind ſämmtliche Evangeliſten einig; aber welches von beiden Ohren es geweſen, ſagen Matthäus und der ihm hier folgende Marcus nicht, erſt Lucas und Johannes belehren uns, daß es das rechte war: in einer anſchaulichen Scene dieſer Art duldet die Sage keine Unbeſtimmtheit. Weiter aber erfahren wir von den beiden erſten und dem vierten Evangeliſten blos, daß

1) Vellej. Hist. Rom. II, 19, 3.
2) Valer. Max. VIII, 9, 2.

der Knecht um sein Ohr gekommen, aber nicht, daß er wieder dazu gekommen; nur Lucas versichert uns, daß Jesus dasselbe durch Berührung wieder festgeheilt habe: wie konnte auch der freundliche Wunderarzt, der so manches Uebel, für das er nichts konnte, gehoben hatte, dieses, wenn auch nicht durch ihn, doch um seinetwillen zugefügte ungehoben lassen? wenn nicht etwa der Priesterknecht (dem vierten Evangelisten) des Wunders unwerth, oder das Wunder für diesen letzten Lebensabschnitt Jesu zu klein erschien. Endlich aber wissen die drei Synoptiker so wenig den Namen des Jüngers als des Knechtes anzugeben: nur Johannes weiß, daß dieser Malchus hieß, und daß jenes Petrus war. So wußte bei der Salbungsgeschichte nur er, daß die salbende Frau die bethanische Maria, ihr herzloser Tadler Judas gewesen war; er fand die Salbung dem Charakter der Maria, den Tadel dem des Verräthers ebenso angemessen, wie er hier den Schwertschlag dem Charakter des Petrus angemessen findet. Und zwar in doppeltem Sinne: man konnte es eine muthige Handlung nennen; aber der Muth war übel angebracht und beruhte auf einem schweren Irrthum des Jüngers über die wahre Bestimmung Jesu. Daher knüpfte sich schon bei Matthäus an den Schwertschlag des ungenannten Jüngers eine tadelnde Ahnahnung des Meisters; einem von Jesu ausgesprochenen Tadel aber statt eines Ungenannten gerade den Petrus in den Weg zu stellen, vorausgesetzt, daß der Tadel eine Sache betraf, die dem überlieferten Charakter des Petrus nicht widersprach, taugte ganz in den Plan des vierten Evangelisten. Um diesen Zug recht fest an den Namen des Petrus zu heften, bezeichnet er später bei der Verläugnung den Knecht, der denselben mit Jesu im Garten gesehen haben will, als einen Verwandten dessen, dem Petrus das Ohr abgehauen hatte (18, 26); aber schwerlich hätte der Knecht dann blos gesagt: habe ich dich nicht im Garten mit ihm gesehen? sondern: du bist ja der Gesell, der meinem Vetter das Ohr abgehauen hat! und schwerlich würde Petrus, wenn er sich dieser Handlung bewußt war, sich in den Palast des Hohenpriesters getraut haben. Von den Tadelworten Jesu bei Matthäus nimmt der vierte Evangelist nur die Mahnung, das Schwert in die Scheide zu stecken, auf; die Drohung, daß, wer das Schwert nehme, auch durch das Schwert umkommen werde, scheint er mit der Ueberlieferung von dem Kreuzestode des Petrus (21, 18 fg.) unvereinbar gefunden zu haben; was endlich Jesus bei Matthäus von den mehr denn zwölf Engellegionen sagt, die es nur bei ihm stünde, von seinem Vater zu seiner Hülfe zu erbitten, wenn ihm nicht daran läge, die Schrift und seine Bestimmung zu erfüllen — das hatte ihn Johannes so eben thatsächlich beweisen lassen. Denn wenn nach ihm Jesus die Bewaffneten durch ein bloßes Wort zu Boden warf, so sah man ja schon, es wäre ihm ein Leichtes gewesen, sich, und zwar ohne Engellegionen, durch die ihm inwohnende Gottesmacht zu retten, wenn er gewollt hätte.

Während über den Umstand, daß Jesus wie ein Räuber gegriffen wird, Matthäus und Marcus sich mit den Weissagungen „der Propheten“ trösten (vielleicht der Stelle Jes. 53, 12, die von Lucas früher, 22, 37, angeführt war), sehen sie in der Flucht sämmtlicher Jünger ohne Zweifel die Erfüllung der Weissagung des Zacharias (13, 7), die Jesus bei Matthäus schon auf dem Hinausweg zum Oelberg in Erinnerung gebracht hatte (26, 31). Ob der Zug mit dem Jüngling, der im Schrecken das Leintuch, worein er gewickelt war, im Stiche läßt und nackt davonflieht (Marc. 14, 51 fg.), der Ueberlieferung oder der Einbildungskraft des zweiten Evangelisten angehört, oder ob eine besondere Absicht dahinter steckt, möchte schwer zu entscheiden sein.

Dritte Mythengruppe.

Verhör und Verurtheilung Jesu.

89.

Das Verhör vor dem Hohenpriester und die Verläugnung des Petrus.

Daß Jesus durch die Obrigkeiten seines eigenen Volkes, dessen messianischer Retter er werden wollte, als Verbrecher verurtheilt, dem römischen Procurator ausgeliefert, und sofort durch die Strafe des Kreuzes hingerichtet worden war, das war die furchtbare Negation, durch welche Hoffnung und Glaube seiner ersten eben diesem Volke zugehörigen Anhänger für immer vernichtet schienen. Sollten sie wiederaufleben, so konnte dieß nur dadurch geschehen, daß jene vernichtende Negation selbst wieder negirt wurde. Dieß geschah zunächst im Allgemeinen durch die Production des Glaubens an Jesu Auferstehung. Hatte der Tod seinem Leben ein Ende gemacht, so machte die Auferstehung seinem Tod ein Ende, der Tod war verschlungen in den Sieg. Aber das Sterben und die Qualen, unter denen es erfolgt war, die Anklage und Verurtheilung, die Schmach und Schande, die über den vermeintlichen Messias ergangen waren, blieben; sie konnten aus dem Andenken der Menschen, auch der an Jesum gläubigen, nicht verwischt, durften daher nicht verläugnet, sondern mußten in der Vorstellung so gewendet werden, daß sie ihre verneinende Bedeutung verloren, daß sie wo möglich zu Stützen des Glaubens, die negativen Werthe zu positiven, die Schandmale zu Ehrenzeichen wurden. Dieß konnte in verschiedener Weise geschehen, und aus diesem Gesichtspunkt haben wir die Abweichungen der evangelischen Berichte über diesen Abschnitt des Lebens Jesu zu betrachten.

In dem Zugeſtändniß, daß Jeſus durch die jüdiſche Obrigkeit des Todes ſchuldig geſprochen worden, ſtimmen ſämmtliche Evangeliſten überein (Matth. 26, 57—27, 1. Marc. 14, 53—15, 1. Luc. 22, 54—71. Joh. 18, 12—30). Daß dabei die beiden erſten das Verhör Jeſu noch in der Nacht, Lucas erſt am andern Morgen vor ſich gehen läßt, wo auch jene beiden den förmlichen Synedriumsbeſchluß erſt gefaßt werden laſſen; daß im Zuſammenhang damit Lucas die Verläugnungen des Petrus vor, die beiden andern nach dem Verhör Jeſu erzählen, und beide Theile auch die Mißhandlungen, die Jeſus während dieſer Stunden erfuhr, verſchieden ſtellen und darſtellen, ſind zufällige, wenigſtens unerhebliche Abweichungen. Wie wird nun aber die Thatſache der Verurtheilung Jeſu durch die Obrigkeit ſeines Landes für den Glauben unſchädlich gemacht?

Für's Erſte wird geſagt: ſie erfolgte auf ein falſches Zeugniß hin. Matthäus und Marcus berichten, das Synedrium habe ſich um falſche Zeugen bemüht, deren ſeien auch viele aufgetreten, aber ihr Zeugniß habe ſich, wie Marcus ſagt, durch gegenſeitige Widerſprüche als unbrauchbar erwieſen. Endlich ſeien, nach Matthäus ihrer zwei, mit der Angabe aufgetreten, Jeſus habe geſagt, er getraue ſich, den Tempel Gottes zu zerſtören und binnen drei Tagen wieder (oder nach Marcus, ſtatt des mit Händen gemachten einen andern, der nicht mit Händen gemacht ſei) zu bauen. (Daß auch ſo ihr Zeugniß nicht zuſammengeſtimmt habe, iſt von Marcus, nachdem er den Inhalt ihrer Ausſagen ſo eben einhellig angegeben hat, eine überapologetiſche Bemerkung.) Inwiefern dieſes Zeugniß, das gar wohl damals vorgebracht worden ſein kann, ein falſches, und was an demſelben Wahres war, iſt an einem früheren Orte auseinandergeſetzt worden. Der dritte und der vierte Evangeliſt gedenken eines ſolchen Zeugniſſes hier nicht, aber beiden iſt es ſeinem Inhalte nach nicht unbekannt geweſen. Nach Lucas wurde etwas Aehnliches ſpäter gegen Stephanus, aber auch da als falſches Zeugniß, vorgebracht (Apoſtelgeſch. 6, 14); Johannes ergreift die feindliche Waffe kühn an ihrer Spitze: ja, Jeſus hat es wirklich geſagt, daß er dieſen Tempel freilich nicht ſelbſt zerſtören, ſondern, wenn ſie ihn zerſtören würden, in drei Tagen wieder aufrichten werde; aber damit hat er nicht, wie die blöden Juden meinten, ihren Tempel von Stein und Holz, ſondern — den Tempel ſeines Leibes gemeint! (2, 19—22.)

Ein zweites Mittel, wodurch die urchriſtliche Ueberlieferung die Anklage und Verurtheilung Jeſu ungültig machte, iſt die gefliſſentlich wiederholte Angabe, daß er auf die Anfrage des Hohenprieſters wegen der falſchen Zeugenausſage, wie ſpäter vor Pilatus, keine Antwort gegeben habe (Matth. 26, 63. 27, 12. 14. Marc. 14, 61. 15, 5. Luc. 23, 9. Joh. 19, 9). Gab Jeſus keine Antwort, ſo erkannte er das Forum, vor das er geführt war, gar nicht als zuſtändig an; was aber die Hauptſache iſt, er zeigte ſich dadurch als jenes Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird und ſeinen Mund

nicht auftut, als das Schaf, das vor seinen Scherern verstummt, d. h. als den Knecht Gottes, oder nach christlicher Auslegung den Messias, von dem der Prophet Jesaia geweissagt hatte (53, 7). Auf die Frage, ob er dieser sei, bleibt er daher auch die Antwort nicht schuldig, sondern erklärt sich feierlich in aller Form, mit Hinweisung auf Ps. 110, 1 und Dan. 7, 13 fg., für den Messias; und daß ihm nun dieß von dem Hohenpriester und dem Synedrium zum Todesverbrechen gemacht wird, darin lag nach christlicher Anschauung eine dritte, und zwar so zu sagen eine Selbstverneinung ihres Urtheilsspruchs. Verurtheilten sie ihn, weil er zu sein behauptet hatte, was er wirklich war, und als was er sich seitdem auf's Kräftigste erwiesen hat, so haben sie damit in der That nicht ihm, sondern sich selbst, ihrer tiefen Verblendung, ihrem verstockten Unglauben das Urtheil gesprochen.

Die Beschimpfungen und Mißhandlungen, die Jesus hierauf von der Dienerschaft oder auch von den jüdischen Würdenträgern selbst zu erleiden hatte, werden von den Evangelisten verschieden beschrieben, aber Verspottung, Schläge, Backenstreiche und Spucken in's Gesicht überall hervorgehoben; auch dieß war ja durch Jesaia in einer Stelle geweissagt, die sich messianisch deuten ließ (50, 6): „Meinen Rücken gab ich hin den Schlagenden und meine Wange den Raufenden, mein Antlitz verbarg ich nicht vor Schmach und Speichel"; auch dadurch und durch die stille Geduld, mit der er es ertrug, erwies er sich gerade als denjenigen, den seine verblendeten Feinde nicht in ihm erkennen wollten.

Die Schwachheit des vornehmsten seiner Jünger, ihn zu verläugnen, fällt ohnehin nur diesem und der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur zur Last, und wird von demselben alsbald auf's Bitterste beweint; aber auch diese Verläugnung verkehrt sich vielmehr in ein Zeugniß für die höhere Natur Jesu durch die Voraussage, die er davon gemacht und die Genauigkeit, womit der Erfolg seiner Voraussage entsprochen hat. Daß den Erzählern eben nur hieran, an dem dreimaligen Verläugnen gemäß der Vorhersage Jesu, liegt, sehen wir aus den Abweichungen, die sie sich in Bezug auf Personen, Ort und Umstände erlauben. Während dabei das zweimalige Krähen des Hahns bei Marcus als matte Künstelei erscheint, ist bei Lucas das Umblicken Jesu nach dem Jünger, als der Hahn krähte, ein wirkungsvoller Zug, der freilich geschichtlich nach Ort und Umständen ebenso unwahrscheinlich, als in seiner sagenhaften Entstehung begreiflich ist, indem, was Matthäus und nach ihm Marcus subjectiv als die durch den Hahnenschrei wach gerufene Erinnerung des Petrus an die Vorhersage Jesu darstellen, bei Lucas objectiv zu einem sein Innerstes durchdringenden Blicke Jesu geworden ist. Eine Eigenthümlichkeit, die an dieser Stelle Johannes zeigt, hängt mit einer uns schon sattsam bekannten Tendenz seines Evangeliums zusammen, und ist insbesondere ein Seitenstück zu der Wendung, die er der Erkundigung der Jünger nach dem Verräther beim Abschiedsmahle gegeben

hat. Wie sich dort bei ihm die Jünger, statt unmittelbar an Jesum selbst, durch Petrus an den Lieblingsjünger als Vermittler wenden, so wird hier Petrus, den die übrigen in den Hof des hohenpriesterlichen Palastes ohne Weiteres eintreten lassen, durch den „andern Jünger", der dabei als ein Bekannter des Hohenpriesters bezeichnet wird, eingeführt; auch hier ist demnach eine Gelegenheit benützt, den Gewährsmann des Evangeliums auf Kosten des Apostelfürsten zu heben.

In der berühmten chronologischen Stelle des dritten Evangeliums (Luc. 3, 1 fg.) hatte der Verfasser des vierten für das Jahr, in welchem der Täufer auftrat, zwei Hohepriester, Hannas und Kaiphas, gefunden, und diese selbst schon irrige oder doch ungenaue Angabe sich so wohl gemerkt, daß er den Kaiphas, wo er in der Geschichte des letzten Lebensjahres Jesu von ihm spricht, mit einem weiteren Irrthum immer nur den Hohenpriester jenes Jahres nennt (11, 49. 18, 13); als hätte er mit Hannas gewechselt, da doch, nachdem Hannas durch den römischen Procurator Valerius Gratus abgesetzt worden war, und einige Andere das hohepriesterliche Amt nur kurze Zeit bekleidet hatten, sein Schwiegersohn Joseph Kaiphas dasselbe eine Reihe von Jahren, namentlich während der ganzen Procuratur des Pontius Pilatus, verwaltete. Jenem vermeintlich andern Hohenpriester nun da, wo es für einen Hohenpriester etwas zu thun gab, beim Verhör und der Verurtheilung Jesu, wirklich etwas zu thun zu geben, lag dem späteren Evangelisten um so näher, als es ihm zugleich Gelegenheit gab, Jesum von zwei jüdischen Hohenpriestern verworfen und schlecht behandelt werden zu lassen; wie in ähnlicher Absicht Lucas Jesum umgekehrt von zwei nicht jüdisch-hierarchischen Richtern, nämlich außer von Pilatus auch noch von Herodes, unschuldig befunden werden läßt. Daß ihm über ein Verhör Jesu vor Hannas keine besondern Nachrichten zu Gebote standen, verräth sich auch darin, daß er zum Inhalte desselben, nur durch eine Frage des Hohenpriesters nach seinen Jüngern und seiner Lehre eingeleitet, die Berufung Jesu auf die Oeffentlichkeit seines Wirkens macht, welche ihm die Synoptiker schon bei seiner Gefangennehmung in den Mund legten (Matth. 24, 55. Marc. 14, 48. Luc. 22, 52 fg.). Daß er dann von dem Verhöre vor dem eigentlichen Hohenpriester, zu dem er Jesum von Hannas aus geführt werden läßt, gar nichts sagt, ist auffallend und muß so lange unbegreiflich bleiben, als man nicht bemerkt, daß er die beiden Punkte, die den älteren Evangelien zufolge bei diesem Verhöre zur Sprache gekommen waren, in seiner Art, Jesum schon von vornherein so bedeutend wie möglich hervortreten zu lassen, vorweggenommen hatte. Für's Erste nämlich die Rede vom abzubrechenden und wieder aufzurichtenden Tempel hatte er schon dem ersten Festbesuche Jesu eingefügt (2, 19); für's Zweite die Versicherung, von jetzt an werden sie des Menschen Sohn sitzen sehen zur Rechten der Kraft und kommend mit den Wolken des Himmels, hatte im vierten Evangelium Jesus sogar schon beim Zusammen-

treffen mit seinen ersten Jüngern dem Nathanael in den ähnlichen Worten gegeben (1, 52), von jetzt an werden sie den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und absteigen auf des Menschen Sohn.[1]) Selbst von der verdammenden Sentenz des Kaiphas kann man sagen, daß der Evangelist sie vorweggenommen hatte, nicht nur bei der Erzählung von dem Blutrathe (11, 49 fg.), sondern auch so eben wieder (18, 14), wo er mit Rückweisung auf diese Erzählung den Kaiphas als denjenigen bezeichnet hatte, der den Juden den Rath gegeben habe, es sei ersprießlich, daß Ein Mensch statt des ganzen Volks zu Grunde gehe. Es wäre nur etwa noch das von Jesu auf die Frage, ob er Christus, der Sohn Gottes sei, gesprochene Ja übrig gewesen; aber als den Judenmessias wollte der vierte Evangelist seinen Jesus sich nicht so ohne Weiteres bekennen lassen. So geht er über das Verhör bei Kaiphas mit einer summarischen Angabe weg, indem er auch die Verläugnung des Petrus im Hofe des Hannas vor sich gehen läßt, und nur mit seinem für Jesum verdammenden Ergebniß spielt jenes Verhör in die folgende Verhandlung vor Pilatus hinein.

90.

Der Tod des Verräthers.

Den Anstoß, der zum Nachtheil Jesu an der Thatsache genommen werden konnte, daß er von einem seiner Jünger in die Hände seiner Feinde geliefert worden war, hatte die urchristliche Sage, wie wir gesehen haben, von vorneherein dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie diesen Verrath von Jesu vorhergewußt und vorherverkündigt werden, ja schon im Alten Testament vorhergesagt sein ließ. Auch der Verläugnung Petri hatte sie durch solche Vorherverkündigung von Seiten Jesu zum Voraus den Stachel benommen; aber sie hatte es auch nachträglich noch durch die herzliche Reue, die sie den Petrus bezeigen ließ (wie er sie denn wirklich bezeigt haben wird) gethan. Eine ähnliche nachträgliche Sühne war bei dem Verrathe des Judas um so mehr erforderlich, je weiter dessen Verschuldung über die des Petrus hinausging: hier war es mit einfacher Reue nicht einmal gethan, sondern die Reue mußte zur Verzweiflung werden; ja, ob er bereute oder nicht, den Verräther mußte schlechterdings das göttliche Strafgericht treffen.

Daß einen Verräther nach seiner That Reue anwandelt, daß er wohl auch durch eigene Hand oder durch einen Unfall um's Leben kommt, ist möglich und schon dagewesen; aber unsere neutestamentliche Nachrichten über

1) Beidemale: ἀπάρτι ὄψεσθε —.

den Ausgang des Judas weisen in ihrer Zwiespältigkeit nicht auf eine Thatsache, sondern auf verschiedene alttestamentliche Stellen und Vorbilder hin, die höchstens an eine, übrigens mit dem Verräther wahrscheinlich gar nicht zusammenhängende Thatsache angeknüpft worden sind. Nach Matthäus nämlich (27, 3—10) hat Judas, wie er hörte, daß Jesus verurtheilt sei (wovon man freilich nicht begreift, wie es ihn überraschen konnte), seinen Verrätherlohn im Tempel den Hohenpriestern und Aeltesten mit dem Bekenntniß, ihnen unschuldiges Blut überliefert zu haben, hingeworfen, und jene haben dann, nachdem sich Judas aus Verzweiflung erhenkt hatte, für das Geld, das sie als Blutgeld nicht in den Tempelschatz legen mochten, von einem Töpfer einen Acker zum Begräbniß für Fremde gekauft, der, wie der Evangelist sagt, um des daran haftenden Blutes Jesu willen bis auf seine Zeiten Blutacker genannt worden sei. Nach der Apostelgeschichte hingegen, wo aus Anlaß der Wiederbesetzung seiner Stelle im Apostelcollegium Petrus von dem Ende des Verräthers spricht (1, 16—20), hatte er seinen Sündenlohn nicht zurückgegeben, sondern selbst noch für denselben, unbekannt von wem, ein Grundstück sich erworben, auf welchem er aber in Kurzem, nicht durch Selbstmord, sondern durch einen jähen Sturz[1]), der ihm den Leib bersten machte, geendet hatte; ein Unfall, der in ganz Jerusalem bekannt geworden, dem Grundstück den Namen Blutland, hier also von dem Blute des Verräthers, zuwege brachte. Diesen beiden Erzählungen ist nichts gemein, als der plötzliche Tod des Judas und der Name eines Grundstücks bei Jerusalem; wovon das Erstere, daß es mit dem Verräther nicht gut geendet haben könne, ein Postulat des christlichen Bewußtseins war, ob man geschichtlich etwas davon wußte oder nicht: das Andere, daß ein Grundstück jenes Namens bei Jerusalem gewesen, möglich ist, aber es braucht den Verräther nichts angegangen zu haben, die christliche Sage konnte auch so das Blutland mit dem Blutmenschen in Verbindung bringen.

Was nun näher die Erzählung bei Matthäus betrifft, so ist vor Allem der Tod durch den Strick, wie sie den Judas endigen läßt, der alttestamentliche Verräthertod. Von Ahitophel, dem ungetreuen Rathe Davids, der diesen Ahnherrn des Messias an Absalom verrathen hatte heißt es (2 Sam. 17, 23): „Er stand auf, ging hin . . und erhenkte sich", ganz wie von Judas: „Er entwich, ging hin und erhenkte sich." Das that freilich Ahitophel nicht aus Reue, sondern weil er sah, daß sein verrätherischer aber kluger Rath nicht befolgt worden war; er hatte den David verderben wollen, und sah nun sein eigenes Verderben voraus, dem er durch Selbstmord zuvorkam. Judas sah den Davidssohn durch ihn in's Verderben gestürzt, und dieß stürzte ihn in Verzweiflung.

1) Luther freilich übersetzt das πρηνὴς γενόμενος Apostelgesch. 1, 18, wie das ἀπήγξατο Matth. 27, 5, durch „sich erhenket"; was ein offenbarer Fehler ist.

Dieſe iſt übrigens nach der Erzählung des Matthäus nicht das Erſte, ſondern es geht ihr ein Act der Reue, die Zurückgabe des Verrätherlohns mit dem Bekenntniß der Schuld, voran. Auch die Reue des Judas war etwas, das man chriſtlicherſeits vorausgeſetzt haben wird, ob man geſchichtlich davon wußte oder nicht; und daß ſie ſich im Hinwerfen des Lohns in den Tempel geäußert habe, glaubte man in einer Prophetenſtelle zu finden. Matthäus citirt den Jeremia, aber was er anführt, iſt aus Zacharia (11, 13), und das Verſehen des Evangeliſten rührt daher, daß ihn der Töpfer, von dem in der Stelle, ſo wie er ſie überſetzte, die Rede iſt, an das berühmte Töpferorakel bei Jeremia (18, 1 fg.) erinnerte. In dem Orakel des Zacharia beſtellt Jehova den Propheten zum Hirten des Volks, der aber, des undankbaren Amtes bald überdrüßig, ſeinen Lohn oder ſeine Entlaſſung fordert. Man gibt ihm dreißig Sekel Silbers, und Jehova heißt ihn den herrlichen Werth, deſſen er (Jehova in ſeinem Stellvertreter) von dem Volke werthgeachtet worden, in den Schatz werfen; worauf der Prophet die dreißig Sekel nimmt und ſie in das Haus Jehova's in den Schatz wirft. Hatte nun Judas für ſeinen Verrath wirklich dreißig Silberlinge erhalten, ſo drang ſich freilich die Herbeiziehung dieſer Stelle von ſelbſt auf; ich glaube aber, daß ſie ſich ohnedieß ſchon aufdrang, und die dreißig Silberlinge für den Verräther eben aus dieſer Stelle genommen ſind. Ein ſchmählich geringer Preis, deſſen ein gottgeſandter Hirte, und in letzter Beziehung Jehova ſelbſt, von dem undankbaren Volke werth geſchätzt worden, mußte an den verhältnißmäßig in jedem Fall geringen Preis erinnern, für welchen der beſte und getreueſte Hirte der Schafe (Hebr. 13, 20. 1 Petr. 2, 25) von ſeinem Verräther verkauft worden war; und fand ſich jener Preis in der Prophetenſtelle auf dreißig Silberſekel feſtgeſtellt, ſo iſt ſie und keine hiſtoriſche Kunde die Quelle, aus deren Vollmacht — wohlgemerkt nur Matthäus, der die Stelle anführt und dabei mit der griechiſchen Ueberſetzung derſelben merkwürdigerweiſe auch im Worte ſeiner Erzählung zuſammentrifft [1]), den Verrätherlohn des Judas auf jene Summe feſtgeſetzt hat. Der Unterſchied iſt freilich nicht zu überſehen, daß, was in der Prophetenſtelle ein Lohn, in der evangeliſchen Erzählung ein Kaufpreis iſt, mithin, während dort nur zwei Partien, die Miether und der Gemiethete, hier drei, der Verkäufer, der Käufer und der Verkaufte, ſich finden; dort der Gemiethete den Lohn, hier aber nicht der Verkaufte, ſondern der Verkaufende den Preis erhält. Wenn es daher dort weiter heißt, der Gemiethete und ſo ſchlecht Belohnte, d. h. der Prophet, habe auf Jehova's Geheiß ſeinen Lohn, die dreißig Silberlinge, in den Tempel geworfen, ſo konnte dieß hier nicht der Verkaufte, ſondern nur der Verkäufer,

1) Zach. 11, 12 nach der Ueberſetzung der LXX: καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου, τριάκοντα ἀργυροῦς. Matth. 26, 15. καὶ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια.

d. h. der Verräther thun, denn der hatte ja die Silberlinge erhalten; auf diesen angewendet aber gab der Zug einen trefflichen Beweis seiner Reue, sofern das empfangene Geld in den Tempel werfen so viel war, als es den Hütern des Tempels, den Hohenpriestern und Aeltesten, von denen er es als Preis seines Verrathes empfangen hatte, vor die Füße werfen.

Nun erzählt aber Matthäus, die Hohenpriester haben das von Judas ihnen zurückgestellte Geld als Blutgeld nicht in den Tempelschatz werfen mögen, sondern haben dafür einen Töpferacker gekauft, und gerade hiefür beruft er sich auf die Weissagung des Propheten. Woher nun der Evangelist den Acker nimmt, werden wir vielleicht später finden; den Töpfer aber nahm er gleichfalls aus der Prophetenstelle, nur nicht aus deren wirklichem Sinne, sondern aus einem alten Mißverstande. Wohin nach Jehova's Geheiß der Prophet seinen schlechten Lohn werfen sollte und warf, das ist im hebräischen Texte mit einem Worte angegeben, das mit den Vocalzeichen, die ihm gewöhnlich untergesetzt werden, einen Töpfer bedeuten müßte, so aber geradezu sinnlos wäre, mit andern Vocalzeichen aber den Schatz bedeuten kann, und so ohne Zweifel zu nehmen ist. Doch der evangelische Erzähler hielt sich an die gewöhnliche Lesart mit ihrem Töpfer. Nun heißt es aber in der Stelle des Propheten, er habe die dreißig Silberlinge in das Gotteshaus geworfen, worauf dann als nähere Bestimmung das Wort folgt, das wir mit Schatz übersetzen, der sich im Tempel befand, der Evangelist aber mit Töpfer, dergleichen sich keiner daselbst befand. Das Hinwerfen in den Tempel kann also mit dem Hinwerfen vor den Töpfer nicht dasselbe gewesen sein, und so hat der Evangelist zwei Acte daraus gemacht, die er sogar verschiedenen Personen zutheilte. Wer nämlich die Silberlinge in den Tempel warf, das war nach ihm der Verräther; wer sie aber dem Töpfer brachte, das waren die Hohenpriester, die das Blutgeld nicht in ihrem Schatze haben wollten. Warum brachten sie aber das Geld dem Töpfer? Als Kaufpreis für ein Grundstück, das sie zum Begräbnißplatz für Fremde von ihm erwarben, an dem aber von dem Gelde, wofür es erworben worden, der Name Blutacker kleben blieb.

Dieses Grundstück kann der Evangelist nicht aus der Stelle des Zacharia genommen haben, wo von einem solchen keine Spur ist; dagegen erinnert es uns an die Erzählung der Apostelgeschichte von dem Ende des Verräthers, die, im übrigen so abweichend, doch darin mit der des Matthäus zusammenstimmt, daß auch sie von einem Grundstück spricht, das aber der Verräther noch selbst, und nicht als Begräbnißplatz für Fremde, sondern für seine eigenen Zwecke, auch nicht gerade von einem Töpfer erkauft habe. Woher dem Urheber dieser Erzählung das Grundstück gekommen, ist nun leicht zu sehen, denn er gesteht es selbst. Er findet nämlich in dem Umstande, daß der Verräther unmittelbar nach dem Ankauf desselben seinen Tod fand, die Erfüllung der Weissagung Ps. 69, 26: „Ihr Gehöfte soll wüste werden, und

keiner sei, der darin wohne." Es ist dieß einer jener angeblich davidischen Leidenspsalmen, die in der Christenheit frühzeitig auf die Leiden des Davidssohns bezogen wurden. Aus ihm (V. 22) ist der Essig mit Galle genommen, womit Jesus am Kreuze getränkt worden sein soll, und eine andere Stelle desselben (V. 10) wird im vierten Evangelium als erfüllt in der von Jesu vorgenommenen Tempelreinigung angeführt (2, 17). Die Strafen, die darin den Feinden des Redenden angedroht werden, ließen bei messianischer Fassung des Psalms eine Deutung auf Jesu Widersacher überhaupt, die ihm feindliche Partei unter dem jüdischen Volke, im besondersten Sinne jedoch auf denjenigen, der sich an ihm am schwersten versündigt hatte, den Verräther, zu. Sollte aber dessen Grundstück verödet werden, so mußte er erst ein solches haben, und woher wird er es gehabt haben, als eben von dem Lohne seines Verraths, der sich jetzt durch die Verödung des dafür erkauften Grundstücks an ihm rächte? War aber sein Gehöfte verödet und unbewohnt, so mußte er, der Bewohner, gestorben sein. Daß sie ausgelöscht werden aus dem Buche des Lebens, war ja in demselben Psalm (V. 29) den Widersachern angewünscht, und in einem andern von dem Verfasser der Apostelgeschichte bei dieser Gelegenheit gleichfalls angeführten Psalm (109, 8) hieß es: „Seiner Tage seien wenige!" Daß aber des Verräthers früher Tod kein natürlicher sein durfte, verstand sich theils von selbst, theils lag es in dem gleichen Psalm angekündigt, der sein Grundstück mit Verödung bedrohte. Durch ihren eigenen Tisch, war den Widersachern angewünscht (V. 23), mögen sie zu Falle kommen; ganz wie es nun in der Apostelgeschichte von Judas heißt, er sei jählings herabgestürzt und habe, vermuthlich weil er sich vorher an seinem Tische von dem Verrätherlohne recht dick gemästet, aus dem geborstenen Leibe alle Eingeweide ausgeschüttet.

Daß dem Verräther der Leib in's Ungeheure angeschwollen, war eine uralte, schon von Papias aufgezeichnete Ueberlieferung in der Christenheit.[1] Er habe nicht mehr durchgekonnt, wo ein Wagen durchkommen konnte, und daraus machte ein Anderer (so wachsen dergleichen Legenden), ein ihm begegnender Wagen habe ihn zerquetscht, so daß seine Eingeweide herausgetreten seien. Als Ursache dieser Dicke bezeichnete man die Wassersucht, und ließ insbesondere den Kopf und die Augenlider des Verräthers in dem Grade anschwellen, daß er nicht mehr aus den Augen sehen konnte. Hier könnte das Erblinden Ankmalung, die Wassersucht Motivirung des Aufschwellens, wie dieses Motivirung des Platzens sein; lesen wir jedoch in einem der Psalmen, auf welche der Verfasser der Apostelgeschichte für das Schicksal des Judas sich beruft, gegen den Widersacher die Worte (109, 18): „Der Fluch dringe

1) Die Stellen sind angeführt in meinem Leben Jesu, kritisch bearbeitet, II, S. 480 fg. Anm. 19 und 20.

wie Waſſer in ſein Inneres und wie Oel in ſein Gebein", ſo haben wir die Waſſerſucht, wie in den Worten des andern Pſalms (69, 24): „Dunkel ſeien ihre Augen, daß ſie nicht ſehen", die Erblindung altteſtamentlich vorgezeichnet.

Konnte ſich ſo die zwiefache Ueberlieferung über das Ende des Verräthers in der älteſten Chriſtenheit bilden, ohne daß man etwas Geſchichtliches darüber wußte, ſo fragt ſich nur noch, ob nicht das Grundſtück, in deſſen Ankauf und Benennung im Volksmunde beide ſonſt ſo abweichende Berichte zuſammenſtimmen, als etwas Geſchichtliches anzuſehen iſt. Doch nur in der Angabe, daß es bei Jeruſalem ein Grundſtück, Blutland oder Blutacker genannt, gegeben habe, ſtimmen die Berichte wirklich zuſammen; während in der Art, es mit Judas und ſeinem Verrath in Verbindung zu bringen, jeder ſeinen eigenen Weg geht. Gekauft läßt es der eine von Judas ſelbſt, der andere von den Hohenprieſtern, benannt aber der eine von dem daran klebenden Blute Jeſu, der andere von dem darauf ausgeſchütteten Blute des Verräthers werden. Es hat alſo das Band zwiſchen dem Verräther und dem Acker keine Haltbarkeit, ſondern der Acker bleibt für ſich, d. h. es mag ein Grundſtück, das, der Himmel weiß woher, jenen Namen trug, vielleicht auch einmal zum Fremdenbegräbniß diente, bei Jeruſalem gegeben haben: dieſes Grundſtück mit der ſchanderhaften Benennung nahmen die Chriſten für ihren Verräther in Anſpruch, aber die Art, es mit ihm in Zuſammenhang zu bringen, ſtand nicht feſt; dem Urheber der Erzählung in der Apoſtelgeſchichte erſchien es als das verödete Beſitzthum des Verräthers, während der Verfaſſer des erſten Evangeliums darin das Object ſah, wofür dem Töpfer das von dem Verräther zurückgegebene Blutgeld bezahlt worden ſei. Dabei braucht man nicht einmal anzunehmen, der Acker ſei etwa durch ſeinen Lehmboden der Beziehung auf den Töpfer entgegengekommen; es war genug, daß er durch die Benennung Blutacker der Beziehung auf den Verräther entgegenkam, mit dem ja der Töpfer durch das falſch ausgelegte Orakel des Zacharias im Zuſammenhang ſtand.

91.

Das Verhör vor Pilatus und Herodes.

Als die eigentlichen Feinde des jungen Chriſtenthums erſchienen bis zu den Zeiten der Zerſtörung Jeruſalems und weiter hinaus, alſo während der Erzählungsſtoff unſerer ſynoptiſchen Evangelien ſich bildete, die altgläubigen Juden; wogegen Römer und Griechen ſich theils zwar gleichgültig, theils doch aber auch empfänglich, jedenfalls, locale und vorübergehende Anſtöße, wie die neroniſche Chriſtenverfolgung, abgerechnet, duldſam erwieſen. Bis zur Abfaſſungszeit des vierten Evangeliums aber hatten ſich zwar die Zu-

sammenstoße mit der römischen Staatsgewalt gemehrt, wurden jedoch unendlich überwogen von der Ausdehnung, welche mittlerweile die Heidenbekehrung gewonnen hatte, in Folge deren nun die griechisch-römische Welt als das eigentliche Feld für die Ausbreitung des Christenthums, die Juden aber immer mehr als ein verstockter und verworfener Haufe betrachtet wurden. Da nun am Schlusse seines Lebens Jesus mit beiden Mächten, dem Judenthum und dem Heidenthum, der Hierarchie seines eigenen und der Staatsmacht des römischen Volkes in Berührung gekommen war, so ist es natürlich, daß die Stimmungen, die zur Zeit der Abfassung der verschiedenen Evangelien nach beiden Seiten hin in der Christenheit und in einzelnen Kreisen derselben herrschten, sich auch in der Darstellung dieses Abschnitts der Lebensgeschichte Jesu werden kund gegeben haben.

Daß Jesus auf Befehl des römischen Procurators hingerichtet worden, ist gewiß [1]); daß er diesem selbst unmittelbar durch sein Wirken Anstoß gegeben hätte, ist ohne Spur; es hat also alle Wahrscheinlichkeit, daß, wie unsere Evangelien es darstellen, die jüdischen Obern, da ihnen das Recht über Leben und Tod von den Römern abgenommen war, den römischen Procurator dadurch für ihre Absicht zu gewinnen suchten, daß sie den Mann, den sie aus hierarchischen Gründen verderben wollten, dem Römer politisch verdächtig machten. Möglich gemacht war es durch den politischen Charakter der jüdischen Messiasidee. Diese Idee hatte sich Jesus zwar nur zögernd und mit Ablehnung der politischen Seite angeeignet; allein von dieser Ablehnung hatte das Volk, und selbst seine Jünger, bis dahin um so weniger Notiz genommen, je unverständlicher sie ihnen war; um so leichter konnten die jüdischen Obern dem Pilatus den Anhang, den Jesus unter dem Volke fand, den Zulauf zu seinen Vorträgen, die Huldigungen, die ihm bei seinem Einzug in die Hauptstadt zu Theil geworden waren, in politisch gefährlichem Lichte darstellen. So weit hat also die evangelische Darstellung alle historische Wahrscheinlichkeit für sich.

Aber lieh ihnen Pilatus einmal den Arm, so wird dieß die Folge davon gewesen sein, daß sie ihn entweder von der Gefährlichkeit Jesu wirklich überzeugt hatten, oder daß er selbst überzeugt war, sein Vortheil erheische es, dießmal den jüdischen Volksleitern ihren Willen zu thun. Im ersteren Falle kann er wohl etwa von Anfang an der Schuld Jesu gezweifelt, aber nicht bis an's Ende die Ueberzeugung von seiner Unschuld gehabt, im zweiten wird er diese Ueberzeugung wenigstens nicht öffentlich ausgesprochen haben, sofern er ja dadurch sich ohne Noth in ein schlechtes Licht gesetzt und durch die Gehässigkeit gegen die jüdischen Obern, die darin lag, seinem Zweck, ihren Dank zu verdienen, entgegengehandelt hätte. So wahrscheinlich also die evangelische Darstellung in Betreff der Art ist, wie die jüdischen

1) Tacit. Annal. XV, 44.

Hierarchen den römiſchen Procurator für ſich zu gewinnen wußten, ſo unwahrſcheinlich iſt ſie in Betreff alles deſſen, was ſie den Pilatus reden oder thun läßt, um ſeine Ueberzeugung von der Unſchuld Jeſu recht laut und feierlich an den Tag zu legen. Und da wir während des Zeitraums der Entſtehung unſerer Evangelien beobachten, wie ſich die Chriſtenheit immer mehr von dem Judenthum mit Widerwillen ab-, der Heidenwelt aber mit Hoffnung zuwendet, ſo liegt uns die Quelle offen, woraus hier das Unhiſtoriſche in die evangeliſchen Darſtellungen eingefloſſen iſt.

Wenn in den zwei erſten Evangelien Pilatus, als Jeſus vor ihn gebracht war, dieſem alsbald die Frage vorlegt, ob er der König der Juden ſei? ſo iſt dieß ganz in der Ordnung, ſofern wir nur vorausſetzen, daß eben darin die von beiden Evangeliſten erſt nachträglich erwähnten Anſchuldigungen der jüdiſchen Obern beſtanden hatten; welche daher Lucas geſchickter, und mit richtiger Erläuterung die politiſche Seite der Meſſiasidee hervorkehrend, in der Angabe voranſchickt, die Juden haben Jeſum vor Pilatus beſchuldigt, daß er das Volk verführe und von der Steuerzahlung an den Kaiſer abhalte. Wenn nun freilich auf dieſe Beſchuldigung der jüdiſchen Obern Jeſus ſchwieg, auf jene Frage des Procurators aber nur das einſilbige: du ſagſt es, ohne nähere Erklärung zur Antwort gab, ſo konnte das als Erfüllung der Weiſſagung von dem ſtummduldenden Lamme wohl die Chriſten erbauen, aber ſchwerlich den Römer zu Gunſten Jeſu ſtimmen, wie doch der Erfolg geweſen ſein ſoll. Und auch Chriſten der Folgezeit konnten bei dieſer Gelegenheit eine Aeußerung Jeſu über ſeine Stellung zu der politiſchen Seite der Meſſiasidee erwarten, wie ſie daher der vierte Evangeliſt hier einzuflechten nicht verſäumt.

Ueberhaupt hat dieſer die ganze Scene vor Pilatus mit beſonderer Sorgfalt ausgeführt. Schon dadurch, daß er, um auf das Paſſahmahl als etwas erſt Bevorſtehendes hinzuweiſen, die Juden nicht in das Prätorium treten, wohl aber Jeſum in daſſelbe geführt werden läßt, daß alſo der Procurator, wenn er Jeſum befragen will, hinein, wenn er aber mit den Juden verhandeln will, wieder heraustritt und zuletzt auch Jeſum mit herausbringt, gewinnt die Scene etwas Dramatiſches, um nicht zu ſagen Theatraliſches; während freilich auf die Frage, wer denn dem Evangeliſten, der mit ſeinen Volksgenoſſen draußen ſtand, die Verhandlungen zwiſchen Jeſus und Pilatus im Innern des Prätoriums berichtet haben ſoll, die Antwort beinahe zur Unmöglichkeit wird. Gleich Anfangs will hier die Darſtellung des vierten Evangeliſten gleichſam die Expoſition des folgenden Gerichtsdrama geben. Wie die Juden ihm den Angeklagten hineingeſchickt haben, tritt Pilatus heraus, und fragt nach der Beſchuldigung, die ſie gegen denſelben vorbringen. Ihre bis zur Ungereimtheit ungebärdige Antwort, wenn der Mann kein Uebelthäter wäre, würden ſie ihn dem Procurator nicht überliefert haben, erklärt ſich nur daraus, daß durch dieſelbe die Auf-

forderung des Pilatus herbeigeführt werden sollte, ihn nach ihrem Gesetze zu richten, und dadurch ihre zur Exposition nothwendige Erwiderung, daß sie das Recht, Verbrecher hinzurichten, nicht besitzen. Diese Notiz beizubringen, ist dem Evangelisten deßwegen wichtig, weil nur in Folge dieses Umstandes die Vorhersage Jesu in Betreff seines Todes, daß dieser in einer Erhöhung von der Erde bestehen werde (12, 32. 8, 28), sich erfüllen konnte, sofern im jüdischen Strafrecht die Kreuzigung nicht vorkam, für ein Vergehen aber, wie das Jesu vorgeworfene, die jüdische Strafe eher in Steinigung bestanden haben würde (3 Mos. 24, 16. 23). Wenn er nun aber hierauf den Pilatus zu Jesu hineingehen und demselben wörtlich gleichlautend, aber auch ebenso abgebrochen wie bei den Synoptikern, die Frage vorlegen läßt, ob er der König der Juden sei? so weiß man trotz aller vorangeschickten Exposition doch nicht, woher Pilatus diese Frage genommen haben soll, da ihm ja die Juden nicht gesagt hatten, was ihre Beschuldigung gegen Jesum sei: es bricht also die bisherige Exposition, die auf die Incompetenz der Juden zur Todesstrafe, also auf die Motivirung der Kreuzigung zielte, hier ab, und fängt eine neue an, welche die Auseinandersetzung der überweltlichen Natur des Reichs und der Königswürde Jesu zum Zwecke hat und in die Frage des Pilatus: was ist Wahrheit? ausläuft. Jesus hatte gesagt, er sei ein König, insofern er dazu geboren und in die Welt gekommen sei, der Wahrheit Zeugniß zu geben. Darauf fragt Pilatus: Was ist Wahrheit? wie früher einmal, als Jesus von der Erhöhung des Menschensohns sprach, die Juden gefragt hatten: Wer ist dieser Menschensohn? (12, 32. vgl. 8, 28) also eine jener Miß- oder Unverstandsfragen, durch welche das vierte Evangelium die Erhabenheit der Gedanken und Aussprüche seines Christus in's Licht zu stellen liebt; wie denn der Begriff der „Wahrheit" ebenso zu den speciell johanneischen, als der des Menschensohns zu den allgemein christlichen Grundbegriffen gehört.

Wenn nun nach dieser Unterredung der vierte Evangelist den Pilatus hinaustreten und den Juden erklären läßt, an dem Angeklagten keine Schuld zu finden, so muß man zugestehen, daß dieß hier wenigstens besser motivirt ist, als bei Lucas, wo es rein unbegreiflich bleibt, wie Pilatus, nachdem Jesus außer dem trockenen: du sagst es, jede weitere Auskunft abgelehnt hatte, die Ueberzeugung von seiner Schuldlosigkeit aussprechen konnte. Die ausdrückliche Unschuldserklärung übrigens hat Johannes an dieser Stelle selbst den Worten nach aus Lucas genommen [1]; denn die beiden ersten Evangelisten haben eine solche hier noch nicht, und in dieser Form überhaupt nicht. Sondern bei ihnen tritt nun die Episode mit Bara[illegible] ein, die

1) Luc. 23, 4: οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.
Joh. 18, 38: ἐγὼ οὐδεμίαν αἰτίαν εὑρίσκω ἐν αὐτῷ.

Johannes auf jene Unſchuldserklärung, Lucas auf eine weitere Zwiſchenſcene folgen läßt, und die wir, ſo feſtgewurzelt wie wir ſie in der urchriſtlichen Ueberlieferung finden, im Allgemeinen als geſchichtlich werden nehmen dürfen. Ob aber Pilatus, wie die Evangeliſten es darſtellen, die Feſtgewohnheit der Losgebung eines Gefangenen als Appellation von der fanatiſchen Prieſterſchaft an das unbefangene Volk zu benutzen, und dieſem durch die Gegenüberſtellung eines Räubers und Mörders die Losbittung Jeſu um ſo näher zu legen beabſichtigt, und ob er dieß ſo angelegentlich in wiederholten Vorſtellungen gethan habe, iſt freilich eine andere Frage. Und daß er, nachdem ihm dieſer Verſuch fehlgeſchlagen war, mittelſt der improviſirten Scene der Händewaſchung die Unſchuld Jeſu feierlich bezeugt, ſich von dem Blute „dieſes Gerechten" losgeſagt und die Verantwortung dafür den Juden anheimgegeben haben ſoll, dieß wird an Undenkbarkeit nur von dem Andern übertroffen, daß nun das verſammelte Judenvolk dieſe Verantwortung ebenſo feierlich übernommen, die Schuld an dem Blute Jeſu ausdrücklich ſich und ſeinen Kindern aufgeladen haben ſoll. Dieſe dem erſten Evangelium eigenthümliche Darſtellung iſt augenſcheinlich ganz aus dem ſpäteren chriſtlichen Bewußtſein heraus gemacht, das in dem furchtbaren Ausgang des jüdiſchen Staates und Volkes die an den Kindern vollzogene Strafe für das von den Vätern vergoſſene Blut Jeſu ſah, ſein eigenes Intereſſe aber, die Unſchuld ſeines Chriſtus gleichſam officiell bezeugt zu wiſſen, dem Pilatus unterſchob, dem an einem jüdiſchen Schwärmer, wofür er Jeſum im beſten Falle hielt, unmöglich ſo viel liegen konnte, daß er, wenn er nicht rathſam fand, ihn zu retten, durch eine ſo feierliche Erklärung ſeiner Unſchuld ſeine eigene Schwäche und Feigheit an den Pranger geſtellt haben ſollte.

Gewiſſermaßen motivirt hat übrigens der erſte Evangeliſt dieſes Intereſſe des Pilatus an Jeſu durch einen ihm gleichfalls eigenthümlichen Zug, durch die Warnung nämlich, die er demſelben, während er eben auf dem Richtſtuhl ſaß, von ſeiner Gattin zugehen läßt, ſich gegen dieſen Gerechten ja nichts zu Schulden kommen zu laſſen, da ſie in der vergangenen Nacht im Traume ſeinetwegen viel gelitten habe. Wer denkt bei dieſem warnenden Traume der Claudia Procula, wie die Legende die Gattin des Pilatus bald benannte [1]), nicht an den angeblichen Traum der Calpurnia, Cäſar's Gattin, in der Nacht vor ſeiner Ermordung [2]), und ihre an den Gemahl geſtellte Bitte, ſelbigen Tag nicht auszugehen; und wer wäre nicht im Stande, aus dieſem allgemeinen Zeitgeſchmack auf der einen, und dem perſönlichen Geſchmack an eingebungsvollen Träumen, den man an dem Evangeliſten ſchon

1) S. das Evangel. Nicodemi und dazu Thilo im Codex apocr. N. T., I, 522.

2) Sueton. Julius, 18. Velleius, II, 57.

von der Kindheitsgeschichte her kennt, auf der andern Seite sich ein Urtheil über diese Erzählung desselben zu bilden.

Diese beiden Erzählungen, von der Händewaschung des Pilatus und dem Traum seiner Gemahlin, hat der kürzende Marcus einfach übergangen, während Lucas und Johannes sie durch andere Züge von ähnlicher Wirkung zu ersetzen suchen. Lucas hat schon vor der Diversion mit Barabbas, gleich nach der Erklärung des Pilatus, an dem schweigenden Angeklagten keine Schuld zu finden, eine Geschichte (23, 6—15), mit der er ebenso allein steht, wie Matthäus mit der von der Händewaschung: die Geschichte von der Abführung Jesu zu Herodes. Er knüpft sie dadurch an, daß er nach jener Unschuldserklärung die Juden ihre Anklagen gegen Jesus mit der näheren Bestimmung aufrecht erhalten läßt, daß derselbe von Galiläa bis in die Hauptstadt Judäa's das Volk aufwiegle; worauf Pilatus Galiläa auffaßt, und den Galiläer seinem Landesherrn, dem während des Festes gleichfalls in Jerusalem anwesenden Tetrarchen Herodes Antipas, zusendet. Auf diese Erzählung hat Lucas schon früher vorbereitet. Da wo er noch während des Wirkens Jesu in Galiläa der Aufmerksamkeit gedenkt, die Herodes Jesu des Gerüchts von seinen Wunderthaten wegen zugewendet, schloß er mit der ihm eigenthümlichen Bemerkung, Herodes habe gewünscht, ihn zu sehen (9, 9). Auf diesen Wunsch weist jetzt die Freude zurück, die der Fürst empfindet, ihn endlich vor sich zu haben; und wie es damals die Wunder gewesen waren, um deren willen er ihn zu sehen wünschte, so hofft er auch jetzt, er werde irgend ein Zeichen von ihm zu sehen bekommen. Da aber sein Wunsch nicht in Erfüllung geht, indem Jesus allen Fragen des Herodes, wie allen Anklagen der ihm zur Seite gebliebenen Hohenpriester und Schriftgelehrten gegenüber in der Rolle des Schweigens beharrt, wendet sich der getäuschte Fürst mit seinen Trabanten zum Spotte, und schickt endlich den Angeklagten in einem Prachtgewand an Pilatus zurück. An und für sich enthält diese Erzählung nichts, was nicht so geschehen sein könnte. Daß Lucas mit ihr allein steht, beweist auch für sich noch nicht, daß sie unhistorisch ist. Es kommt aber hinzu, daß sie eigentlich gar keinen eigenen Inhalt hat. Von den Fragen oder einem Urtheilsspruch des Herodes wird nichts angegeben, und die Verhöhnung sammt dem Prachtgewand ist nur von der späteren Stelle nach dem Richterspruche des Pilatus heraufgenommen, wo die beiden andern Synoptiker sie haben, wo dann aber bei Lucas diese Züge fehlen. Endlich merkt man so gar deutlich die Absicht, der die Erzählung dient, und wird dadurch mißtrauisch gegen ihre Geschichtlichkeit. Als Jesus von Herodes zu ihm zurückgebracht ist, beruft sich Pilatus für sein früheres Urtheil darauf, daß nun auch Herodes so wenig wie er eine todeswürdige Schuld an ihm gefunden habe. Von zwei Richtern, und zwar solchen, die sonst nicht für ihn eingenommen heißen konnten, sollte die Unschuld Jesu bezeugt worden sein, von denen der eine ein Heide, der andere

zwar ein Jude, aber doch kein Pfaffe war: wie auf der Gegenſeite der vierte Evangeliſt Jeſum nicht blos von einem, ſondern von beiden jüdiſchen Oberpfaffen verworfen werden läßt.

Doch auch in anderer Art noch ſucht der dritte Evangeliſt das Gewicht, das von Seiten des römiſchen Procurator in die Schale der Unſchuld Jeſu gelegt worden ſein ſoll, zu verſtärken. Während laut der Erzählung der beiden erſten Evangeliſten nach dem Fehlſchlagen des Verſuchs mit Barabbas Pilatus Jeſum geißeln und ſofort zur Kreuzigung abführen läßt (Matth. 27, 26. Marc. 15, 15), während alſo hier die Geißelung nach römiſcher Sitte nur als vorangehendes Accidens der Kreuzigung erſcheint, ſoll nach Lucas der Procurator ſie an der Stelle der Kreuzigung, als die leichtere Strafe, womit er Jeſu die ſchwerere zu erſparen hoffte, wiederholt angeboten, die Juden aber ſein Anerbieten zurückgewieſen und auf der Hinrichtung Jeſu beſtanden haben (23, 16. 22 fg.). Wäre uns das Motiv dieſer von Lucas beliebten Abweichung für ſich noch nicht klar, ſo müßte es uns aus der Vergleichung des vierten Evangeliums verſtändlich werden, wo Pilatus das, was er bei Lucas blos anbietet, vollſtrecken, Jeſum wirklich geißeln läßt (19, 1), doch nicht wie bei Matthäus und Marcus als Einleitung zur Kreuzigung, ſondern zur Abwendung derſelben, d. h. um durch den mitleidswerthen Anblick des Gegeißelten die harten Judenherzen zum Abſtehen von ihrer Forderung der Todesſtrafe zu vermögen. Deßwegen zieht der Evangeliſt auch die Verſpottung durch die Soldaten, die Ausſchmückung mit Purpurmantel und Dornenkranz hieher; Vorgänge, welche die beiden erſten Evangeliſten zwar auch auf die Geißelung, aber als Jeſus bereits von dem Procurator preisgegeben iſt, folgen laſſen, während ſie bei Johannes dienen ſollen, das Erbarmungswürdige des Anblicks Jeſu zu verſtärken, und dadurch womöglich das Aeußerſte von ihm abzuwenden. Indem Pilatus den ſo Zugerichteten den Juden noch einmal mit den Worten vorführt: Siehe, welch ein Menſch! und ſie, auch dadurch ungerührt, auf dem Verlangen ſeiner Kreuzigung beharren, hat einerſeits Pilatus alles Mögliche gethan, Jeſum zu retten, und andererſeits ſeine jüdiſchen Widerſacher eine Hartherzigkeit gezeigt, wie ſie in der Schilderung keines andern Evangeliums zu Tage tritt.

Während bei ſämmtlichen Synoptikern nach dem Fehlſchlagen der Diverſion mit Barabbas Pilatus nachgibt und Jeſum zur Kreuzigung abführen heißt, entſteht für den vierten Evangeliſten dadurch, daß er denſelben auch jetzt noch in dem Beſtreben, Jeſum zu retten, beharren läßt, die Aufgabe zu zeigen, wie es die jüdiſchen Hierarchen angegriffen haben, ihn doch noch umzuſtimmen (19, 6—16); wodurch zugleich der Proceß ſeines Widerſtands verlängert und die ſchlaue Hartnäckigkeit der Juden noch weiter veranſchaulicht wird. Zunächſt erhält das Beſtreben des Pilatus, Jeſum zu retten, einen neuen Antrieb durch die Angabe ſeiner Widerſacher, Jeſus

habe sich für den Sohn Gottes ausgegeben; worin die Juden ein todeswürdiges Verbrechen sehen, während den Heiden dabei eine wenn auch noch so dunkle Ahnung des wirklichen Thatbestands durchschauert haben soll. Dazu kommt dann die Hinweisung Jesu auf die höhere Macht, ohne welche der Procurator keine Gewalt über ihn hätte (vgl. Röm. 13, 1), eine Erinnerung an höhere Verantwortung, die seine Bedenklichkeit nur vermehren kann. Nun aber spielen die Juden ihre letzte kräftigste Karte aus, indem sie, an die anfängliche Verhandlung über das Königthum Jesu anknüpfend, die Abneigung des Pilatus, den vorgeblichen Judenkönig zu verurtheilen, als Untreue gegen den Kaiser darstellen. Nachdem also der Procurator lange aus guten Gründen dem Andringen der Juden Widerstand geleistet, ist es zuletzt die schlechteste Triebfeder des persönlichen Interesses, der er nachgibt, und zwar wider sein besseres Wissen nachgibt, da er aus der früheren Verhandlung mit Jesu wohl wissen muß, daß dieser nur in einem solchen Sinne König sein wollte, der ihn mit dem Kaiser in keine Collision bringen konnte. Gewiß ist hier der Hergang der Verurtheilung Jesu ganz so dargestellt, wie es den Empfindungen der späteren Christenheit, aber schwerlich so, wie es der Wirklichkeit entsprach; denn so wie er hienach gehandelt haben soll, könnte Pilatus nur aus einem tieferen Antheil an Jesu heraus gehandelt haben, von dem man nicht einsieht, woher er dem Römer hätte kommen sollen, wohl aber, wie der Evangelist dazu kommen konnte, ihn demselben aus seinem christlichen Bewußtsein heraus zu leihen.

Vierte Mythengruppe.

Kreuzigung, Tod und Begräbniß Jesu.

92.

Die Kreuzigung.

Daß Jesus am Kreuze geendet, den schmachvollsten Verbrechertod erlitten hatte, damit war er nach herkömmlich jüdischen Begriffen jedes Anspruchs auf die Anerkennung als Messias verlustig geworden. Die Jünger und diejenigen aus den Juden, die sich durch sie zum Glauben an Jesum führen ließen, bildeten ihre altjüdischen Vorstellungen nach jener Thatsache um, indem sie das Merkmal des Leidens als eines stellvertretenden, des gewaltsamen Todes als eines sühnenden Opfertodes, in ihren Messiasbegriff aufnahmen. Dieß war innerhalb des jüdischen Vorstellungskreises nur dadurch möglich,

daß in den Schriften des Alten Teſtaments Stellen nachgewieſen wurden, worin von Leiden und gewaltſamem Sterben des Meſſias die Rede zu ſein ſchien. Dergleichen waren zwar in Wirklichkeit keine vorhanden; aber theils der collective Knecht Jehova's bei Jeſaia, theils einzelne Fromme, waren vielfältig leidend, gequält bis zum Tode und ſcheinbar gottverlaſſen dargeſtellt, und in ſolchen Stellen den Meſſias zu finden, war bei dem Zuſtande der Schriftauslegung unter den damaligen Juden die leichteſte Sache von der Welt. Stellte ſich nun in der Zeit, als man anfing, bis er in den Himmelswolken wiederkäme, einſtweilen auf das vergangene Erdenleben des Meſſias Jeſus zurückzublicken, dem evangeliſchen Erzähler die Aufgabe, auch von dem Anſtößigſten, das jenen betroffen hatte, ſeiner Kreuzigung, einen Bericht zu geben, ſo war es natürlich, daß er dabei jene altteſtamentlichen Stellen feſt im Sinne behielt, und Zug für Zug darauf hinwies, wie mit all der Schmach und dem Leiden, das hier Jeſum traf, ihm doch nichts Anderes begegnet ſei, als wovon längſt im Alten Teſtament vorhergeſagt war, daß es dem Meſſias begegnen werde, nichts mithin, was nicht in den göttlichen Plan, das Volk Iſrael und alle Gläubigen durch das Leiden und den Tod des Meſſias zu retten, gehörte. Zum Voraus werden wir demnach in der Beſchreibung, welche uns die Evangeliſten von dem Hergang bei der Kreuzigung Jeſu machen (Matth. 27, 32—56. Marc. 15, 21—41. Luc. 23, 26—49. Joh. 19, 17—30), ein Gemiſch von geſchichtlicher Erinnerung und von Umbildung nach den vermeintlichen Weiſſagungen des Alten Teſtaments erwarten.

Den erſten Zug der evangeliſchen Erzählung, daß bei der Hinausführung Jeſu ſein Kreuz einem Manne aus Cyrene, Namens Simon, der nach Marcus und Lucas eben vom Felde heimkam, aufgeladen worden (Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26), kann uns gegen die Zuſammenſtimmung der drei erſten Evangeliſten das Schweigen oder vielmehr der Widerſpruch des vierten, der in der Angabe liegt, daß Jeſus ſein Kreuz ſelbſt getragen habe (19, 17), an und für ſich noch nicht zweifelhaft machen; denn wir können uns recht wohl denken, wie ihm die Darſtellung der Synoptiker als eine Entſtellung erſcheinen konnte, die er zu entfernen für ſeine Pflicht halten mußte. Was ließ ſich auch von ſeinem Standpunkte aus Verkehrteres denken, als dem Lamm Gottes, das der Welt Sünde trug (1, 29), demjenigen, der als Stellvertreter für die Menſchheit Leiden und Kreuzestod auf ſich genommen hatte, beim Hinaustragen des Kreuzes ſelbſt wieder einen Stellvertreter unterzuſchieben? Warum nicht auch vollends beim Tode? wie der Gnoſtiker Baſilides gelehrt haben ſoll, Simon ſei an Jeſu Statt gekreuzigt worden.[1]) Fort alſo mit dieſem falſchen Stellvertreter, mochte der Evangeliſt denken, und Jeſum als denjenigen dargeſtellt, der, wie unſere Schwerzen, ſo auch

1) Iren. adv. haer., I, 24, 4.

sein Kreuz selbst getragen hat! Ist so mittelst des johanneischen Berichts der synoptische nicht zu erschüttern, so findet man sich doch durch den Einblick in das Motiv der johanneischen Darstellung auf einen Standpunkt gestellt, wo die Frage entsteht, ob nicht am Ende auch schon die synoptische einem ähnlichen dogmatischen Motiv ihre Entstehung verdanken könnte? Das Kreuz Christi war, nachdem man einmal den ersten Anstoß desselben überwunden hatte, bald das Grundsymbol des Christenthums geworden. Christi Kreuz auf sich nehmen, hieß sein Beispiel nachahmen, und die Aufforderung dazu wurde ihm selbst mit den Worten in den Mund gelegt (Matth. 16, 24): „Wenn einer mir nachkommen will, der verläugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir." Dergleichen Bilderreden tragen immer den Reiz in sich, einmal auch eigentlich, als wirklicher äußerlicher Vorgang, gefaßt zu werden; eigentlich aber konnte Jesu sein Kreuz nur damals nachgetragen worden sein, als er zur Richtstätte ging; einen solchen Urkreuzträger hier aufzustellen, der, wenn auch von Andern dazu gepreßt, dieß doch nach der Vorschrift Jesu in der Bergrede (Matth. 5, 41) nicht ablehnte, sondern das Kreuz auf sich nahm, und es, wie Lucas sagt, Jesu nachtrug, lag der urchristlichen Phantasie gewiß nicht ferne. Ebenso nahe lag es ihr freilich, wenn, was gar wohl geschehen sein kann, das Kreuz Christi wirklich durch einen andern an die Richtstätte gebracht worden ist, eben um jener symbolischen Bedeutung willen diesen Zug sammt dem Namen des Mannes recht festzuhalten; und die Uebereinstimmung der drei Synoptiker nicht nur in dem Namen, sondern auch in der Angabe der Heimath des Kreuzträgers wird sich immer für die letztere Annahme verwerthen lassen.

Etwas Weiteres, das während des Hingangs zum Richtplatz vorgefallen, weiß nur Lucas zu berichten, daß nämlich Jesu viel Volks und insbesondere Weiber nachgefolgt seien, die sein Schicksal bejammert haben; er aber habe die Töchter Jerusalems vielmehr über sich selbst und ihre Kinder weinen geheißen, der schrecklichen Tage wegen, die in Kurzem über die Stadt hereinbrechen würden (Luc. 23, 27—31). Die Zerstörung Jerusalems als Strafe für die Verschuldung seiner Bewohner an Jesu darzustellen, ist zwar sämmtlichen Synoptikern gemein, tritt aber besonders als die Richtung des Lucas hervor. So läßt er, und er allein, Jesum bei der Annäherung zu der Stadt über sie weinen, daß sie durch ihre Verblendung das Unheil der Belagerung und Zerstörung über sich und ihre Kinder heraufführe (19, 41—44). Das Gegenstück zu dieser Scene ist nun, daß die Töchter Jerusalems den der Hinrichtung entgegengehenden Jesus bejammern zu müssen meinen, da sie doch mehr Ursache hätten, über sich selbst zu weinen. Die Züge, womit dabei Lucas Jesum das künftige Schicksal Jerusalems zeichnen läßt, nimmt er einerseits aus der großen eschatologischen Rede, wo auch bei ihm wie bei den andern Synoptikern Jesus sagt (21, 23): „Wehe aber den Schwangern und den Säugenden in jenen Tagen!" wie hier: „Es werden Tage kommen,

wo ſie ſprechen werden: Glücklich die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und die Brüſte, die nicht geſäugt haben"; der Wunſch aber, den ſie alsdann ausſprechen werden, daß die Berge auf ſie fallen, die Hügel ſie bedecken möchten, iſt faſt wörtlich aus Hoſ. 10, 8 entlehnt.

Nach Jeſu Ankunft am Richtplatze iſt den beiden erſten Evangeliſten nichts wichtiger, als zu zeigen, wie zwei altteſtamentliche Weiſſagungen an ihm in Erfüllung gegangen ſeien. Erſt habe man ihm Eſſig mit Galle vermiſcht angeboten, ſagt Matthäus ohne Arges (V. 34), und wenn er hinzuſetzt, nachdem Jeſus es gekoſtet, habe er es nicht trinken mögen, ſo wundert uns das weniger, als daß man ihm ſo etwas angeboten haben ſoll. Dem Marcus muß es auch unglaublich erſchienen ſein, daher macht er aus dem Eſſig mit Galle Wein mit Myrrhen (V. 23), und gewinnt damit eine Anknüpfung an die jüdiſche Gewohnheit, hinzurichtende Miſſethäter durch Gewürzwein vorher zu betäuben.[1]) Möglich, daß er damit das Richtige getroffen, daß Jeſu wirklich ſolcher Wein geboten, von ihm jedoch, weil er nicht betäubt ſein wollte, ausgeſchlagen worden wäre; dieſes Thatſächliche hätte dann aber der zweite Evangeliſt nur errathen, denn was ihm bei Matthäus vorlag, war überhaupt nichts Thatſächliches, ſondern lediglich ein prophetiſcher Zug aus dem einen der beiden Pſalmen, die, nächſt dem Abſchnitt Jeſ. 53, gleichſam das Programm bilden, wornach die ganze Kreuzigungsgeſchichte in unſern Evangelien angelegt iſt. Die beiden Pſalmen 22 und 69 galten in der älteſten Chriſtenheit, wie wir ſchon wiederholt zu bemerken hatten, freilich durchaus irrigerweiſe, als Weiſſagungen auf die Leiden des Meſſias, und ſo werden nun, ſoweit ſie nicht ſchon früher verwendet worden ſind, hier bei der Kreuzigung vollends alle Züge derſelben, die nur irgend zu der Situation taugen, in Anwendung gebracht. Ein ſolcher Zug iſt der Durſt und ſeine Stillung durch ein unliebliches Getränk. „Meine Zunge klebt an meinem Gaumen", klagt der Verfaſſer des einen Pſalms (22, 16); der des andern (69, 22) ſagt: „Sie thun in meine Speiſe Galle, und für meinen Durſt tränken ſie mich mit Eſſig." Statt in die Speiſe, wovon bei der Kreuzigung nicht die Rede ſein konnte, miſcht Matthäus die Galle in den Trank, und bringt ſo den Eſſig mit Galle heraus, den er Jeſu vor der Kreuzigung reichen läßt, vielleicht weil er wußte, daß da bisweilen ein betäubender Miſchtrank gereicht wurde; während erſt Marcus die Beſchreibung mit der Sitte vollends in Einklang bringt.

Da jedoch die Galle immer Schwierigkeit machte, ſo hatte eine andere Vorſtellungsweiſe ſich nur an den Eſſig gehalten, der dem Pſalm gemäß dem Meſſias Jeſus in ſeinem Leiden mußte gereicht worden ſein. Hier bot

1) S. die Nachweiſung in meinem Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, II, S. 514, Anm. 15.

ſich dann zur geſchichtlichen Anknüpfung der Eſſig dar, den, unter Waſſer gemiſcht, die römiſchen Krieger auf Feldzügen und andern Expeditionen zu trinken bekamen, den alſo wohl auch damals die zur Kreuzigung commandirten Soldaten zur Hand gehabt haben werden. Da aber mit dem Eſſig der Pſalmſtelle zufolge der Meſſias getränkt werden ſoll „für ſeinen Durſt", oder als nach dem andern Pſalm die Zunge ihm am Gaumen klebte, ſo verſchob die Vorſtellungsweiſe, die ſich mit Weglaſſung der Galle ausſchließlich an den Eſſig hielt, die Tränkung mit demſelben auf einen ſpäteren Zeitpunkt, wo das längere Hängen am Kreuze den Durſt ſtärker erregt haben mochte. Dabei läßt Lucas, eben im Gedanken an den Soldatentrank, Jeſu den Eſſig von den Soldaten zum Spotte dargereicht werden (V. 36); während Johannes, und zwar ganz am Ende vor dem Verſcheiden Jeſu, einige von den Umſtehenden, wie es ſcheint, in guter Abſicht, einen Schwamm in Eſſig tauchen und auf einem Yſopſtengel ihm zum Munde führen läßt (V. 29). Dem hat er zum deutlichen Beleg, woher er die Notiz genommen, die weitere vorausgeſchickt; damit die Schrift erfüllet würde, habe Jeſus geſprochen: Ich dürſte, womit nur die Erfüllung der ſchon genannten Pſalmſtelle gemeint ſein kann. Neben dieſer ſpäteren Tränkung mit bloßem Eſſig haben nun der dritte und der vierte Evangeliſt davon, daß Jeſu gleich Anfangs Eſſig und Galle oder Myrrhenwein angeboten, aber von ihm ausgeſchlagen worden, nichts; wogegen Matthäus und Marcus, ganz in ihrer Art, wie bei der Speiſungsgeſchichte, um nichts umkommen zu laſſen, die Geſchichte von der Eſſigtränkung in beiden Formen, die ſie angenommen hatte, ihren Evangelien einverleibt haben. Die zweite laſſen ſchon ſie wie Johannes mittelſt eines Schwamms geſchehen; eine Zuſammenſtimmung in einem nicht aus dem Pſalm genommenen Zuge, worin man die Spur einer geſchichtlichen Kunde, ebenſo gut aber auch nur eines Gebrauchs bei Gekreuzigten, ſehen kann. Dagegen erinnert der Yſopſtengel, den nur Johannes, d. h. derjenige Evangeliſt hat, der in dem gekreuzigten Jeſus das wahre Paſſahlamm ſieht, an die moſaiſche Verordnung über das Blut dieſes Lammes, in welcher gleichfalls der Yſop eine Rolle ſpielt (2 Moſ. 12, 22).

Nach einer kurzen Erwähnung der mittlerweile vollzogenen Kreuzigung eilen nun die beiden erſten Evangeliſten zu dem zweiten an Jeſu erfüllten Zug aus jenen Leidenspſalmen, den auch die beiden andern Evangeliſten ſich nicht entgehen laſſen (Matth. 27, 35. Marc. 15, 24. Luc. 23, 34. Joh. 19, 23 fg.). Der Unglücksmann des 22. Pſalms hatte nämlich unter Anderem geklagt (V. 19): „Sie theilen meine Kleider unter ſich, und über mein Gewand werfen ſie das Loos." Auch dieſer Zug kann bei Jeſu möglicherweiſe zugetroffen ſein, da nach römiſchem Rechte die Kleidungsſtücke der Hingerichteten als Spolien den Vollſtreckern des Urtheils zufielen. Allein daß die Evangeliſten auch hier nicht aus einer hiſtoriſchen Nachricht, ſondern lediglich aus der Pſalmſtelle geſchöpft haben, wenn dieſe gleich nur von dem vierten aus-

drücklich angeführt wird, erhellt daraus, daß jeder von ihnen die Sache genau ſo darſtellt, wie er die Pſalmſtelle verſtand. Wer ſie recht verſtand, der wußte, daß ſie in ihrer zweiten Hälfte weder von einer andern Handlung, noch von einem andern Gegenſtande ſprach, als in der erſten, ſondern, was in der erſten Hälfte geſagt war, in der zweiten nur näher beſtimmt wurde. So verſtanden die Stelle die drei Synoptiker, beſonders deutlich Matthäus, und ſo erzählt er denn, die Soldaten haben die Kleider Jeſu unter ſich getheilt, indem ſie das Loos warfen, was Marcus dahin erläutert, ſie haben gelooſt, welches Stück ein jeder bekommen ſollte. Dagegen verſtand der vierte Evangeliſt die Stelle falſch, als ſpräche ſie zuerſt von einem Vertheilen der Kleider, und dann von einem Looſen um das Gewand, als zwei verſchiedenen Handlungen an zwei verſchiedenen Gegenſtänden, und demzufolge erzählt er, erſt haben die Soldaten (deren Zahl er auf vier beſtimmt) die übrigen Kleider, d. h. die Oberkleider, ohne Anwendung des Looſes unter ſich vertheilt, hierauf aber um das Unterkleid (das verſteht er unter dem „Gewand“ der Pſalmſtelle), weil ſie es weder ohne Weiteres einem zutheilen, noch das ungenähte Kleidungsſtück durch Zerſchneiden verderben wollten, das Loos geworfen. Alſo ganz wie oben bei der Prophetenſtelle von dem Eſel und den Eſelsfüllen; nur daß hier Matthäus und Johannes die Rollen tauſchen, der Mißverſtand dießmal ebenſo auf Seiten des letzteren iſt, wie er in dem früheren Falle auf Seiten des erſteren geweſen war. Ob der vierte Evangeliſt dieſe Wendung zugleich in der Abſicht genommen, um mit dem ungenähten Leibrocke Chriſti wie mit dem unzerriſſenen Netze (21, 11) die Einheit der Kirche, der Einen Heerde unter dem Einen Hirten (10, 16), anzudeuten, iſt eine Vermuthung, die ſich nur als Frage hinſtellen läßt.

Einen beſonderen Troſt mußte es dem gläubigen Erzähler der Kreuzigung Jeſu gewähren, daß gerade dasjenige, was dieſe Geſchichte dem chriſtlichen Bewußtſein ſo ſchmerzlich machte, die Schmach und der Hohn gegen den gekreuzigten Meſſias, die ſich daran knüpften, im Alten Teſtament, wie man es nun verſtehen lernte, ſo beſtimmt vorhergeſagt war. In jenem Leidenspſalm (22, 8) hieß es ja ſchon: „Wer mich ſiehet, ſpottet mein, verzieht die Lippen, ſchüttelt das Haupt“; was Wunder, wenn jetzt, wie die Synoptiker erzählen (Matth. V. 39 fg. Marc. V. 29 fg. Luc. V. 35 fg.), die Vorübergehenden, oder das zuſchauende Volk ſammt den Aelteſten, den gekreuzigten Jeſus verſpotteten und die Köpfe über ihn ſchüttelten. Auch ihre Spottreden gibt Matthäus zum Theil in genauer Zuſammenſtimmung mit der Pſalmſtelle an: „Er hat auf Gott vertraut, der rette ihn nun, wenn er Luſt an ihm hat“; ganz wie es im Pſalm nach der griechiſchen Ueberſetzung hieß (V. 9): „Er hat auf Gott gehofft, der rette ihn nun, da er Luſt an ihm hat.“ Nun ſind freilich die ſo Redenden im Pſalm als Stiere, Hunde,

Löwen und Büffel, d. h. als übermächtige Gottlose bezeichnet; so treffend es also von dem Evangelisten ist, ihre Reden den jüdischen Widersachern Jesu, den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, in den Mund zu legen, so wenig läßt sich denken, daß diese schriftkundigen Männer in der That jene Psalmworte gebraucht haben sollten, von denen sie sich erinnern mußten, daß sie Reden von Gottlosen waren. Eher könnten sie jene Reden wirklich geführt haben, die nicht aus dem Psalm genommen sind, sondern sich auf die besondern Verhältnisse Jesu beziehen: wie der Spott darüber, daß er, der Andere gerettet, nun sich selbst nicht retten könne, und die Aufforderung, der vorgebliche Gottessohn und König Israel's, der mächtige Zerstörer und Wiedererbauer des Tempels, möge nun seine höhere Natur durch Herabsteigen vom Kreuze beurkunden.

Im Zusammenhang mit dieser Erwähnung des Judenkönigs in den Spottreden erst der Hohenpriester und Schriftgelehrten, dann der Soldaten bei Gelegenheit der Essigtränkung, kommt Lucas auf die Ueberschrift des Kreuzes zu sprechen (23, 38; die übrigen Evangelisten hatten ihrer schon früher gedacht, Matth. 27, 37. Marc. 15, 26. Joh. 19, 19—22), deren Hauptinhalt ja eben die Bezeichnung Jesu als des Judenkönigs bildete. Schon Lucas, wie dann auch Johannes, hebt hervor, daß diese Inschrift in drei Sprachen, griechisch, römisch und hebräisch, geschrieben gewesen; beide, der Pauliner, wie der Verfasser des Geistesevangeliums, sehen darin die Vorbedeutung davon, wie das Wort von diesem vermeintlichen Judenkönig weit über den Kreis des Judenthums hinaus in der Griechen- und Römerwelt Verbreitung finden werde. Und der Letztere gibt überdieß der Benennung Jesu als Judenkönigs eine Wendung, daß aller Spott, der sich daran knüpfen konnte, für die Christen unschädlich, allein auf die Juden zurückfallen mußte. Sie fanden sich, erzählt Johannes, durch diese Benennung eines Gekreuzigten gekränkt und baten den Procurator um Abänderung; aber indem dieser auf dem beharrte, was er geschrieben, bleibt es also dabei, daß die Juden ihren König gekreuzigt haben, der Gekreuzigte aber eben darum kein Judenkönig mehr, sondern der Gottessohn und Weltheiland ist, als welchen die Christen der tieferen johanneischen Weihe ihn erkennen.

Was Matthäus und Marcus erst verspätet nachbringen, erwähnen Lucas und Johannes gleich Anfangs, daß nämlich mit Jesu zwei Verbrecher, nach den beiden ersten Evangelisten Räuber, und zwar so gekreuzigt worden seien, daß er die Mittelstelle zwischen beiden einnahm (Matth. V. 38. Marc. V. 27 fg. Luc. V. 32 fg. Joh. V. 18). Dazu liest man bei Marcus als erfüllt durch diesen Umstand die Weissagung angezogen (Jes. 53, 12): „Er ward unter die Uebelthäter gerechnet.“ Dieselbe Stelle hatte bei Lucas (22, 37) Jesus selbst am Schlusse des letzten Mahles als eine solche angeführt, die noch an ihm in Erfüllung gehen müsse, darin nämlich, daß er demnächst

wie ein Uebelthäter werde gefangen genommen werden. Marcus, oder wer ſeinem Evangelium dieſen Vers einſchob (denn die Aechtheit deſſelben iſt zweifelhaft), ſah darin noch beſtimmter eine Weiſſagung auf die Kreuzigung Jeſu zwiſchen zwei Verbrechern; eine Beziehung, die aber in der Stelle, ſogar für die willkürlichſte Auslegung, ſo wenig angedeutet iſt, daß man den Zug von den beiden Mitgekreuzigten nicht wohl als einen ſolchen betrachten kann, der nur aus dieſer Prophetenſtelle herausgeſponnen wäre. Sondern er mag hiſtoriſch, den Evangeliſten aber auch dieſer vermeintlich prophetiſchen Beziehung wegen willkommen geweſen ſein. Auch wird er alsbald von ihnen, von jedem in ſeiner Art, weiter verwendet. Matthäus und Marcus laſſen die beiden Schächer in den allgemeinen Schmähchor, der um den gekreuzigten Meſſias erſchallt, einſtimmen; Lucas mit feinerem Ohre weiß beider Stimmen zu unterſcheiden. Nur der Eine hat wirklich eingeſtimmt und Jeſum ſchmähend aufgefordert, wenn er der Meſſias ſei, ſich und ſie beide zu retten; aber der Andere, beſſer geſinnt, hat es ihm verwieſen, hat nicht blos Jeſu Unſchuld anerkannt, ſondern ihn auch gebeten, wenn er in ſeinem Reiche, mithin als Meſſias, wiederkomme, ſeiner zu gedenken (V. 39 fg.). Daß nun, was Jeſus bis dahin vergeblich ſich bemüht hatte, ſeinen Jüngern begreiflich zu machen, die Lehre von einem leidenden und ſterbenden Meſſias, ein mit ihm ohne Zweifel jetzt zum erſtenmal in Berührung gekommener Verbrecher ohne vorangegangene Belehrung von ſeiner Seite begriffen haben ſollte, iſt ebenſo undenkbar, als das Motiv von ſelbſt einleuchtet, das den Verfaſſer des dritten Evangeliums oder ſeinen Gewährsmann bewogen hat, den Zug mit den beiden Mitgekreuzigten in dieſer Art weiter auszubilden. Hatte in der Läſterung durch einen verurtheilten Verbrecher die Schmach des gekreuzigten Meſſias ihren tiefſten Punkt erreicht, ſo lag hierin von ſelbſt der Reiz, eben aus dieſer tiefſten Erniedrigung ihm eine neue Verherrlichung hervorgehen zu laſſen. Und beſonders für einen Schriftſteller, bei dem auch ſonſt der allgemeine evangeliſche Zug der Sünderfreundſchaft eine beſondere Ausbildung gefunden hat. Daß der Miſſethäter am Kreuze ſich bekehrt und gläubig wird, während die ſelbſtgerechten Hohenprieſter und Aelteſten verſtockt bleiben, war ja ganz im Sinne des Gleichniſſes vom verlorenen Sohn, der Erzählung von der ſalbenden Sünderin. Daher hielt ſich der dritte Evangeliſt inſoweit zwar an die hergebrachte Darſtellung, daß er den einen der beiden Verbrecher in ſeiner ſchmähenden Rolle beließ, ſtellte ihm aber den andern als reuigen, gläubigen und von Jeſu begnadigten Sünder gegenüber, wodurch er zugleich einen an und für ſich ſchon wirkſamen Contraſt gewann. Daß dabei Lucas in den beiden Schächern das entgegengeſetzte Verhalten der Juden und der Heiden zum Chriſtenthum, den hartnäckigen Unglauben der einen, den bußfertigen, heilsbegierigen Glauben der andern habe vorbilden wollen, dieſe ſcharfſinnige Vermuthung von

Schwegler [1]) iſt wieder eine von denen, die man nicht vergeſſen, aber auch nicht feſt ergreifen und als Ergebniß ſicherſtellen kann.

93.

Die Kreuzesworte.

Mit der Antwort Jeſu an den bußfertigen Schächer haben wir eines ſeiner Worte am Kreuze berührt, deren man herkömmlich ſieben zählt. So viele nämlich kommen heraus, wenn man die Berichte ſämmtlicher Evangeliſten zuſammennimmt. Aber für ſich allein hat keiner ſo viele, ſondern Matthäus und Marcus jeder nur eins, und zwar beide daſſelbe; Lucas drei, aber andere als jene beiden; Johannes ebenſo viel, aber wiederum ſolche, von denen ſeine ſämmtlichen Vorgänger nichts wiſſen. Und könnten wir die einzelnen Evangeliſten jetzt noch fragen, ſo wiſſen wir zwar nicht, was die beiden erſten zu den Kreuzesworten der beiden übrigen ſagen möchten; von dem dritten aber iſt es wahrſcheinlich und von dem vierten außer Zweifel, daß er das Wort, das die beiden erſten dem gekreuzigten Chriſtus in den Mund legen, mit Proteſt von der Hand gewieſen haben würde.

Dieſes Wort iſt nämlich das bekannte: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?“ das beide Evangeliſten zugleich in der aramäiſchen Urſprache wiedergeben, um das Mißverſtändniß mit Elias begreiflich zu machen, das ſie daran ſich knüpfen laſſen (Matth. V. 46 fg. Marc. V. 34 fg.). Bekanntlich bilden dieſe Worte den Anfang des 22. Pſalms, und da iſt es auf dem Standpunkte der beiden erſten Evangeliſten ganz in der Ordnung, nachdem eine Reihe von objectiven Zügen dieſes Leidenspſalms als erfüllt an dem gekreuzigten Jeſus nachgewieſen iſt, daß den einleitenden Vers deſſelben, der die ſubjective Stimmung des darin Redenden ausſpricht, nun Jeſus ſelbſt in den Mund nimmt, und damit ſein ganzes jetziges Leiden für die Erfüllung der in dem Pſalm enthaltenen Weiſſagung erklärt. So ſtellte ſich die Sache den beiden erſten Evangeliſten dar, bei denen die Jeſu in den Mund gelegte Stelle nicht viel mehr als ein Citat iſt; aber ſehen wir nun auf Jeſum und auf die Stimmung, deren Ausdruck jene Worte, wenn er ſie geſprochen, geweſen ſein müßten, ſo bedarf es nicht allein bei dem Gottmenſchen der Kirchenlehre höchſt abenteuerlicher Vorausſetzungen, um in ihm ein Gefühl der Gottverlaſſenheit denkbar zu machen [2]),

1) Das nachapoſtoliſche Zeitalter, I, 50. Vergleiche Baur, Kritiſche Unterſuchungen über die kanoniſchen Evangelien, S. 512. Volkmar, Die Religion Jeſu, S. 332.

2) Vgl. mein Leben Jeſu, kritiſch bearbeitet, II, 429 fg.

sondern auch wir auf unserem rein menschlichen Standpunkte würden der geistigen und sittlichen Hoheit Jesu zu nahe zu treten fürchten, wenn wir selbst in diesem Augenblicke des tiefsten Leidens ein solches Gefühl in ihm voraussetzen wollten. Denn es läge darin, daß er an sich und seinem Werke und an seinem eigenen bisherigen Verständniß beider jetzt irre geworden wäre, da er sonst gerade in dem Ausgang, der ihn jetzt persönlich betroffen hatte, den rechten und von ihm längst vorhergesehenen Weg zum Triumph seiner Sache erkennen mußte. Schon dem dritten Evangelisten stand, bei seiner höheren Vorstellung von Christo, jenes Wort nicht mehr an, und vielleicht hat er eben deßwegen den Seelenkampf in Gethsemane verstärkt, damit in jener Scene alle Schwachheit abgethan, und für alles Folgende nur Fassung und Hoheit übrig sei. Dem vierten Evangelisten war umgekehrt schon die Scene in Gethsemane unerträglich; eine Seelenerschütterung, bei der jedoch keinen Augenblick die mit Gott einige Fassung verloren ging, war das Aeußerste, was er für seinen Logoschristus denkbar fand; vollends aber ein Gefühl von Gottverlassenheit war durch den Begriff desselben schlechthin ausgeschlossen.

Jene hohe Fassung nun, die im tiefsten eigenen Leiden, weit entfernt, sich selbst zu verlieren, noch Mitgefühl für Andere, und sogar für die Urheber des Leidens, übrig hat, läßt der dritte Evangelist seinen Jesus gleich in dem ersten Worte bethätigen, das er ihn, wie es scheint, während er an das Kreuz geschlagen wurde, sprechen läßt: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun“ (23, 34); ein Wort, das nicht blos mit dem Gebot der Feindesliebe, sondern überhaupt mit jener Alles umfassenden, Alles zum besten kehrenden Liebesstimmung im Einklang ist, die sich uns oben als die Grundstimmung Jesu dargestellt hat; wenn auch nicht unberücksichtigt bleiben darf, daß der Evangelist hier ohne Zweifel an Jesu verwirklicht zeigen wollte, was Jesaia von dem Knecht Jehova's gesagt hatte, daß er, eben während er, zu den Uebelthätern gezählt, die Sünden Vieler trug, „für die Uebelthäter sich (bei Gott) verwendete“ (Jes. 53, 12). Eine ähnliche Fassung bekundet das zweite der Kreuzesworte bei Lucas, die Versicherung an den gläubigen Schächer, daß derselbe, selbst noch vor seiner messianischen Wiederkunft, noch heute mit ihm im Paradiese sein solle (V. 43). In dem dritten und letzten denkt der Gekreuzigte zwar an sich, aber es ist recht im Gegensatz gegen die Klage über Gottverlassenheit ein Wort der vertrauensvollsten Hingebung unmittelbar vor dem Verscheiden: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (V. 46). Ein ähnliches Gebet wie eine ähnliche Fürbitte für seine Mörder hat Lucas auch dem Stephanus, den er überhaupt in verschiedener Hinsicht als Nachbild Jesu darstellt, in den Mund gelegt (Apostelgesch. 7, 59 fg.); genommen aber sind die Worte aus Psalm 31, 6, und zwar wörtlich nach der griechischen Uebersetzung.

Der vierte Evangelist hat, was ihm der dritte als die letzten Worte Jesu bot, als Formel zur Bezeichnung seines Todes verwendet, indem er ihn das Haupt neigen und seinen Geist (dem Vater) übergeben läßt, nachdem er vorher gesprochen hatte: „Es ist vollbracht" (19, 30). Eben weil dieß das letzte Wort Jesu sein sollte, mußte dem Uebergeben des Geistes eine andere Wendung als bei Lucas gegeben werden; aber warum sollte denn jenes das letzte Wort Jesu sein? Schon dem vorletzten seiner Kreuzesworte, dem Wort: „mich dürstet", gab der vierte Evangelist die Einleitung, Jesus habe das gesprochen, da er wußte, daß nun alles vollendet sei, damit auch vollends die Schriftstelle vom Durst und der Essigtränkung an ihm erfüllt würde (V. 28 fg.). Also die Vollendung seines Werkes, die von Jesu zwar schon in seinem hohenpriesterlichen Gebet (17, 4) angekündigt, aber jetzt erst in der Wirklichkeit vorhanden war, auf der einen, und die vollständige Erfüllung der auf ihn zielenden Weissagungen auf der andern Seite war es, die Johannes den sterbenden Jesus aussprechen lassen wollte; vielleicht auch dieß in Anknüpfung an die Darstellung bei Lucas, wo Jesus, wie schon angeführt, vor dem Hinausgang an den Oelberg gesagt hatte, auch die Weissagung Jes. 53, 12 müsse, wie Alles, was von ihm geschrieben sei, jetzt noch an ihm in Erfüllung gehen (22, 37). Dieses Hinweisen auf erfüllte Schriftstellen ist aber bei Johannes etwas Anderes als bei Matthäus; die Erfüllung der Weissagungen an Jesu ist ja, wie wir eben an dieser Stelle sehen, zugleich die Vollendung seines Werks, die Lösung der Aufgabe des menschgewordenen Logos, womit sein Erdewallen ein Ende hat und seine Herrlichkeit beginnt, an die Stelle seines beschränkten menschlichen Wirkens die Sendung des Paraklets tritt.

Während die bisher betrachteten beiden Kreuzesworte bei Johannes mit Umständen zusammenhängen, deren auch die übrigen Evangelisten gedenken, bezieht sich das dritte, oder der Zeitfolge nach erste, auf eine Situation, von welcher außer ihm kein anderer Berichterstatter etwas weiß. Nach Matthäus (27, 55 fg.) und Marcus (15, 40 fg.) schaute der Kreuzigung nur eine Anzahl Weiber zu, die galiläischen Begleiterinnen Jesu nämlich, worunter Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus und Joses, und die Mutter der Söhne Zebedäi, oder bei Marcus Salome, namhaft gemacht werden; die Zwölfe denken sie sich wohl von ihrer bei der Gefangennehmung Jesu ergriffenen Flucht noch nicht wieder gesammelt, wenn sie auch den Petrus mit zweifelhaftem Muthe in den Hof des Hohenpriesterpalastes sich wagen lassen. Bei Lucas sind unter den „sämmtlichen Bekannten" Jesu, die er mit den Weibern der Kreuzigung zuschauen läßt (23, 49), ohne Zweifel auch die Zwölfe mitzubegreifen; aber sie, wie die Weiber, stellen sich schüchtern nur von ferne auf. Dagegen erscheint im vierten Evangelium (19, 25 fg.) neben den beiden Marien, der magdalenischen und der andern, die hier von Klopas benannt ist, statt der Mutter der

Zebedäusſöhne die Mutter Jeſu ſelbſt, und bei ihr der Lieblingsjünger, den der Evangeliſt im Hohenprieſterhofe neben Petrus einſchob, um ihn hier am Kreuze Jeſu allein unter allen Jüngern auftreten zu laſſen. Und zwar ſtellt er ihn und mit ihm die Frauen dem Kreuze ſo nahe, daß der Gekreuzigte ein vertrauliches Wort zu ihnen ſprechen kann. Wir brauchen noch nicht zu wiſſen, worin dieſes Wort beſtand, um ſchon zu vermuthen, daß dieſe Veranſtaltung mit dem fein angelegten Plane zuſammenhängen werde, welchen der vierte Evangeliſt in Betreff des Lieblingsjüngers, den er zum Patron ſeiner Schrift erkoren hat, verfolgt. Der Inhalt der Rede Jeſu aber iſt der, daß er ſeiner Mutter den Lieblingsjünger als Sohn, ſie dem Lieblingsjünger als Mutter zuweiſt; der ſie denn auch, wie der Evangeliſt bemerkt, von Stund an zu ſich nimmt. Der Apoſtelgeſchichte zufolge (1, 14) hielt ſich nach Jeſu Hingang ſeine Mutter ſammt den übrigen Frauen zu den Eilfen und den Brüdern des Herrn. Daß unter den erſteren Petrus, unter den letzteren Jakobus hervorragte, iſt bekannt, und wenn auch als dritter Mann Johannes noch hinzutrat (Galat. 2, 9), ſo war er doch, wie er auch in den ſynoptiſchen Zuſammenſtellungen der drei gleichen Namen meiſtens erſcheint, eben der Dritte und nicht der Erſte. Hier dagegen erſcheint er nicht blos als der Erſte, ſondern als der Einzige, und wird durch die Erklärung Jeſu in ein ganz ausſchließliches Verhältniß nicht allein zu deſſen Mutter, ſondern auch zu ihm ſelbſt geſetzt. Als derjenige, der bei der Mutter Jeſu an deſſen Stelle tritt, iſt er über alle übrigen Apoſtel, den Petrus nicht ausgenommen, weit erhoben; als gleichſam der jüngere Jeſum überlebende Sohn der Maria, iſt er nach Baur's ſcharfſinniger Beobachtung der Bruder des Herrn, und zwar dem ganzen Charakter des Evangeliums zufolge der geiſtige Bruder, mit dem ſich der leibliche, aber dem Geiſt Jeſu ſo fremde Bruder Jakobus nicht meſſen kann. Uebrigens iſt auch dieſe, wie ſo manche dem vierten Evangelium ſcheinbar eigenthümliche Erzählung nur die Umbildung einer bekannten ſynoptiſchen. Wie man Jeſu während eines Lehrvortrags einmal ſeine Mutter und ſeine Brüder anmeldete, fragte er: „Wer iſt meine Mutter und wer meine Brüder?“ dann deutete oder blickte er auf ſeine Jünger mit dem Worten: „Siehe, meine Mutter und meine Brüder!“ (Matth. 12, 49. Marc. 3, 34). Dieſes Vorbild iſt in dem johanneiſchen Kreuzesworte: Weib, ſiehe, dein Sohn! und (Jünger) ſiehe, deine Mutter! nicht zu verkennen; nur daß in das Bruderverhältniß zu Jeſu hier nicht alle, ſondern ausſchließlich der Lieblingsjünger geſtellt wird.

94.

Die Wunder beim Tode Jesu.

Um die sechste Stunde, d. h., da die Juden die Stunden von Tagesanbruch an zählten, um Mittag, lassen sämmtliche Synoptiker eine Finsterniß entstehen und bis um die neunte Stunde, d. h. bis Nachmittags drei Uhr dauern (Matth. 27, 45. Marc. 15, 33. Luc. 23, 44 fg.). Nach Marcus, der den Anfang der Kreuzigung auf die dritte Stunde, d. h. Vormittags neun Uhr, setzt, hatte damals Jesus bereits drei Stunden am Kreuz gehangen; nach Matthäus und Lucas hing er gleichfalls schon daran, aber wie lange, sagen sie nicht.

Die Finsterniß, die nur von Lucas als Verfinsterung der Sonne näher bestimmt wird, zur Zeit des Ostervollmonds, kann keine natürliche Sonnenfinsterniß gewesen sein; auch deutet schon der Beisatz sämmtlicher Berichterstatter, daß sie sich über die ganze Erde erstreckt habe, auf das Wunder hin. So weit hin die Erscheinung Jesu von Bedeutung gewesen war, so weit muß jetzt die Natur Trauer um ihn anlegen. So war es Zeitgeschmack, so hatte es die Sonne nach damaliger römischer Legende auch bei der Ermordung Cäsar's [1]), vor dem Tode des Augustus [2]) gemacht. Die Verfinsterung der Sonne um die Zeit von Cäsar's Ermordung wird uns zwar von Geschichtschreibern als trüber, dunstiger Charakter des ganzen Jahrgangs beschrieben [3]), so daß wir sehen, wie eine ganz natürliche Erscheinung, die in längerer Erstreckung sich zufällig auch mit jenem Ereigniß berühren mochte, in den Dienst des Aberglaubens und der Schmeichelei hineingezogen wurde: doch bald faßte man die Erscheinung als eine wirkliche, und zwar auf Tag und Stunde mit der Ermordung Cäsar's zusammengetroffene Sonnenfinsterniß [4]), wie nach den drei ersten Evangelisten die Finsterniß mit den Stunden des Todes Jesu zusammengetroffen sein soll. Moderne Theologen loben den vierten Evangelisten, daß er sie mit solchem Prodigienwesen verschont; es ist allerdings für seine Denk- und Empfindungsweise zu äußerlich, nur müssen wir leider fast auch sagen, zu natürlich; insbesondere zur Verherrlichung des Todes Jesu hat er ganz andere Dinge im Sinne; ob sie für uns erbaulicher sind, wird sich gehörigen Orts wohl finden.

---

1) Virgil. Georg. I, 463 fg. Ovid, Metam. XV, 785 fg., läßt die Verfinsterung der Sonne und Anderes, was Virgil auf die Ermordung folgen läßt, derselben als Prodigien vorangehen.

2) Dio Cass. 56, 29.

3) Plutarch. Caes. 69.

4) Servius z. d. St. des Virgil.

Die Finsterniß also währt drei Stunden lang; dann um die neunte Stunde spricht Jesus bei Matthäus und Marcus die Klage über Gottverlassenheit aus, und nach der ihm hierauf gereichten Tränkung mit Essig erfolgt, begleitet von einem starken Schrei, dem Lucas die oben besprochenen Worte leiht, sein Tod (Matth. 27, 46—50. Marc. 5, 15. 34—37. Luc. 23, 46). Hierauf läßt Matthäus, was auch angeblich bei Cäsar's Tode mit der Verfinsterung der Sonne verbunden war [1]), ein Erdbeben folgen; doch vorher noch meldet er in Einstimmung mit den beiden andern Synoptikern etwas Ausgesuchteres: daß nämlich der Vorhang im Tempel, ohne Zweifel derjenige, der das Allerheiligste vom Heiligen trennte, von oben bis unten hinaus zerrissen sei (Matth. 27, 53. Marc. 15, 38. Luc. 23, 45). Plötzliches Aufspringen verschlossener Pforten als Vorzeichen nahen Unglücks kommt in der Legende jener Zeiten öfters vor; Cäsar's Ermordung, die Todesfälle der Kaiser Claudius, Nero, Vespasian, selbst die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem, sollten sich in dieser Weise angekündigt haben. [2]) Wenn Calpurnia die Nacht vor der Ermordung ihres Gemahls im Traume den Giebel des Hauses zusammenstürzen sah, so hatte beim Tode Jesu das Hebräer-Evangelium einen ähnlichen Zug, indem es nicht den Vorhang im Tempel zerreißen, sondern die Oberschwelle desselben einstürzen ließ. [3]) Dem Zerreißen des Vorhangs geben die clementinischen Recognitionen [4]) die Bedeutung einer Klage über die bevorstehende Zerstörung des Tempels; allein daß es gerade der Vorhang ist, woran das Zeichen sich ereignet, scheint nach einer andern Seite hinzuweisen. Daß durch Christum eine Hülle weggenommen sei, die während der Dauer des alttestamentlichen Religionswesens noch auf den göttlichen Dingen lag, hat schon der Apostel Paulus mit Anspielung auf die Decke, welche Moses auf sein Angesicht legte, ausgesprochen (2 Kor. 3, 13—18); der Hebräer-Brief aber knüpft einen ähnlichen Gedanken eben an den Tempelvorhang an. Während unter der mosaischen Religionsverfassung die Priester nur in das Heilige, in das davon durch einen Vorhang geschiedene Allerheiligste aber einzig der Hohepriester, und zwar einmal des Jahrs, mit dem sühnenden Thieropferblute Zutritt gehabt habe, sei Christus ein für allemal mittelst seines eigenen Blutes in den Raum innerhalb des Vorhangs, in das Allerheiligste des Himmels eingegangen, womit er der Vorläufer der Christen geworden sei, und auch ihnen den Zugang dahin eröffnet habe (6, 19 fg. 9, 1—12. 10, 19 fg.). In dieser Darstellung des Hebräer-Briefs wird

1) Virgil, a. a. O. V. 475; Ovid, a. a. O. V. 798.

2) Sueton. Jul. 81. Nero 46. Vespas. 23. Dio Cass. LX, 35. Tacit. Histor. V, 13.

3) Hieron. ep. 120 ad Hedib.

4) I, 41.

unsere evangelische Erzählung augenscheinlich nicht vorausgesetzt; denn wäre dem Urheber der ersteren von einem Zerreißen des Tempelvorhangs beim Tode Jesu etwas bekannt gewesen, so würde er diesen seinem Gedankengange so verwandten Umstand nicht unbenutzt gelassen haben. Daß umgekehrt die evangelische Erzählung aus der Darstellung des Hebräer-Briefs herausgesponnen sei, möchten wir zwar nicht behaupten; aber wenn wir diese letztere mit der angeführten Aeußerung des Apostels Paulus zusammennehmen, so sehen wir in eine Gruppe von Gedanken und Bildern hinein, die der ältesten aus dem Judenthum hervorgegangenen Christenheit geläufig waren, und nachdem sie lange genug als bloße Vergleichungen gebraucht worden, zuletzt sich naturgemäß zu einer Erzählung, wie die uns hier vorliegende, niederschlagen mußten.

Mit allen diesen Wunderereignissen: Finsterniß, Erdbeben, Zerreißen des Vorhangs, ist die Prodigienlust unseres ersten Evangelisten noch nicht gesättigt. An das Erdbeben, das ihm bereits eigenthümlich war, knüpft er noch das Zerspalten der Felsen an (V. 51); wie der Sturm, in welchem einst Jehova auf dem Horeb vor Elia vorübergegangen war, Berge zerrissen und Felsen zerschmettert hatte (1 Kön. 19, 11). Doch scheint das Felsenspalten dießmal nur Mittel, um den andern Zug zu motiviren, um den es dem Evangelisten eigentlich zu thun ist, daß nämlich beim Verscheiden Jesu auch die Gräber sich geöffnet haben, aus denselben sofort viele Leiber entschlafener Heiligen neubelebt hervorgegangen, nach Jesu Auferstehung in die heilige Stadt gekommen und Vielen erschienen seien (V. 52 fg.). Schon oben ist ausgeführt worden, wie die Todtenerweckungsgeschichten in unseren Evangelien nichts Anderes sind, als Unterpfänder, die sich der Glaube der ersten Christenheit dafür gab, daß Jesus die messianische Todtenerweckung, die er während seines Lebens nicht geleistet hatte, um so gewisser bei seiner Wiederkunft vollbringen werde. Auch auf die Unangemessenheit ist aufmerksam gemacht worden, die zwischen diesem Unterpfand und dem, wofür es bürgen sollte, darin noch bestand, daß die von Jesu während seines Erdenlebens erweckten Todten nur in das irdische Leben, um dereinst abermals zu sterben, zurückgekehrt waren, während bei der messianischen Todtenerweckung die Verstorbenen zu unsterblichem Leben in verklärten Leibern erweckt werden sollten; wozu noch die geringe Anzahl jener vereinzelten evangelischen Wiederbelebungsfälle kam, die mit der Menge derer, für welche sie bürgen sollte, außer Verhältniß stand. Zur Ergänzung dieses doppelten Mangels war ein Fall wünschenswerth, wo eine größere Anzahl Verstorbener, und zwar nicht als abermals sterbliche Menschen, sondern als auferstandene Selige aus ihren Gräbern hervorgegangen waren. Eine solche Vorauferstehung lag ohnehin in der jüdischen und urchristlichen Erwartung: es sollte bei der Ankunft des Messias zuerst nur eine Auslese der allerfrömmsten Israeliten auferstehen, um mit ihm an den Freuden seines tausendjährigen Reiches theilzunehmen;

erst nach dessen Verfluss die übrige Masse, Böse und Gute, zum prüfenden Gericht.[1]) Zwar verlegte nun die christliche Vorstellung, wie wir sie in der Offenbarung Johannis finden, (20, 4 fg.), auch jene Auferweckung der Frommen in die Zeit der Wiederkunft Christi; zur Stärkung des Glaubens aber war es immerhin ersprießlich, wenn ein Vorspiel dieser Vorauferstehung schon während seiner ersten Anwesenheit auf Erden erfolgt war. Fragte es sich, in welchem Momente derselben, so konnte die Wahl zwischen dem Augenblick seines Todes und dem seiner Auferstehung schwanken, da sein Sieg über Tod und Grab zwar erst in der letzteren zu Tage getreten, aber nur durch seine Hingabe in den Tod möglich geworden war: und so hat denn auch Matthäus die Sache an beide Momente gleichsam vertheilt. Die Eröffnung der Gräber und die Wiederbelebung der entschlafenen Heiligen erfolgt im Augenblick des Todes Jesu, wo das Erdbeben und die dadurch bewirkte Felsenspaltung einen Anknüpfungspunkt boten; aber ihr Hervorgang und ihre Erscheinung in Jerusalem ereignet sich erst, nachdem auch Jesus auferstanden war, der doch immer der Erstgeborene aus den Todten (Kol. 1, 18. Offenb. 1, 5), der Erstling derer, die da schlafen (1 Kor. 15, 20), bleiben mußte.

Was durch alle diese Wunderzeichen, mit denen sie den Tod Jesu umgab, die urchristliche Phantasie ausdrücken wollte, das stellt sie schließlich als den Eindruck derselben auf die Umstehenden dar. Die Unbefangensten unter diesen mußten wohl die Vollstrecker der Hinrichtung, die römischen Soldaten mit ihrem Hauptmann, sein, als Heiden gewiß nicht zum Voraus für Jesum eingenommen, doch auch nicht gleich den Juden gegen ihn, und sie sprachen nach Matthäus (V. 54) den Eindruck, den das Erdbeben und die übrigen außerordentlichen Ereignisse auf sie machten, in den Worten aus, daß der, den sie betrafen, wahrhaftig Gottes Sohn gewesen sei. Bei Lucas (23, 47), wo das Erdbeben fehlt und zuletzt nur von dem Verscheiden Jesu mit lautem Gebete die Rede war, ist die Rührung des Hauptmanns (der Soldaten wird hier und bei Marcus nicht gedacht) wie es scheint nur durch dieses erbauliche Ende bewirkt, und seine Worte lauten daher auch nur so, dieser Mensch sei in der That ein Gerechter gewesen. Nun hat Marcus (15, 39) statt des lauten Gebets nur einen lauten Schrei, und indem er andererseits die Worte des Hauptmanns nicht nach Lucas, sondern nach Matthäus wiedergibt, so lautet es freilich seltsam genug, was er meldet: als der Hauptmann gesehen, daß Jesus mit solchem Geschrei verschied, habe er sich überzeugt erklärt, daß dieser Mensch Gottes Sohn gewesen sei. Ob wir die Meinung des zweiten Evangelisten hiebei so zu verstehen haben, wie schon vermuthet worden, daß, wie die bösen Geister in der Regel mit Schreien ausfuhren, so hier der Schrei das Scheiden des göttlichen Messiasgeistes aus seinem

1) Vgl. Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils, II, 276 fg.

Körper bezeichnet habe, oder ob er diesen Schrei, der dem Hauptmann so auffiel, zusammengenommen mit dem frühen Eintritt des Todes, worüber er den Pilatus sich wundern läßt (V. 44), als ein Zeichen betrachtete, daß Jesus freiwillig, ehe noch der Lauf der Natur es mit sich brachte, aus dem Leben geschieden sei, möchte sich kaum entscheiden lassen. Wenn von den Wunderzeichen, die Matthäus beim Tode Jesu erfolgen läßt, Lucas (mit Marcus) außer der Finsterniß und dem Zerreißen des Vorhangs alle andern übergeht, so hat er dafür den Eindruck derselben auf die Umstehenden insofern vollständiger ausgebeutet, als er zwar nur den römischen Hauptmann, den Heiden, durch ein unumwundenes Zeugniß für Jesum „Gott die Ehre geben", doch aber auch die jüdischen Volkshaufen schuldbewußt an die Brust schlagen, mithin nicht ohne Reue und Selbstverurtheilung nach Hause kehren läßt (V. 48).

95.

Der Lanzenstich in die Seite Jesu.

Von all diesen Vorgängen, den objectiven wie den subjectiven, hat, wie schon bemerkt, der vierte Evangelist nichts. Sie erschienen ihm nicht sowohl unbedeutend, als äußerlich, exoterisch, in Vergleichung mit dem, was er zu berichten hatte (19, 31—37). Vielleicht daß er auch hier zunächst den Spuren des Marcus nachgegangen war. Dieser erzählt (15, 42—45), als am Abende des Hinrichtungstags Joseph von Arimathäa den Pilatus um Ueberlassung des Leichnams Jesu gebeten (wovon später), habe der Procurator sich gewundert, daß er schon gestorben sein solle, und erst auf die Versicherung des Hauptmanns, daß der Tod in der That schon vor längerer Zeit erfolgt sei, der Bitte willfahrt. Nun ist es zwar, wie gesagt, möglich, daß Marcus damit nur darauf aufmerksam machen wollte, wie der Tod Jesu nicht natürlicher, sondern übernatürlicher Weise eingetreten sei; aber man konnte es auch als den Versuch eines Beweises für die Wirklichkeit des Todes Jesu verstehen, und dazu nun die bloße Versicherung des Hauptmanns unzulänglich finden. Wenn Pilatus Ursache hatte, zu zweifeln, ob der Tod Jesu bis zu der Zeit, wo man ihn vom Kreuze nehmen wollte, von selbst erfolgt sein werde, so wird er, konnte man denken, dafür gesorgt haben, diesen Tod auf sichere Weise herbeizuführen oder doch zu beurkunden.

Daß mit Jesu zu diesem Zwecke noch etwas Weiteres als die bloße Kreuzigung vorgenommen worden, das wurde unserem Evangelisten ohnehin von einer anderen Seite her wahrscheinlich. Johannes als Verfasser der Offenbarung hatte gesagt (1, 7), wenn Christus einst mit den Wolken wiederkomme, dann werde ihn jedes Auge sehen, auch diejenigen, die ihn gestochen haben, und alle Stämme der Erde werden ihn beklagen. Hiemit war die

Stelle Zach. 12, 10 auf Jesum und seine Hinrichtung angewendet. In der Prophetenstelle war zwar der Gestochene Jehova, das Stechen oder Durchbohren also blos bildlich, von empfindlicher Kränkung verstanden; allein der Apokalyptiker pflegt auch sonst Namen und Eigenschaften Jehova's auf Christus zu übertragen, und was hier von Jehova gesagt war, schien sich ja viel eher für den leidenden Messias zu eignen. Das von ihm sonach auf Jesum bezogene Stechen verstand der Verfasser der Offenbarung, bei dem von einem Lanzenstich in die Seite Jesu so wenig als bei den Synoptikern eine Spur ist, von dem Durchbohren seiner Hände und vielleicht auch Füße mit den Nägeln bei der Kreuzigung. Allein sowohl das hebräische Wort bei Zacharias als das in der Offenbarung dafür gebrauchte griechische konnte mehr zu sagen scheinen. Es pflegte in der Regel ein Durchbohren mit Schwert oder Lanze zu bezeichnen. War ein solches Wort in der Weissagung gebraucht, so konnte ein Anderer, der es mit Weissagungen genau nahm (und daß der Verfasser des vierten Evangeliums ein solcher war, wissen wir aus der Geschichte von der Kleidertheilung), denken, hienach könne Jesus nicht blos mit Nägeln in den Extremitäten, sondern es müsse auch sein Leib selbst von Lanze oder Schwert durchbohrt worden sein. Aber sein Tod war in der Ueberlieferung als Kreuzestod gegeben; Jesus war nicht blos am Kreuze, sondern durch das Kreuz, in Folge der Kreuzigung, gestorben. War er also außerdem noch gestochen worden, so mußte es geschehen sein, als er schon gestorben war, und dabei kann die Absicht nur gewesen sein, sich seines Todes auf alle Fälle zu versichern.

Aber brauchte es denn hiezu solcher besondern Veranstaltungen? Warum ließ man Jesum sammt den mit ihm gekreuzigten Verbrechern nicht einfach am Kreuze hängen, bis sie gewiß todt waren? Den Synoptikern zufolge war dieß bei Jesu der Fall, und er konnte demzufolge ohne Weiteres abgenommen werden; wie es mit den beiden Schächern gestanden, ob die auch schon todt gewesen und abgenommen worden, davon sagen sie nichts, weil es nicht zur Sache gehörte. Nach Marcus war bei Jesus der Tod auffallend früh erfolgt; daß dieß bei den beiden andern ebenso der Fall gewesen, hatte wenig Wahrscheinlichkeit. Also läßt der vierte Evangelist sie ausdrücklich noch leben. Aber warum ließ man nun nicht wenigstens sie einfach noch länger, und wäre es bis morgen oder übermorgen gewesen, am Kreuze hängen? Das war gegen das mosaische Gesetz, das die Abnahme Gehenkter vor Sonnenuntergang verordnete (5 Mos. 21, 23. vgl. Jos. 10, 27), und wie man annehmen konnte, in Friedenszeiten auch von den Römern respectirt wurde. Dazu kam in diesem Falle, daß der folgende Tag ein Sabbat, und zwar nach der johanneischen Zeitrechnung ein besonders festlicher, nämlich zugleich der erste (nicht wie bei den Synoptikern der zweite) Tag des Passahfestes war. Lebten nun gegen Abend die beiden Schächer noch, so war die Veranlassung gegeben, zur Beschleunigung ihres Todes etwas Besonderes

vorzukehren. Wurde hiezu ein tödtlicher Lanzenstich gewählt, und die Maßregel sicherheitshalber auch auf den anscheinend bereits gestorbenen Jesus ausgedehnt, so hatte man einerseits den von Zarachias geweissagten Stich, und andererseits alle wünschbare Gewißheit, daß, wenn Jesus nicht schon todt war, dieser Stich ihn vollends getödtet habe.

Allein mit dem Leichnam Jesu sollte nicht blos etwas vorgegangen sein, nämlich der Stich, sondern auch etwas nicht vorgegangen sein, nämlich die Beinbrechung. Er war ja nicht allein der, in den sie gestochen haben, sondern auch das Lamm Gottes, insbesondere in seinem Tode das geopferte Passahlamm, und von diesem hieß es im Gesetz (2 Mos. 12, 46): „Ihr sollt kein Bein an ihm zerbrechen." Das war nun zwar auch nach den Synoptikern an Jesu nicht geschehen; aber warum war denn so ausdrücklich gesagt, daß es am Passahlamm nicht geschehen solle, mithin auch an Jesu nicht geschehen werde, wenn es nicht diesem gar leicht hätte geschehen können, und nur in Folge besonderer Fügung nicht wirklich geschehen war? Eine solche Gefahr drohte ihm dann, wenn seinen beiden Mitgekreuzigten die Beine gebrochen wurden; und da nun mit ihnen, die noch lebten, ohnehin etwas zur Ermöglichung ihrer Abnahme vor Abend geschehen sein mußte, so könnte dieß füglich das Zerschlagen der Beine mit Keulen gewesen sein, das, zwar nicht gerade in Verbindung mit der Kreuzigung, doch aber wie diese als Sklavenstrafe, bei den Römern gebräuchlich war, und den Tod mittelst des Brandes, zwar nicht augenblicklich, doch sicher zur Folge hatte. Daß Jesus mit dieser Procedur verschont blieb, wird von dem Evangelisten dadurch begründet, daß die mit derselben beauftragten Soldaten den am Kreuz und in Folge der Kreuzigung Gestorbenen bereits todt fanden. Zwar, wenn ihnen der Augenschein nicht genügte, sie also Jesum wenigstens vermuthungsweise wie die beiden andern noch für lebend nahmen, ist nicht klar, warum sie nicht einfach, da sie einmal daran waren, das Beinbrechen auch auf ihn ausdehnten. Indeß, da sie ihn doch in einem andern Zustande vorfanden als die andern, auch das Brechen der Beine nicht mit Einem Schlag, wie das Stechen mit dem Spieß, abgemacht war, so war dadurch eine Abänderung ihres Verfahrens immerhin leidlich motivirt, und hiemit das dogmatisch Wünschenswerthe, nämlich der Lanzenstich statt des Beinbrechens, auch historisch eingeleitet.

Also stieß jetzt einer der Soldaten mit der Lanze den für todt dahängenden Jesus in die Seite, und was war das Ergebniß? Es kam Blut und Wasser heraus. Das kann nun freilich, wie jeder Sachverständige uns belehren wird, in keinem Falle herausgekommen sein; denn war das Blut in dem Leibe Jesu noch flüssig, sei es, daß der Tod noch nicht, oder erst vor ganz Kurzem erfolgt war, so kam eben Blut, war es bereits geronnen, so kam gar nichts heraus, und auch das Wasser aus dem Herzbeutel, falls dieser von der Lanze getroffen war und seine Flüssigkeit sich nicht vielmehr in's

Innere der Brusthöhle ergoß, müßte sich im ersteren Falle mit dem Blute ununterscheidbar vermischt, im andern ohne Blut gezeigt haben. Aber der Evangelist versichert doch, er habe das Ausfließen von Blut und Wasser selbst gesehen (V. 35). Zwar sagt er nun das so geradezu nicht, sondern nur, der es gesehen, habe es bezeugt, und sein Zeugniß sei wahr, und derselbe wisse, daß er die Wahrheit rede. Unter diesem Er versteht der Evangelist den Lieblingsjünger, den er allein von allen unter das Kreuz gestellt hat; dieser hatte als Verfasser der Offenbarung (1, 7) bezeugt, daß Jesus gestochen worden; da er aber seiner eigenen Erklärung zufolge (Offenb. 1, 2) nur bezeugt hatte, was er gesehen (worunter der Verfasser freilich seine prophetischen Gesichte verstand), so schloß der Evangelist, er müsse auch den Lanzenstich und dessen Folgen selbst gesehen haben. Mit dem Lieblingsjünger und Verfasser der Offenbarung nun aber wußte sich der Evangelist, wie oben auseinandergesetzt worden [1]), geistig Eins; was dieser mit den Augen des Leibes, das hatte er mit den Augen des Geistes gesehen; oder vielmehr, weil er es geistig zu erkennen glaubte, setzte er voraus, der Apostel müsse es leiblich angeschaut haben.[2]) „Sie werden sehen, in wen sie gestochen haben", lautete die Weissagung, und diese Weissagung mußte in Erfüllung gegangen sein. In wen sie gestochen haben, werden sie sehen, d. h. daß es nicht ein bloßer Mensch, sondern der Sohn Gottes, der fleischgewordene Logos, war; und sehen werden sie es, offenbar an dem Erfolg des Stichs, an dem, was aus der Wunde ausfließen wird. Wäre nur Blut ausgeflossen, so erschiene der Gestochene als bloßer Mensch; es muß noch etwas mitausgeflossen sein, und was kann dieß Anderes gewesen sein, als was der Tod Jesu den Seinigen bringen sollte, nämlich der Geist im leiblich sichtbaren Zeichen? Des Geistes sichtbares Zeichen aber ist das Wasser. Aus Wasser und Geist muß der Mensch geboren werden, wenn er in das Reich Gottes kommen will (Joh. 3, 5); wenn einer an ihn glaube, hatte Jesus versichert, aus dessen Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen, und das hatte er nach des Evangelisten Erläuterung von dem heiligen Geiste geredet, den die an ihn Glaubenden, aber erst nach seiner Verherrlichung, empfangen sollten (7, 38 fg.). Die Geistesausgießung also, die Mittheilung des neuen religiösen Lebens, bedingt durch den Tod Jesu, das ist es, was der Evangelist in dem aus der Seitenwunde Jesu quellenden Blut und Wasser geistig anschaute. Mag er daneben das Ausfließen von Wasser und Blut zugleich für eine Todesprobe gehalten, oder mag ihm hiezu der Lanzenstich für sich allein schon hinreichend geschienen haben: jedenfalls trat ihm diese Seite der Sache hinter ihrer symbolischen Bedeutsamkeit zurück. Und

1) S. 110. 113 fg.
2) Zum Folgenden vergleiche Baur, Kritische Untersuchungen, S. 215 fg.

bei seiner Art, eines im Andern, die Idee in verschiedenen Resiexen zu sehen, ist gar leicht möglich, daß er bei dem Wasser und Blut, wie der Verfasser des ersten johanneischen Briefs (5, 6) und der alte Apollinaris, überdieß noch an die beiden christlichen Mysterien, Taufe und Abendmahl, und in diesem letzteren wieder an die zu seiner Zeit gewöhnliche Vermischung des Abendmahlsweins mit Wasser gedacht hat.

Wenn sich an irgend einer Stelle die innerste Eigenthümlichkeit des vierten Evangelisten zeigt, so ist es an dieser. Sein Dringen auf's Innere, Geistige ist unverkennbar, aber es geht mit einem Hängen am Aeußerlichsten, Sinnlichsten Hand in Hand; sein Tiefsinn erregt unsere Bewunderung, aber in der Art, wie er sich genug thut, spricht er uns zuweilen wie Aberwitz an. Wenn die drei ersten Evangelisten beim Tod ihres Messias die Sonne sich verhüllen, die Erde erbeben, die Gräber sich öffnen, den Vorhang im Tempel zerreißen lassen, so sehen wir darin wohl Fabeln, aber solche, durch die wir uns angesprochen und in die Stimmung versetzt finden, aus der sie hervorgegangen sind; wenn dagegen dem vierten Evangelisten das alles nicht der Rede werth ist in Vergleichung mit dem, was er ergrübelt hat, daß aus der Seitenwunde Christi Blut und Wasser geflossen sei, wenn dieß sein erster und Hauptgedanke beim Tode Jesu ist, wenn er hierin das tiefste Mysterium des Christenthums sieht, zu dessen Bekräftigung er sich auf Moses und die Propheten, auf das Augenzeugniß und die Wahrhaftigkeit dieses Augenzeugnisses beruft, so liegt eine solche Anschauungsweise uns so ferne, erscheint uns so abenteuerlich, daß wir Mühe haben, sie uns auch nur verständlich zu machen.

Die johanneische Erzählung von dem Lanzenstich, der Jesu am Kreuze beigebracht worden, verräth sich als ein unhistorisches Einschiebsel auch dadurch, daß sie in den synoptischen Evangelien theils nicht vorausgesetzt, theils geradezu ausgeschlossen ist. Daß in keinem derselben der Auferstandene, wie im vierten Evangelium, den Jüngern die Seitenwunde zeigt, darauf zwar können wir uns deßwegen nicht berufen, weil überhaupt nur noch bei Lucas von einem Zeigen der Hände und Füße, und zwar ohne bestimmte Hinweisung auf die Wundenmale, die Rede ist. Nach dem Verscheiden Jesu aber erzählt Matthäus offenbar so weiter, als wäre der Leichnam ruhig am Kreuze hängen geblieben, bis ihn am Abend Joseph auf seine Bitte ausgeliefert erhielt. Könnte man hier denken, übergangen sei nicht ausgeschlossen, so gestaltet sich die Sache anders bei Lucas und Marcus. Nach Johannes hatte auf die Bitte der Juden Pilatus den Befehl gegeben, den Gekreuzigten die Beine zu zerschlagen und sie abzunehmen. Kam also nachher noch Joseph, so fand er den Leichnam Jesu schon abgenommen. Nach Lucas (V. 53) und Marcus (V. 46) dagegen nahm Joseph selber den Leichnam vom Kreuze. Offenbar setzen also diese Evangelisten den Befehl des Pilatus zur Beinbrechung und Kreuzabnahme durch die Soldaten nicht voraus. Daß aber

Pilatus, wie Marcus erzählt, als Joseph ihm seine Bitte vortrug, sich über den bereits erfolgten Tod Jesu gewundert und darin einen Anstand gefunden hätte, der Bitte sofort zu willfahren, wäre ganz unmöglich, wenn er vorher die Beinbrechung zum Behuf der Kreuzabnahme verfügt gehabt hätte.

Doch was das Schlagendste ist, die eigene Erzählung des vierten Evangelisten, können wir sagen, schließt die Geschichte von der Beinbrechung aus.[1] Er selbst, nachdem er sie berichtet hat, fährt so fort, als ob er sie nicht berichtet hätte. Er fährt nämlich ganz so fort, wie die Synoptiker unmittelbar nach der Erzählung vom Tode Jesu fortfahren: hierauf habe Joseph von Arimathäa den Pilatus gebeten, den Leichnam Jesu abnehmen zu dürfen, das habe Pilatus gestattet, und Joseph habe den Leichnam abgenommen. Auch er also spricht, als hätte Pilatus nicht schon vorher die Abnahme der Gekreuzigten befohlen gehabt; es begegnet ihm dieß, weil er sich nach dem gemachten Einschiebsel wieder an die synoptische Erzählung anschließt; aber daß es ihm begegnet, dadurch verräth er eben, daß das bei ihm Vorangegangene nur sein eigenes Einschiebsel war.

96.

Begräbniß Jesu.

Daß dem Leichnam Jesu die Ehre des Begräbnisses zu Theil geworden, war dem urchristlichen Bewußtsein natürlich von hoher Wichtigkeit. Schon Paulus bezeichnet es als Ueberlieferung, daß Christus begraben worden (1 Kor. 15, 4); doch will er damit zur Vorbereitung dessen, was sofort von seiner Auferstehung gesagt wird, nur feststellen, daß der Leichnam Jesu unter die Erde gekommen sei. An sich könnte dieß auch nur so geschehen sein, wie es bei Hingerichteten die jüdische Sitte mit sich brachte, daß er nach der Abnahme vom Kreuz auf dem Begräbnißplatze der Verbrecher verscharrt worden wäre; indeß pflegten, wie oben bemerkt, die Römer den Angehörigen, wenn sie sich um den Leichnam eines Hingerichteten meldeten, denselben zur Bestattung herauszugeben. Und den Evangelien zufolge meldete sich bei Pilatus wirklich ein solcher, nämlich ein reicher Mann von Arimathäa, Namens Joseph, der Jesu als Schüler angehörte (Matth. 27, 57 fg. Marc. 15, 42 fg. Luc. 23, 50 fg. Joh. 19, 38 fg.).

Ein reicher Mann, das sind die ersten Worte des ältesten Berichterstatters, des Matthäus; daß der reiche Mann auch ein Schüler Jesu gewesen,

---

1) Darauf hat de Wette aufmerksam gemacht im exegetischen Handbuch z. d. St. (vierte Auflage), S. 282 fg. Mit der Auskunft, daß das ἔρχ und ἦλθ V. 38 das bloße Fortnehmen der Leiche bedeute, während es V. 31 das Abnehmen vom Kreuz bedeutet hat, beruhigt sich de Wette nur aus Gefälligkeit für Johannes.

setzt er nur anhangsweise bei. Lucas und Marcus vergessen den reichen Mann über dem ehrsamen Rathsherrn und wozu sie sonst noch den Joseph machen; während Johannes die Jüngerschaft aufgreift und in der bei ihm beliebten Weise zu einer geheimen, aus Furcht vor den Juden, macht. Der Reichthum ist doch sonst den Evangelisten im guten Sinne nicht so wichtig: warum hebt ihn hier gerade der erste Berichterstatter so geflissentlich hervor? Der reiche Mann besaß ein Grab, das er selbst hatte in Felsen hauen lassen, und worein er nun den gestorbenen Messias legte. Mit Reichen aber war bei Knecht Jehova's bei Jesaia gerade im Tode in Bezug gesetzt. Mit Reichen im schlimmen Sinne, scheint es freilich, wenn es heißt (53, 9): „Man gab ihm bei Frevlern sein Grab, und bei Reichen in seinem Tode"; worin man, die Reichen als gleichbedeutend mit den Frevlern genommen, geradezu die Weissagung eines unehrlichen Begräbnisses finden konnte. Doch die Gesellung zu Frevlern, das Gezähltwerden unter die Uebelthäter (Jes. 53, 12) sah man an Jesu schon durch seine Gefangennehmung und Kreuzigung erfüllt (Luc. 23, 37. Marc. 15, 28): so blieben für sein Begräbniß die Reichen, er mußte in dem Grabmale eines Reichen beigesetzt werden, und dieser Reiche durfte kein Gottloser, sondern mußte ein gottesfürchtiger Mann gewesen sein, der, messiasgläubig, dem gemordeten Christus sein Grab zur Verfügung stellte.

Das Grab des reichen Mannes mußte seinem Reichthum auf der einen, seiner hohen Bestimmung auf der andern Seite entsprechen. Einem hochgestellten Manne wird bei Jesaia (22, 16) zugerufen[1]: „Was hast du hier, und wen hast du hier, daß du dir hier ein Grab aushauest, aushauend auf der Höhe dein Grab, höhlend im Felsen dir eine Wohnung?" Das war zwar verweisend zu einem Uebermüthigen gesagt; doch auch von dem Gerechten hieß es in derselben Jesaia (33, 16), er wohne auf Höhen in Felsenburgen, oder nach der griechischen Uebersetzung in Felsenhöhlen: so konnte mithin auch ein gottesfürchtiger Reicher sich ein Felsengrab ausgehauen haben, und die Frage, wen er hier habe, daß er das thue? konnte man sich durch die Hinweisung auf den Leichnam des Messias, dem er hier die Ruhestätte bereite, beantwortet denken. Um aber seiner heiligen Bestimmung zu entsprechen, mußte das Grab ein neues, noch durch keine Leiche verunreinigtes sein, wie auf dem Esel, den der Messias beim Einzug in die Hauptstadt gebrauchte, vorher noch kein Mensch geritten sein durfte. Mit dem aus der Prophetenstelle genommenen Reichthum des Mannes ist bei den beiden andern Synoptikern auch sein Verhältniß zu dem Grabmal, daß er selbst es habe in den Felsen hauen lassen, zurückgetreten, doch ist ihre Meinung ohne Zweifel, daß es sein Eigenthum gewesen; wogegen bei Johannes das Band sich vollends gelöst hat, und das neue Grab zur Beisetzung Jesu nicht

1) Auf diese Stelle hat Volkmar, Die Religion Jesu, S. 257, hingewiesen.

deßwegen gewählt wird, weil es dem Joseph gehörte, sondern weil es in der Nähe des Richtplatzes lag, ein naher Begräbnißplatz aber wegen der Nähe des festlichen Sabbats wünschenswerth war. So dient dem vierten Evangelisten dieser Zug, um das Drängen der Zeit an jenem Begräbnißabend noch weiter anschaulich zu machen, wodurch er das ihm so wichtige Beinbrechen, beziehungsweise den Lanzenstich, motivirt hatte.

Was Joseph mit dem Leichnam Jesu, nachdem er ihn vom Kreuze abgenommen hatte, und ehe er ihn in die Felsengruft legte, vornahm, ist nach den drei ersten Evangelisten, daß er ihn in Leinwand wickelte. Matthäus setzt hinzu, die Leinwand sei rein, d. h. vielleicht ungebraucht gewesen; damit aber ist bei ihm die Sache abgethan, in dieser Leinwand wird der Leichnam sofort in die Gruft gelegt; daß noch etwas Weiteres geschehen sei, oder habe geschehen sollen, davon weiß Matthäus nichts. Der Balsamirung bedurfte es in seinem Sinne schon deßwegen nicht, weil ja Jesus wenige Tage vorher bei dem Mahle zu Bethanien von der Frau mit der köstlichen Salbe, seiner eigenen Erklärung zufolge im Voraus für sein Begräbniß, balsamirt worden war. Diese Erzählung haben Marcus und Johannes gleichfalls; Lucas, wie wir gesehen haben, in sehr veränderter Gestalt und so ohne zeitliche und sonstige Beziehung auf Jesu Leiden und Tod, daß ihm am ersten der Mangel des Einbalsamirens bei der Bestattung Jesu fühlbar werden mochte. Da jedoch die ältere Ueberlieferung, wie sie bei Matthäus vorliegt, ein solches nicht an die Hand gab, läßt es auch Lucas nicht wirklich vorgenommen, sondern nur von den Frauen durch Einkaufen der nöthigen Specereien am Freitag Abend vorbereitet, die Ausführung aber bis nach dem Sabbat, d. h. auf den Sonntag Morgen, verschoben werden (Luc. 23, 56. 24, 1). Dem Marcus, unerachtet er die vorläufige Salbung kurz vor dem Leiden wie Matthäus hat, ist doch auch die nachträglich beabsichtigte, wie sie Lucas bot, willkommen; nur findet er es einfacher, auch den Einkauf der Specereien auf die Zeit nach Verfluß des Sabbats zu verlegen; da dieser mit 6 Uhr Abends am Samstag ein Ende nahm, so hatten die Frauen nicht nöthig, schon am Freitag Abend vor 6 Uhr, wo die Zeit ohnehin drängte, sich mit dem Einkauf zu befassen, sondern es war Zeit genug, wenn sie dieß am Samstag Abend thaten, um dann gleich in der folgenden Frühe mit der Einbalsamirung vorzugehen (16, 1). Da nun aber, wie die Frauen am Sonntag Morgen zum Grabe kamen, Jesus bereits auferstanden war, so kam auch so die Balsamirung seinem Leichnam nicht mehr zu gute, sondern es blieb auch nach Lucas und Marcus, wie nach Matthäus, dabei, daß er dieser Ehre nicht theilhaftig geworden war. Dieß fand der vierte Evangelist unerträglich, er wandelt daher die nur beabsichtigte Balsamirung seiner beiden Vorgänger in eine wirklich vorgenommene um, und läßt den Leichnam Jesu nicht blos wie Matthäus in reine Leinwand, sondern in Leinwandbinden mit Specereien eingewickelt werden (19, 40). Diese Spece-

reien zu beschaffen, genügten ihm aber die Frauen schon physisch nicht. Wie wollten sie den Centner Myrrhen und Aloë herbeischleppen, den der Evangelist zur Einbalsamirung des Gottessohnes für erforderlich hielt? Dazu brauchte es einen Mann, der denn auch in Joseph und allenfalls noch seiner Dienerschaft zur Verfügung war. Allein Joseph hatte in der Losbittung und Abnahme des Leichnams bereits sein Geschäft, und der vierte Evangelist hatte noch einen weitern Mann in Reserve, an den ihn Joseph erinnerte, gleichfalls einen vornehmen Geheimjünger des Herrn, den Nikodemus. Diesen, der schon zweimal in seiner Erzählung bedeutsam aufgetreten war (3, 1 fg. 7, 50), hier zum dritten und letztenmal hervortreten zu lassen, schien ihm ganz am Orte zu sein.

Daß die Felsengruft, worein der Leichnam Jesu gelegt wurde, mit einem davor gewälzten Stein verschlossen worden, darin stimmen sämmtliche Evangelisten überein. Nach Matthäus war es ein großer Stein; bei Marcus rathschlagen am andern Morgen die hinausgehenden Weiber, wer ihnen wohl den Stein vom Grabe wälzen werde? sie setzen ihn mithin als sehr schwer voraus. Während sich aber die übrigen Evangelisten mit diesem Verschlusse begnügen, läßt Matthäus den Stein noch überdieß von den Hohenpriestern versiegelt und das Grab durch eine ihnen von Pilatus zur Verfügung gestellte Wache gehütet werden (27, 62—66).

Nachdem sich nämlich in der ersten Christenheit die Predigt von der Auferstehung Jesu in der Form, daß sein Grab am zweiten Morgen nach seiner Bestattung leer gefunden worden, ausgebildet hatte, begegneten ihr die ungläubigen Juden mit der Beschuldigung, das Grab sei leer gefunden worden, nicht weil der Begrabene neubelebt daraus hervorgegangen, sondern weil sein Leichnam von seinen Jüngern daraus weggestohlen worden war. Diese Judensage gegen die Christensage veranlaßte eine zweite Christensage gegen der Judensage. Sollte diese christliche Duplik ihrer Aufgabe genügen, so mußte sie einerseits den Leichendiebstahl unmöglich, andererseits die jüdische Verläumdung in ihrer Entstehung begreiflich machen. Unmöglich war das Wegstehlen des Leichnams, wenn das Grab bewacht war. Also müssen die Hohenpriester und Pharisäer zu dem römischen Procurator gehen und ihn um Sicherung des Grabes bitten. Was in aller Welt konnte sie aber zu einer solchen Bitte bewegen? Was konnte ihnen an dem Grabe liegen, wenn sie nur den, der darin war, todt wußten? Sie erinnern sich, sagen sie, daß der hingerichtete Betrüger bei Lebzeiten seine Auferstehung nach drei Tagen vorhergesagt habe; an einen Erfolg dieser Voraussage glauben sie nun zwar nicht, aber sie fürchten, seine Jünger möchten seinen Leichnam stehlen, und in Anknüpfung an jene Voraussage vorgeben, er sei auferstanden. Hier müßten also die Hohenpriester sich an Reden Jesu erinnert haben, von denen seine Jünger bei seinem Tode (wie hätten sie sonst so hoffnungslos sein können?) nicht das Mindeste wußten; sie müßten das Aufkommen des Glau-

bens an Jesu Auferstehung vorhergesehen haben, was schlechterdings undenkbar ist: die Christensage hat ihnen den späteren christlichen Glauben, nur in der Form des Unglaubens, untergeschoben. Sofort verwilligt ihnen Pilatus die Wache und heißt sie auch überdieß das Grab verwahren, so gut sie wissen. Da hat er Recht; eine Wache kann bestochen, betrunken gemacht, und was sie hüten soll, dennoch entwendet werden. Also versiegeln sie noch überdieß den das Grab verschließenden Stein, wie einst der König Darius den Stein auf der Löwengrube versiegelt hatte, in welche er den Daniel zur Probe, ob sein Gott ihn von den Löwen erretten würde, hatte werfen lassen (Dan. 6, 18). War denn nicht für den Christus im Grabe, wie einerseits Jonas im Leibe des Fisches, so andererseits Daniel in der Löwengrube ein Vorbild?

So hatte die Christensage zwar den ihr von der Judensage aufgebürdeten Leichendiebstahl als Unmöglichkeit hingestellt; aber wenn die Sache sich so verhielt, wie war es denn nur möglich, daß diese Judensage aufkommen konnte? Daß, als die Auferstehung Jesu erfolgte, als ein Engel, vom Himmel gestiegen, und strahlend wie ein Blitz, mit einer gewaltigen Erderschütterung den Stein vom Grabe wälzte, daß da Siegel und Wächter nichts halfen, die letzteren namentlich wie todt hinfielen (Matth. 28, 4), verstand sich für die Christensage von selbst. Und das hatten ihr zufolge die Wächter den Hohenpriestern auch getreulich berichtet (V. 11). Einen solchen Bericht würden die wirklichen Hohenpriester und Aeltesten für Lüge gehalten und auf eine Untersuchung gedrungen haben, welche die Wahrheit, daß die Wächter geschlafen oder sich haben bestechen und den Leichnam stehlen lassen, an den Tag bringen mußte. Die Hohenpriester und Aeltesten der Christensage halten umgekehrt den Bericht der Wächter von der wunderbaren Auferstehung Jesu für wahr, und geben ihnen Geld, damit sie dasjenige als Lüge aussagen sollten, was die wirklichen für die Wahrheit halten mußten, welche die Wächter zu verbergen, sie aber durch eine Untersuchung an's Licht zu bringen Ursache hatten. Es ist also wieder wie oben: die Christensage schiebt den jüdischen Obern ihren Glauben unter, während sie ihnen als Feinden Christi zugleich ihren Unglauben läßt, d. h. sie glauben im Stillen, daß Jesus wunderbar in's Leben zurückgekehrt sei, aber sie wollen ihn doch nicht als den Messias anerkennen, sondern beharren im Widerstand gegen seine Sache. So war die Entstehung der Judensage zwar erklärt, aber ungeschickt genug, und nur für Christen, die, in den gleichen Voraussetzungen befangen, das Widersprechende des Erklärungsversuchs nicht bemerkten.

Doch die Sage ist ohne Zweifel sehr alt, und daß Matthäus allein sie hat, beweist nicht, daß er fabelhafter oder jünger ist, als die andern, sondern umgekehrt, daß er dem Land und der Zeit der Entstehung dieser Sage noch näher stand, die für seine später und außerhalb Palästinas schreibenden Nachfolger nicht mehr das gleiche Interesse hatte. Dennoch möchten sie dieselbe, da sie einmal gegeben war, vielleicht aufgenommen haben, hätte sie nicht einem

Andern, das ihnen wichtiger war, im Wege gestanden. Das war das Vorhaben der Frauen, den Leichnam Jesu nach Ablauf des Sabbats noch zu balsamiren. War die Gruft obrigkeitlich versiegelt und von römischen Soldaten bewacht, und wußten die Weiber davon, wie ja von einer so auffallenden und so offen betriebenen Maßregel ganz Jerusalem, insbesondere alle näheren Angehörigen Jesu wissen mußten, so konnten sie nicht hoffen, mit ihren Specereien anzukommen; da sie dieß aber hoffen mußten, um die Salbung sich ernstlich vornehmen zu können, so durfte jenes Hinderniß nicht im Wege stehen. Hatten aus diesen Gründen die beiden mittleren Evangelisten die Episode von der Bewachung und Versiegelung des Grabes Jesu weggelassen, so stand sie bei dem vierten Evangelisten zwar der bereits am Freitag Abend vorgenommenen Balsamirung nicht im Wege, lag aber dafür sammt ihren Motiven dem ganzen Standpunkte des Evangelisten allzu fern, als daß er sie hätte wiederaufnehmen mögen.

Fünfte Mythengruppe.

Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.

97.

Die Auferstehungsberichte.

Von der Auferstehung Jesu haben wir bei ihrer historischen Wichtigkeit, da ohne den Glauben an sie eine christliche Gemeinde schwerlich zusammengetreten sein würde, schon im ersten Buche ausführlich handeln müssen. Wir haben die Frage, was wohl das Thatsächliche an derselben sein, d. h. wie der Glaube daran unter den Jüngern Jesu zu Stande gekommen sein möge, theils nach den Andeutungen der neutestamentlichen Schriften, theils nach der Analogie ähnlicher Erscheinungen des menschlichen Gemüthslebens zu beantworten gesucht. Dabei ist außer den summarischen Angaben des Apostels Paulus bereits auch manches Einzelne aus den evangelischen Berichten zur Sprache gekommen; übrig ist jetzt nur noch, auch in diesem Stücke das allmählige Wachsthum des Mythus anschaulich zu machen, d. h. zu zeigen, wie die Nachrichten von den Erscheinungen des Auferstandenen eine Reihe bilden, die sich vom Visionären immer mehr in's Handgreifliche, vom Subjectiven in's Objective hineinarbeitet. Zu diesem Zwecke müssen wir die Erzählungsstücke, in welche die Evangelisten die Auferstehungsgeschichte zerfällen, einzeln durchnehmen, wobei wir von dem Grabgang am Sonntag

Morgen ausgehen wollen, wenn gleich dieſe Erzählung (Matth. 28, 1—10. Marc. 16, 1—11. Luc. 24, 1—12. Joh. 20, 1—18) ſich erſt ausgebildet haben kann, nachdem vorher ſchon von einzelnen Erſcheinungen des wiederbelebten Jeſus erzählt worden war, für die man nun auch einen Anfangspunkt haben wollte.

Jenen Grabgang alſo machen bei Matthäus die beiden Marien, die von Magdala und die andere, die Marcus als die Mutter des Jakobus (und Joſes) bezeichnet. Hier beſchreibt aber Matthäus nicht blos wie die übrigen Evangeliſten, was den Frauen am Grabe begegnete, ſondern er berichtet auch, was, ehe ſie daſelbſt ankamen, geſchehen war: daß nämlich in Begleitung einer gewaltigen Erderſchütterung ein Engel, leuchtend wie ein Blitz, vom Himmel geſtiegen ſei, den Stein vom Grabe gewälzt, und der Schrecken vor ihm die Wächter wie todt zu Boden geſtreckt habe. Eben in dieſem letzteren Punkte, den Wächtern, deren nur Matthäus Erwähnung thut, liegt der Grund, warum er das Thun des Engels ſo ausmalt: er wollte zeigen, wie die Wächter beſeitigt wurden, was bei den übrigen Evangeliſten mit den Wächtern ſelbſt wegfiel. Wie nun die Frauen zum Grabe kommen, ſehen ſie auf dem abgewälzten Stein den Engel ſitzen, der ihnen die Nachricht von der Auferſtehung Jeſu gibt, ihnen die jetzt leere Stelle, wo er gelegen, zeigt, und ſie zur Mittheilung dieſer Botſchaft an die Jünger mit dem Bedeuten anweiſt, dieſelben ſollen nach Galiläa gehen, wo ſie ihn ſehen werden. Nachdem ihnen dann auf dem Rückwege zur Stadt noch Jeſus ſelbſt begegnet iſt und den letztern Auftrag wiederholt hat, richten ſie, wie aus dem Vorhergehenden und Folgenden ergänzt werden muß, ihren Auftrag aus, und die Eilfe treten, wenn auch noch nicht alle Zweifel in ihnen beſchwichtigt ſind, die Wanderung nach Galiläa an.

Bei Lucas iſt, unweſentliche Verſchiedenheiten, wie zwei Engel innerhalb, ſtatt Eines außerhalb des Grabes abgerechnet, die Hauptabweichung ſeiner Darſtellung von der des Matthäus dadurch bedingt, daß die Jünger nicht nach Galiläa gewieſen werden dürfen, weil ja Lucas die Erſcheinungen des Auferſtandenen ſämmtlich nach Jeruſalem und der Umgegend verlegt. Um aber in dem bekannten Engelworte doch die Erwähnung Galiläas nicht vermiſſen zu laſſen, werden die Frauen daran erinnert, wie Jeſus „noch in Galiläa“ ihnen ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung vorhergeſagt habe. Die verfrühte Erſcheinung Jeſu ſelbſt vor den heimkehrenden Frauen nimmt Lucas aus Matthäus nicht auf; er müßte ja ſonſt noch einmal der Weiſung nach Galiläa ausweichen; zugleich will er die Momente reiner ſondern, daß der Auferſtandene zuerſt durch die Engel den Frauen, durch dieſe den Jüngern angekündigt wird, und hierauf erſt in eigener Perſon auf die Bühne tritt. Daher betont er auch, als die Frauen den Jüngern die Engelbotſchaft ausrichten, den Unglauben der letzteren ſo ſtark, der erſt durch die Erſcheinung Jeſu ſelbſt und die von ihm gegebenen untrüglichen Beweiſe ſeiner wirklichen

Wiederbelebung gehoben werden soll. Nach Galiläa kann die Botschaft der Weiber bei Lucas die Jünger nicht in Bewegung setzen, da sie keine Weisung dahin enthielt; statt dessen setzt sie den Petrus nach einer andern Richtung in Bewegung, zum Grabe nämlich, dessen Leerheit mit den allein daliegenden Leichentüchern auch durch einen Mann beurkunden zu lassen, wünschenswerth war; indeß darf es durch diesen Augenschein bei Petrus noch nicht weiter als zur Verwunderung kommen, da die Jünger erst auf ganz genügende Beweise hin zum Glauben an die Auferstehung Jesu gelangt sein sollen.

Marcus folgt in seinem Berichte von vornherein im Wesentlichen dem Matthäus, indem er den Frauen durch einen Engel die Nachricht von der Auferstehung Jesu mit der Weisung an die Jünger, nach Galiläa zu gehen, ertheilen läßt. Dagegen fehlt bei ihm nicht nur die Begegnung Jesu selbst, sondern die Frauen kommen auch dem Engelauftrage nicht nach, indem sie aus Furcht (man sieht nicht recht, vor wem oder vor was?) Niemanden etwas von der gehabten Erscheinung zu sagen wagen. Und wenn nun hier (V. 9) Marcus auf einmal, als wäre weder von der Auferstehung Jesu, noch von einer der Magdalena mit den andern Frauen von derselben gewordenen Kunde bis jetzt im Mindesten die Rede gewesen, fortfährt: nach seiner Auferstehung in der Sonntagsfrühe sei Jesus zuerst der Maria Magdalena erschienen, so ist diese Art, mitten in der Erzählung von vorn anzufangen, allerdings seltsam genug, um dem Umstand alle Aufmerksamkeit zuzuwenden, daß der Schlußabschnitt des Marcus, 16, 9—20, in zwei vorzüglichen Evangelienhandschriften fehlt, und in mehreren, die wir nicht mehr haben, allen Nachrichten zufolge gefehlt hat. Wobei nur auffallen muß, daß diese Handschriften den achten Vers noch lesen, in welchem doch der Widerspruch des Berichts mit sich selbst bereits anfängt.[1]) Wenn V. 7 der Engel den Frauen hier wie bei Matthäus einen Auftrag an die Jünger gibt, so ist die Meinung ursprünglich gewiß gewesen, daß die Frauen diesen Auftrag wie bei Matthäus mit Freuden ausgerichtet haben werden. Aber wenn sie ihn ausgerichtet hätten, so wären ja die Jünger wie bei Matthäus nach Galiläa gegangen, und das sollten sie bei Marcus nicht, da er mit Lucas die Erscheinungen des Auferstandenen nicht in Galiläa, sondern in Jerusalem und der Umgegend vor sich gehen läßt. Die plötzliche Schwenkung des Evangelisten von Matthäus zu Lucas ist es also, welche den Frauen V. 8 so seltsam den Mund verschließt, und aus Lucas theils verkürzt, theils weiter ausgeführt ist nun, wie wir im Einzelnen noch sehen werden, von V. 10 an bei Marcus alles Weitere; nur der neunte Vers mit der Erscheinung Jesu vor Maria Magdalena scheint vielmehr aus Johannes (20, 11—18) genommen zu sein. Dieß würde, wenn unsere bisherigen Ergebnisse über das Zeitverhältniß der beiden Evangelien richtig sind, dafür sprechen, daß

1) Vgl. Volkmar, Die Religion Jesu, S. 100 fg., 104.

wir in diesem Schlußabschnitte des Marcus einen späteren unächten Zusatz hätten. Indeß die Nachricht wenigstens von den aus Maria getriebenen Dämonen stammt nicht aus Johannes, sondern aus Lucas (8, 2); ebenso die Angabe, daß die Jünger der Erzählung der Magdalena nicht geglaubt haben, denn Johannes meldet davon nichts, wohl aber sagt Lucas (24, 11), als die Frauen den Jüngern von der Engelerscheinung erzählten, sei ihnen das als Geschwätz erschienen und sie haben es nicht geglaubt. So könnte am Ende die Erscheinung selbst aus Matthäus genommen sein, wo ja auch Magdalena mit der andern Maria auf dem Rückwege vom Grabe nach der Engelerscheinung die erste Erscheinung Jesu selber hat; nur daß Marcus, vielleicht nach einer andern Quelle, aus deren Benützung sich möglicherweise auch der abgebrochene Anfang erklären ließe, die Erscheinung auf Magdalena allein beschränkte.

Aus diesen ihm vorliegenden Berichten hat der vierte Evangelist, was ihm für seinen Standpunkt taugte, umsichtig ausgewählt und geschickt fortgebildet. Hatte schon Lucas die einzelnen Momente des Kundwerdens der Auferstehung genauer unterschieden, so geht Johannes hierin noch weiter. Bei Matthäus sehen die Frauen schon im Herankommen zum Grabe den Engel außen auf dem abgewälzten Steine sitzen (bei Marcus finden sie ihn, nachdem sie in das offene Grab hineingegangen sind); Lucas läßt sie, in's Grab getreten, zuerst den Leichnam Jesu vermissen, sofort aber die zwei Engel aufschlußgebend bei ihnen stehen. Diese zwei letzteren Momente trennt Johannes noch bestimmter. Maria Magdalena, die er schon hier, wie Marcus im zweiten Absatze seiner Erzählung, allein auftreten läßt, muß erst eine Zeitlang bei diesem Negativen, daß der Leichnam Jesu nicht mehr da ist, festgehalten werden, mit dieser Nachricht in die Stadt zu Petrus gehen, dessen Gang zum Grabe mit seinem gleichfalls wenig mehr als negativen Ergebniß (der bloßen Verwunderung) sich passender hieran, als wie bei Lucas an die Nachricht von der bereits erhaltenen Engelbotschaft, anzuschließen schien. Aber Johannes läßt den Petrus nicht wie Lucas allein zum Grabe gehen, so wenig als er ihn früher allein in den Palast des Hohenpriesters hatte gehen lassen. Beidemale gibt er ihm den andern Jünger zum Begleiter, und dieser andere Jünger ist kein anderer als angeblich er selbst. Zwei zusammenwandelnde Jünger waren übrigens dem vierten Evangelisten doch auch schon von dem dritten an die Hand gegeben. Unmittelbar nach dem durch die Frauenbotschaft veranlaßten Gange des Petrus zum Grabe erzählt Lucas von der an demselben Tage vorgenommenen Wanderung zweier Jünger, worunter einer Namens Kleopas, denen sich Jesus, Anfangs unerkannt, zugesellte (24, 13—35); ein Nichterkennen, das Marcus, der dieser Geschichte gleichfalls, obwohl nur summarisch, gedenkt, aus einer Verwandlung der Gestalt Jesu erklärt (16, 12). Sowohl diesen als den weiteren Zug, daß Jesus ihren Unverstand tadelt, nicht längst aus Moses und den

Propheten den leidenden Messias herausgelesen zu haben, werden wir weiterhin von dem vierten Evangelisten in seiner Art verwendet finden.

Also gehen nun Petrus und der andere Jünger zusammen zum Grabe, und die Art, wie dabei jedem sein Theil scheinbar gleich zugewogen, jedem Gewicht in die Wagschale des einen gegenüber schnell auch eins in die des andern geworfen, am Ende aber doch ein Uebergewicht auf Seite des einen, nämlich des Lieblingsjüngers, herausgebracht wird, diese Darstellung gehört, wie schon früher angedeutet worden, zu den augenscheinlichsten Beweisen, mit welcher künstlichen Berechnung der Evangelist in der Composition seines Evangeliums zu Werke gegangen ist. Beide Jünger laufen mit einander, sind sich also von Anfang gleichgestellt. Aber der andere Jünger läuft schneller und kommt vor Petrus am Grabe an, hat also jetzt einen Vorsprung vor diesem. Doch, wie Petrus bei Lucas, bückt sich hier der andere Jünger nur von außen in das Grab, und sieht die daliegenden Tücher, ohne hineinzugehen; letzteres thut sofort der nachkommende Petrus, der es bei Lucas nicht thut, und nimmt dabei auch noch genauer wahr, daß an der einen Stelle zwar die übrigen Tücher liegen, das Schweißtuch aber, womit das Haupt Jesu bedeckt gewesen war, besonders zusammengewickelt an einer andern Stelle liegt: jetzt hat also wieder Petrus einen Vorsprung vor dem andern. Hierauf erst geht auch der andere Jünger in das Grab hinein — aber was nützt nun den Petrus sein früheres Eintreten, was all die äußeren sinnlichen Wahrnehmungen, die er dabei gemacht hat, wenn sie ihm nicht zu demjenigen geholfen haben, was der zuerst zum Grabe gekommene, aber später in dasselbe eingetretene andere Jünger jetzt erreichte, nämlich zu sehen und zu glauben? Der durch Sehen vermittelte Glaube ist zwar noch nicht der Glaube im höchsten Sinn; aber diesen konnten die Jünger damals noch nicht haben, da ihnen, wie der Evangelist bemerkt, gleich den beiden Emmauswanderern bei Lucas das Verständniß der Schrift, d. h. die Einsicht, daß in ihr Tod und Auferstehung Christi als etwas Nothwendiges vorhergeweissagt und verkündigt sei, noch abging. Diesen rechten Glauben konnte den Jüngern nur die Mittheilung des Geistes geben, die noch ausstand; daß aber zu dem Glauben, wie er damals allein möglich war, der andere Jünger vor dem Apostelfürsten gelangt, dadurch ist auf's Neue der Vorrang des ersteren vor dem letzteren, d. h. des geistigen johanneischen Christenthums vor dem fleischlichen petrinischen, festgestellt.

Es war die Wahrnehmung der Magdalena, welche der vierte Evangelist in ihre zwei Bestandtheile zerlegt, zuerst nur den negativen, das Nichtfinden des Leichnams Jesu, festgehalten, mit diesem Ergebniß sie in die Stadt zu den beiden Jüngern geschickt und deren Gang zum Grabe veranlaßt hatte. Jetzt erst läßt er auch die Magdalena wieder am Grabe erscheinen und den andern positiven Theil ihrer Wahrnehmung nachholen. Wie bei Lucas Petrus und bei Johannes Anfangs der andere Jünger, bückt sie sich zwar nur

in das Grab, ohne, gleich den Frauen bei Lucas, hineinzugehen; aber wie diese sieht auch sie nun nicht einen, sondern zwei Engel, und zwar zu Häupten und Füßen der Stelle, wo der Leib Jesu gelegen hatte. Die durch eine Frage eingeleitete Anrede der Engel an die Frauen bei Lucas spinnt der vierte Evangelist zu einer Frage der Engel und zu einer Antwort der Magdalena aus, und nun greift er zu Matthäus und Marcus, um ihr nach der Engelerscheinung auch noch eine Christuserscheinung zu Theil werden zu lassen. Aber wie die beiden Wanderer bei Lucas und Marcus, so erkennt auch sie Anfangs den Herrn nicht, sondern hält ihn, da das Grab im Garten liegt, für den Gärtner, obwohl sie dann, geistiger als diese Jünger, ihn nicht, wie sie, an der äußern Geberde des Brodbrechens, sondern an der Anrede: „Maria!" also an seinem Wort erkennt. Ganz ausdrücklich auf Matthäus weist hierauf die Abmahnung Jesu an Magdalena: „Rühre mich nicht an!" sofern diese nicht wohl zu verstehen ist, wenn man sich nicht vorher hinzudenkt, was Matthäus von den Frauen erzählt, daß, als ihnen auf dem Rückweg Jesus begegnete, sie vor ihm niedergefallen seien und seine Füße gefaßt haben. Hier bei Matthäus untersagte ihnen Jesus die Furcht und sandte sie zu seinen Brüdern mit der Weisung nach Galiläa, wo sie ihn sehen sollen: bei Johannes untersagt er der Magdalena für jetzt noch, gleich dem Engel in der Apokalypse (22, 8 fg.), die in dem Fußfalle sich aussprechende göttliche Verehrung, da er noch nicht zu seinem Vater aufgestiegen sei, zu dem er aber demnächst aufsteigen werde.[1])

Auf den Bericht der beiden Marien von der Engel- und Christuserscheinung treten bei Matthäus die Eilfe die Wanderung nach Galiläa an, und verfügen sich auf den Berg, wohin Jesus sie beschieden hat, und wo er ihnen sofort auch erscheint (28, 16—20). Dieß ist bei Matthäus, die vorläufige Begegnung mit den Frauen abgerechnet, die einzige Erscheinung des Auferstandenen. Daß nicht auch er von mehreren gehört und gelesen haben sollte, läßt sich nicht wohl annehmen; aber wie er in seinen Christusreden das bei verschiedenen Anlässen Gesprochene zu großen Ganzen zusammenstellte, so faßt er auch hier den wesentlichen Inhalt einzelner Visionen in Eine Haupterscheinung vor den versammelten Eilfen zusammen. Da es sich bei diesen Erscheinungen um die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Wiederbelebung Jesu handelt, so fangen sie in der Regel mit Zweifeln an;

1) Der Umstand, daß seine Erhöhung noch nicht vollendet ist, scheint mir als Grund, warum Jesus die göttliche Verehrung noch nicht annimmt, zu genügen; daß er blos als Mensch auferweckt worden, und der Logos sich erst nach seinem Aufsteigen zum Vater wieder mit ihm vereinigt habe, wie Hilgenfeld annimmt (Die Evangelien, S. 318), weiß ich mit der johanneischen Vorstellung von Christus so wenig in Einklang zu bringen, als oben (S. 474) Hilgenfeld's Erklärung des ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι.

so zweifeln auch hier einige, aber Jesus tritt ihnen näher, kündigt sich ihnen als denjenigen an, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden verliehen sei, und ertheilt ihnen seine letzten Aufträge und Verheißungen. Wie und wodurch er ihre Zweifel beschwichtigt habe, wird nicht gesagt.

Hier war für die Ergänzung späterer Bearbeiter der evangelischen Geschichte eine leere Stelle gelassen. Lucas hatte auf die Botschaft der Frauen den Petrus an das Grab gehen und verwundert heimkehren lassen, hierauf flicht er die Erzählung von den Emmauswanderern ein; als diese, nach Jerusalem zurückgekehrt, bei den Jüngern einkehren, wird ihnen die Nachricht von einer dem Simon zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen, von der übrigens nichts Näheres berichtet ist, die aus aber an die Notiz des Apostels Paulus, 1 Kor. 15 [1]), erinnert; und wie die Wanderer den Versammelten noch von ihrem Erlebniß erzählen, stand Jesus in ihrer Mitte und begrüßte sie. Der erste Eindruck war Schrecken, da sie einen Geist zu sehen meinten; worauf ihnen aber Jesus zum Beweise, daß er selbst, nicht blos sein fleisch- und knochenloses Gespenst es sei, seine Hände und Füße zum Anschauen und Betasten bot, und wie selbst jetzt noch ein Rest des Unglaubens, wenn auch nur als freudige Verwunderung, übrig war, etwas zu essen verlangte, und ein Stück Bratfisch und Honigwaben vor ihren Augen verzehrte (24, 33—43, nachdem er bei der Erscheinung zu Emmaus eben beim Austheilen des Brodes, wie es scheint, ehe er noch selbst etwas davon genossen hatte, verschwunden war (V. 30 fg.).

Während Marcus diese Erzählung mit der von der letzten Erscheinung Jesu zusammenzufassen scheint, sofern er ihn zum letztenmale sich zeigen läßt während die Jünger zu Tische liegen, ohne ihm übrigens selbst an dem Mahle theilnehmen zu lassen (16, 14), hat der vierte Evangelist die Darstellung des dritten auch hier in seiner Weise überarbeitet (20, 19—29). Wie bei dem Grabgang der Maria Magdalena sondert er vor Allem die Momente. Bei der Erscheinung, wie sie Lucas beschreibt, gehen Glaube und Unglaube, Schreck und Freude durcheinander. Johannes, wie er dort aus einem Gange zwei gemacht hat, deren erster nur ein negatives und erst der zweite ein positives Ergebniß lieferte, so macht er hier aus einer Erscheinung zwei, bei deren erster er nur Freude und Glauben schauen läßt, den Bodensatz des Zweifels behält er für eine besondere zweite Erscheinung auf, um denselben durch einen um so gründlicheren Proceß gleichfalls in Glauben umzuwandeln. Und wie er vorhin aus den mehreren Frauen die eine Maria Magdalena auswählte und gleichsam als eine andere bethanische Maria zur Trägerin des innigsten persönlichsten Glaubens- und Liebesdrer

1) Von der bei Paulus (V. 7) noch erwähnten Erscheinung vor Jakobus findet sich eine apokryphische Spur in einer Stelle des Hebräer-Evangeliums, s. oben, S. 282.

hältnisses zum Herrn machte, so ersteht er sich nun zum Gefäß des Zweifels, den Lucas den Jüngern ohne Unterschied zuschrieb, die Figur des von ihm auch früher schon in ähnlicher Art hervorgehobenen Thomas.

Doch nicht blos in diesen Hauptpunkten, sondern Zug für Zug erscheint die johanneische Erzählung aus der des Lucas herausgebildet. War schon in dieser durch den Ausdruck (B. 36): während sie so gesprochen, habe Jesus in ihrer Mitte gestanden, wie durch den Schrecken, den sein plötzlicher Anblick verursachte, ein übernatürliches Kommen angedeutet: so findet sich diese Andeutung bei Johannes durch den Zug, daß die Thüren verschlossen gewesen, noch verstärkt, und es gehört eine wahre Verstockung gegen das richtige Verständniß der Evangelien dazu, um hier mit Schleiermacher an ein natürliches Aufschließen der Thüren zu denken. Der Beisatz, die Furcht vor den Juden sei es gewesen, warum die Jünger die Thüren ihres Versammlungszimmers verschlossen hatten, soll zwar zunächst diese Maßregel motiviren, also die Angabe von den verschlossenen Thüren um so glaubhafter machen; zugleich aber ist es doch, als hätte auch hiemit der Evangelist die Sonderung zweier bei Lucas vermischten Momente beabsichtigt. Bei diesem ist es die Erscheinung Jesu, welche den Jüngern sowohl Furcht als Freude verursacht: Johannes bezieht die Furcht derselben auf die feindseligen Juden, um für die Erscheinung Jesu dießmal nur die Freude übrig zu behalten. Das: „Friede sei mit euch!“ das bei Lucas der eintretende Jesus spricht, ist bei ihm nichts als die bekannte hebräische Grußformel; aber so, wie bei Johannes Jesus die Worte wiederholt, nachdem er früher in den Abschiedsreden zu seinen Jüngern von dem Frieden gesprochen hatte, den er ihnen lasse, den sie in ihm haben sollen (14, 27. 16, 33), und wie er die Worte mit dem Anblasen und der Ertheilung des heiligen Geistes begleitet, sehen wir auch in diese Formel den tiefern inhaltsvollern Sinn des vierten Evangeliums gelegt.

Der auferstandene Jesus kommt wohl durch verschlossene Thüren, aber er ist kein Gespenst; er kann betastet werden, hat aber doch seinen materiellen Leib: das können zwar wir nicht zusammendenken, aber die Evangelisten konnten es, und darauf gerade hat hier Johannes wie Lucas seine Darstellung angelegt. Statt daß aber bei Lucas Jesus den Jüngern seine Hände und Füße darbot, sind es bei Johannes die Hände und die Seite, von welcher letztern bei Lucas hier schon deßwegen keine Rede sein konnte, weil er von einer Seitenwunde nichts weiß, und sie werden ihnen für dießmal nur gezeigt, nicht wie bei Lucas zugleich zum Betasten dargeboten, indem Johannes auch hier die bei Lucas verbundenen Momente sondert und die stärkere Probe für die spätere der Ueberwindung des Zweifels bestimmte Erscheinung vorbehält.

Um diese zweite Erscheinung zu motiviren, muß bei der ersten einer der Elfe, nämlich der schon bei früheren Anlässen (11, 16. 14, 5) als ein die Dinge schwer nehmender Charakter gezeichnete Thomas, abwesend gewesen sein, von dem Bericht seiner Mitapostel sich nicht befriedigt gefunden und

zur Bedingung seines Glaubens an die Auferstehung Jesu das eigene Anschauen und Befühlen seiner Wundenmale gemacht haben. Bei Lucas war nur unbestimmt von den Händen und Füßen die Rede, die Jesus den Jüngern, um sie von seiner Körperhaftigkeit zu überzeugen, vorgewiesen habe; daß dabei auch die Wundenmale in Betracht kommen sollten, läßt sich zwar denken, wird aber nicht gesagt: bei Johannes werden die Wundenmale hervorgehoben, während von Fleisch und Knochen keine Rede ist; vielleicht war dieß dem Evangelisten doch zu materiell, und er dachte sich einen Leib, der zwar die sichtbaren Spuren der empfangenen Wunden gleichsam als Ehrennarben noch bewahrte und sich auch betasten ließ, ohne doch eigentliches Fleisch und Knochen zu haben; eine Vorstellung, die wir nun vollends nicht mehr vollziehen, um so eher jedoch dem Verfasser des vierten Evangeliums zutrauen können. Thomas also sieht acht Tage nach der früheren Erscheinung seine Bedingung erfüllt: abermals sind die Jünger versammelt, und diesmal er bei ihnen; abermals sind die Thüren verschlossen, Jesus tritt unbehindert durch dieselben ein, steht mit dem Friedensgruße in ihrer Mitte und fordert nun den Thomas auf, die verlangte Probe vorzunehmen. Er thut's und huldigt sofort mit voller Ueberzeugung Jesu als seinem Herrn und Gott; muß aber von demselben, der ihn schon vorher aufgefordert hatte, nicht ungläubig, sondern gläubig zu sein, die tadelnde Frage hören: „Weil du mich gesehen hast, glaubst du? Selig sind, die nicht sehen, und doch glauben.“

In diesen Worten, welche die Geschichtserzählung des vierten Evangeliums abschließen, denn was noch folgt, ist nur eine Schlußformel, prägt sich noch einmal der ganze zweiseitige Charakter, die ganze sinnliche Uebersinnlichkeit desselben aus. Für den rechten Glauben wird derjenige erklärt, der keine sinnfälligen Beweise verlangt, wie früher keine Wunder und Zeichen, so hier kein Sehen und Betasten: aber warum wird denn auf solche sinnfällige Beweise gerade in diesem Evangelium weit mehr als in jedem andern Gewicht gelegt? warum hier die Auferstehungsproben, wie früher die Wundererzählungen, noch gesteigert? Wenn dergleichen keinen Werth hat, warum wird es denn erzählt? und wenn es nur für den Unglauben einen Werth hat, um ihn zum Glauben zu führen, warum wird es von dem tiefgläubigen Evangelisten mit einem Antheil erzählt, der beweist, daß es auch für ihn noch Werth hatte? Er freilich, der spätter Lebende, der so wenig wie Thomas dabei gewesen war, als am Abend des Auferstehungstages Jesus zu den versammelten Jüngern eintrat, er mochte auch einmal wie sein Thomas gezweifelt, und um glauben zu können wie dieser einen sinnfälligen Beweis gewünscht haben. Er hatte dann zwar auf das Unmögliche verzichtet, hatte Glauben gewonnen, ohne zu sehen; dafür mußte er nun aber voraussetzen, daß Andere statt seiner, daß die mit Jesu lebenden Jünger jene ausreichenden Beweise sich zu verschaffen gewußt, daß ein Johannes Blut und Wasser aus der Seite Jesu fließen gesehen, daß ein Thomas seine Finger in die Nägelmale

ſeine Hand in die Seitenwunde Jeſu gelegt habe. Wenn alſo Baur die Bedeutung dieſer Scene mit Thomas dahin beſtimmt, daß all dieſes Sehen und Betaſten, dieſe Materialität und greifbare Leiblichkeit, doch für den Glauben an die Auferſtehung Jeſu nichts beweiſe, wofern dieſe nicht an ſich als etwas Gewiſſes und Nothwendiges feſtſtehe, daß alſo der materielle empiriſche Glaube immer wieder den abſoluten zu ſeiner Vorausſetzung haben müſſe[1]): ſo iſt dieß, von der viel zu philoſophiſchen Formulirung abgeſehen, nur eben ſo wahr als das Entgegengeſetzte, daß im Sinne des vierten Evangeliſten der rein geiſtige Glaube den auf ſinnlichen Beweis geſtützten zu ſeiner Vorausſetzung hat, oder daß es in der Seele des Evangeliſten ein und derſelbe Act war, ohne ſelbſtgeſehene Zeichen zu glauben, und dieſe Zeichen als von Andern geſehene ſich vorzuſtellen.[2]) Wie nun von dieſem Geſichtspunkt aus die Entſtehung einer Schrift wie das vierte Evangelium begreiflich wird, bedarf kaum einer beſondern Erinnerung.

Indem er der Seh- und Betaſtungsprobe eine weitere Ausbildung gab, glaubte der vierte Evangeliſt ſich der Eßprobe für die Realität der Auferſtehung Jeſu überheben zu können, die ihm vielleicht auch als gar zu materiell, wie das Fleiſch und die Knochen, nicht nach dem Sinne war. Der Verfaſſer des Anhangs hat dieſe Probe nachgeholt, indem er ſie in jenen ſeltſamen Erzählungsknäuel verarbeitete, in welchem wir ſchon früher Anklänge an die Erzählungen von dem Fiſchzugs- und Speiſungswunder, der verſuchten Seewanderung und der dreimaligen Verläugnung des Petrus, an den Ritus des Abendmahls und das Brodbrechen zu Emmaus, wie an den Glaubenswettlauf der beiden Apoſtel Petrus und Johannes am Grabe Jeſu gefunden haben. Wenn Jeſus in der Morgenfrühe die auf dem galiläiſchen See mit Fiſchen beſchäftigten Jünger fragt, ob ſie nichts zur Zukoſt haben? und auf ihre verneinende Antwort ihnen den reichen Fiſchfang beſcheert, ſie aber hernach doch, wie es ſcheint, von dem vorher ſchon am Ufer bereit liegenden Bratfiſch und Brod frühſtücken heißt, und ihnen beides ſelber austheilt (21, 1—14): ſo iſt hier wie im ganzen Kapitel Alles zwar ſehr ſchwankend und nebelhaft gehalten, doch, da der Auferſtandene nicht wie in Emmaus nach dem Brodbrechen verſchwindet, ſondern das Frühſtück in ſeiner Gegenwart vor ſich geht, ſo iſt wohl anzunehmen, daß er auch ſelbſt daran Theil genommen habe.

War ſchon bis hieher neben der Nachholung und Umbildung einer oder zweier Wundergeſchichten und einer Auferſtehungsprobe zugleich die weitere Regulirung des Verhältniſſes der Apoſtel Petrus und Johannes der Zweck der Erzählung: ſo dient ſie von da an (V. 15—25) ausſchließlich dieſem Zwecke. Zuerſt wird durch die dreifache zweifelnde Frage Jeſu an Petrus,

1) Kritiſche Unterſuchungen, S. 229.
2) So urtheilt auch Hilgenfeld, Die Evangelien, S. 321 fg. Anm.

ob er ihn (mehr als die übrigen Jünger) liebe, und die auf seine dreimalige, zuletzt schmerzliche, Bejahung dreimal wiederholte Aufforderung Jesu, seine Schafe zu weiden, die dreimalige Verläugnung des Petrus theils gerügt, theils vergeben, und der Apostel in seinem Oberhirtenamte von Neuem bestätigt; dann wird ihm aus dem bekannten Erfolge heraus der schon im Evangelium (13, 36) angedeutete [1]) Kreuzestod vorhergesagt, und endlich der Umstand, der den Johannes unter ihn zu stellen schien, daß dem Lieblingsjünger nicht beschieden gewesen war, Gott durch einen Märtyrertod zu preisen, ihm vielmehr zum Vorzug vor Petrus gedeutet. Petrus sollte dem Herrn im Märtyrertode folgen, von Johannes aber hatte der Herr gesagt, wenn er wolle, daß er bis zu seiner Wiederkunft bleibe, was es den andern angehe? Möglich, daß sich diese Sage in Kleinasien aus Veranlassung des hohen Alters, das der Apostel Johannes erreichte, in dem Sinne, daß er die Wiederkunft Christi noch erleben werde, gebildet hatte: mit seinem Tode war die Weissagung in dieser Bedeutung zur Unwahrheit geworden, daher sucht unser Verfasser sie auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückzuführen, ungewiß in welchem Sinne, ob er auf das Wort „Wenn" (den blos gesetzten Fall) den Nachdruck legte, oder unter dem „Kommen" etwas Anderes als die sichtbare Wiederkunft in den Wolken, oder endlich unter dem „Bleiben" etwas Anderes als das leibliche Fortleben [2]) verstand: am Ende ist gerade das seine Absicht, die Sache in ein geheimnißvolles heiliges Dunkel zu stellen. Indem aber unmittelbar auf diese Auseinandersetzung die Erklärung folgt, das sei der Jünger, der von diesen Dingen zeuge und dieß geschrieben habe (V. 24), so könnte möglicherweise unter seinem Bleiben bis zum Kommen Christi auch die Fortdauer dieser seiner Schrift, die bleibende Geltung des in ihr niedergelegten Geistesevangeliums verstanden sein.

1) Ueberhaupt ist diese ganze Scene mit Petrus, 21, 15—19, nur die weitere Ausmalung der Wechselrede zwischen Jesus und Petrus 13, 36—38. Hier hatte Jesus von seinem Hingang, wohin die Jünger ihm nicht folgen können, gesprochen; da fragte Petrus, wohin er gehe? und Jesus antwortete: wohin er gehe, dahin könne ihm Petrus für jetzt nicht folgen, aber später werde er ihm folgen. Liegt hierin ohne Zweifel schon die Andeutung der gleichen Todesart des Apostels wie des Herrn, so folgt dann die Vorhersagung der Verleugnung, auf welche Kap. 21 vorher zurückgedeutet war.

2) Vielleicht eine Entrückung in's Paradies, um da bis zur Wiederkunft Christi aufgehoben zu werden? Vgl. Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 63 fg.

98.

Die Himmelfahrt.

Wenn wir die Viſionen, die verſchiedene Anhänger und Anhängerinnen von dem wiederbelebten Jeſus zu haben glaubten, und die Sagen, die ſich ſchnell daran knüpften, als das zunächſt Gegebene betrachten, ſo war, wie wir oben ſchon geſehen haben, unvermeidlich, daß man rückwärts blickend fragte, wann und wie denn nun dieſes neue höhere Leben des Gekreuzigten angefangen habe, d. h. daß die Vorſtellung der Auferſtehung Jeſu, ſeines Hervorgangs aus dem Grabe am dritten oder einem andern Tage, ſich ausbildete und mit dem hergebrachten Schmucke einer Engelerſcheinung umkleidete. Und nun könnte man ſagen, das ebenſo nothwendige Ergebniß des Ausblickens nach der entgegengeſetzten Seite, der Frage nach dem Schlußpunkte dieſes neuen Zuſtandes, ſei die Vorſtellung der Himmelfahrt des Auferſtandenen nach einem oder nach vierzig Tagen geweſen. Allein der Umſtand, daß wir die Erzählung von der Himmelfahrt nur bei zwei Evangeliſten finden, während die von der Auferſtehung allen gemein iſt, zeigt uns ſchon, daß auf beiden Seiten die Nothwendigkeit nicht die gleiche war. Denn einen Anfang mußte das neue Leben Jeſu freilich haben, da er ja todt geweſen war; aber ein Ende mußte, ja konnte es nicht nehmen, da es ein unſterbliches Leben war. Oder eines Schluſſes bedurfte man für das Leben, in das Jeſus durch die Auferſtehung eingetreten war, nur dann, wenn man es als einen bloßen Zwiſchenzuſtand betrachtete: ſo wurde es aber urſprünglich nicht betrachtet, oder doch in einer ganz andern Beziehung betrachtet, als in welcher man hernach die Himmelfahrt zu ſeinem Schlußpunkt machte.

Als die nächſte Epoche in dem Leben des auferſtandenen Meſſias betrachtete man nämlich ſeine Wiederkunft am Ende der gegenwärtigen Weltperiode. Wiederkommen wird er vom Himmel, aber in dieſen iſt er nach der älteſten chriſtlichen Vorſtellung nicht erſt vierzig Tage nach der Auferſtehung, ſondern ſchon mit derſelben eingegangen. Dem Apoſtel Paulus war er jedenfalls, auch wenn man die Geſchichte ſeiner Himmelfahrt erſt nach vierzig Tagen vorausſetzt, um vieles als ſpäter dieſe, mithin vom Himmel aus erſchienen, und doch ſtellt der Apoſtel dieſe Erſcheinung mit denen, die den älteren Jüngern vorausſetzlich während jener vierzig Tage zu Theil geworden waren, als gleichartig in Eine Reihe, er dachte ſich alſo auch die letzteren als Erſcheinungen vom Himmel aus. Auf dieſem Standpunkte ſteht auch noch Matthäus. Zwar die erſte Chriſtuserſcheinung, die er noch am Auferſtehungsmorgen den vom Grabe zurückkehrenden Frauen zu Theil werden läßt, iſt auch darin unklar, daß man nicht recht weiß, ſoll man hier auch ſchon Jeſum als vom Himmel niedergeſtiegen, oder ſo wie bei der erſten

johanneiſchen Erſcheinung erſt im Aufſteigen dahin begriffen denken. Wie er dann aber auf dem Berg in Galiläa ſich den Elfen mit den Worten vorſtellt (28, 18.): „Gegeben ward mir alle Gewalt im Himmel und auf Erden", ſo kommt er augenſcheinlich von ſeiner meſſianiſchen Belehnung her, und dieſe kann (vgl. Dan. 7, 14) nur im Himmel vor ſich gegangen ſein. Daß dieſe Erhöhung des Meſſias zum Himmel ſein beſtändiges Fortwirken auf Erden nicht ausſchloß, ſehen wir aus der Schlußerklärung Jeſu bei Matthäus (V. 20), daß er bei ſeinen Jüngern ſei alle Tage, bis zum Ende der gegenwärtigen Weltperiode; d. h. alſo gerade in der Zeit, während welcher er eigentlich im Himmel wohne und ehe er von da wieder auf die Erde zurückkehre, werde er doch mit ſeiner unſichtbaren Wirkſamkeit bei den Seinigen ſein; daß ihm aber dabei nicht verwehrt ſein konnte, ausnahmsweiſe bisweilen ſich ihnen auch ſichtbar kund zu thun, verſtand ſich von ſelbſt. Als derlei vorläufige Kundthuungen, nicht vor der Himmelfahrt, ſondern vor der Wiederkunft, faßte Paulus ſowohl die ihm als die den älteren Apoſteln zu Theil gewordenen Chriſtuserſcheinungen, für welche daher keinerlei Zeitgrenze feſtgeſetzt wurde, welche ebenſo gut Jahre wie Tage nach der Auferſtehung noch erfolgt ſein konnten.

Nun verzog ſich aber die Anfangs nahe erwartete Wiederkunft Chriſti immer länger, während auf der andern Seite die Anfangs ſo hoch gehenden Wogen des erregten Gemüthslebens ſich immer mehr beruhigten. Die dem Paulus zu Theil gewordene Erſcheinung blieb die letzte in ihrer Art, die Pforten des Himmels, der den erhöhten Chriſtus aufgenommen, hatten ſich geſchloſſen und ſollten ſich erſt am Ende der Welt zu ſeiner glorreichen Wiederkunft wieder öffnen. Blickte man aus dieſer jetzigen betrübten Zeit, wo man ſich vergeblich ſehnte, einen der Tage des Menſchenſohnes zu ſehen (Luc. 17, 22), auf jene glücklichen Tage zurück, wo auf offenem Wege wie im verſchloſſenen Zimmer, am See und auf dem Berge, der wiederbelebte Chriſtus ſich den Seinigen geoffenbart, mit ihnen gegeſſen und getrunken hatte (Apoſtelgeſch. 10, 41), ſo ſchien das eine ganz andere Zeit, zwiſchen ihr und der ſpäteren eine große Kluft befeſtigt zu ſein. Er konnte damals noch nicht wie jetzt ſich in den Himmel zurückgezogen, er mußte nach ſeinem Hervorgang aus dem Grabe noch eine Zeitlang auf Erden verweilt, den Seinigen ſeine Gegenwart noch eine Weile gegönnt haben, ehe er für die lange Wartezeit bis zu ſeiner einſtigen Wiederkunft ſich ihnen entzog. So bildete ſich von ſelbſt die Vorſtellung einer Zwiſchenperiode zwiſchen dem Hervorgang Jeſu aus ſeinem Grabe und ſeinem Aufſteigen zum Himmel, einer Periode, während deren der Auferſtandene noch, wenn auch der Menge verborgen, auf der Erde wandelte, um, ehe er ganz von derſelben ſchiede, ſich durch einzelne Erſcheinungen den Seinigen als den wiederbelebten Meſſias kund zu thun.

Dieſer Zwiſchenaufenthalt des Wiederbelebten auf der Erde konnte nur ſo lange gedauert haben, als der Zweck deſſelben es erforderte. Dieſer Zweck war, ſeine Wiederbelebung den Seinigen bekannt und gewiß zu machen, und ihnen noch die letzten Anweiſungen und Verheißungen zu geben: das ließ ſich in kurzer Friſt, ließ ſich möglicherweiſe an Einem Tage erreichen. Die ältere Vorſtellung hatte ſolche Eile nicht nöthig gehabt. Da ſie ſchon mit der Auferſtehung ſelbſt Jeſum an den Ort ſeiner meſſianiſchen Herrlichkeit brachte, konnte ſie ihn von da aus in beliebigen Friſten wieder auf Erden erſcheinen laſſen. So iſt bei Matthäus die Erſcheinung Jeſu auf dem Berg in Galiläa erſt ſo lange nach der Auferſtehung zu denken, als die Jünger zu ihrer Rückwanderung von Jeruſalem dahin nöthig hatten, was auf jeden Fall mehrere Tage betrug. Blieb aber dem Wiederbelebten, bis er die Geſchäfte mit ſeinen Hinterlaſſenen abgemacht hatte, die meſſianiſche Himmelsglorie vorenthalten, ſo war für jene Geſchäfte Eile geboten. Sie war inſofern auch gut möglich, als dem verklärten Leibe des Auferſtandenen der Raum keine Schranke mehr entgegenſetzte. So zeigt er ſich bei Lucas zuerſt den beiden Jüngern auf der Straße nach Emmaus und begleitet ſie bis in dieſes drei Stunden von Jeruſalem entfernte Dorf, und wie ſie in die Stadt zurückkommen, iſt er hier nicht nur bereits dem Simon erſchienen, ſondern ſtellt ſich unmittelbar darauf auch in der Verſammlung der Eilfe und der übrigen Jünger ein, die er ſofort gegen Bethanien hinaus führt, um ſie Zeugen ſeiner ſichtbaren Erhebung in den Himmel ſein zu laſſen (24, 50—53.) Dieß alles erfolgt offenbar noch am Tage der Auferſtehung, und ebenſo erſcheint die Sache in der verkürzten Darſtellung des Marcus (16, 14—20), deſſen ganzer Schlußabſchnitt freilich zu verworren iſt, als daß aus ihm für ſich allein eine beſtimmte Vorſtellung zu entnehmen wäre. Denn da er Jeſum den Jüngern, während ſie zu Tiſche ſaßen, erſcheinen, ſeine Aufträge und Verheißungen geben, und nach dieſen Reden in den Himmel erhoben werden läßt, ſo würde ſich, wenn man ihn ſtreng beim Worte nehmen wollte, gar die ſeltſame Vorſtellung einer Himmelfahrt vom Zimmer aus ergeben.

Drängte ſo das Intereſſe, den vom Tode zum Leben hindurchgedrungenen Meſſias nicht allzulange von dem Ziele ſeines Laufes zurückzuhalten, zu möglichſter Abkürzung des Zwiſchenzuſtandes zwiſchen ſeiner Auferſtehung und ſeiner Erhebung in den Himmel: ſo mußte doch eine andere Rückſicht mit immer wachſendem Gewichte in entgegengeſetzter Richtung wirken. Es hatten ſich allmählig Erzählungen von ſo vielerlei Erſcheinungen des auferſtandenen Jeſus verbreitet, daß es immer ſchwerer hielt, ſie alle an Einem Tage geſchehen ſich vorzuſtellen. Wenn man auch nur diejenigen nahm, deren der Apoſtel Paulus gedenkt: vor Petrus, dann vor den Zwölfen, dann vor fünfhundert Brüdern, dann vor Jakobus, dann vor ſämmtlichen Apoſteln, ſo wäre ſchon damit, die erforderlichen Veranlaſſungen und Situationen hin-

zugedacht, ein Tag überfüllt gewesen. Auch der Zweck dieser Erscheinungen, die Ueberzeugung und Belehrung der Jünger, konnte, näher erwogen, so schnell nicht erreichbar scheinen: weder der Unglaube noch der Unverstand werden mit Einem Schlage gewichen sein, und gerade die Einbildungskraft hatte das Bedürfniß, längere Zeitfristen einzuschieben. Wie nahe sich beide entgegengesetzten Rücksichten lagen, stellt sich uns in der merkwürdigen Thatsache dar, daß ein und derselbe Schriftsteller in der ersten früher geschriebenen Hälfte seiner Schrift der einen, in der zweiten späteren der andern dieser Rücksichten in seiner Darstellung gefolgt ist. Lucas, der im Schlußkapitel seines Evangeliums so erzählt, als wäre Jesus noch am Auferstehungstage selbst in den Himmel erhoben worden, spricht im Eingang seiner Apostelgeschichte von vierzig Tagen, während deren er nach seiner Auferstehung den Aposteln erschienen sei, sich ihnen durch vielerlei Erweise lebend dargestellt und mit ihnen von dem Reiche Gottes gesprochen habe, und läßt erst am Schlusse dieser vierzig Tage die Himmelfahrt vor sich gehen. Ob ihm diese Vorstellungsweise in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung seiner beiden Schriften schon fertig zukam, oder er selbst sich zur Ausbildung derselben veranlaßt fand: das Motiv kann nur in dem Bedürfniß gelegen haben, für die vielerlei Christuserscheinungen, von denen die Sage ging, und für den großen Umschwung in den Vorstellungen der Jünger, den man in diesen Zeitpunkt verlegte, die gehörige Frist zu gewinnen. Daß aber diese gerade auf vierzig Tage festgesetzt wurde, geschah im Geiste der jüdischen und bereits auch christlichen Zahlensymbolik. Vierzig Jahre war das Volk Israel in der Wüste, ebenso viele Tage Moses auf dem Sinai gewesen, vierzig Tage hatten er und Elias gefastet, ebenso lange Jesus vor der Versuchung in der Wüste ohne Speise und Trank sich aufgehalten; vierzig Tage lang sollte sich Esra mit seinen fünf Schreibern in die Einsamkeit zurückziehen, um sich der Herstellung der verbrannten Heiligen Schriften zu widmen, ehe er der Erde entrückt würde [1]): so bot sich auch für die Zeit, während deren der auferstandene Christus seine Jünger über das Reich Gottes belehrte (Apostelgesch. 1, 3), die für dergleichen Zwischenzustände herkömmliche Vierzigzahl (von Tagen natürlich, und nicht von Jahren) von selbst. Die dem Apostel Paulus zu Theil gewordene Christuserscheinung ließ sich freilich auch in diesem erweiterten Zeitraum nicht mehr befassen; allein sie war von ihm selbst deutlich als ein Nachtrag, als etwas Verspätetes bezeichnet (1 Kor. 15, 8 fg.), und es konnte ihm ja nur zur Auszeichnung gereichen, wenn sich, um ihn zu gewinnen, Christus noch einmal vom Himmel aus bemüht hatte.

In Einem Stück übrigens stimmen diese so verschiedenen Berichte über den Schluß des irdischen Wandels Jesu, selbst den des vierten Evangeliums

1) 4 Esr. 14, 23 fg. Vgl. Volkmar, Einleitung in die Apokryphen, II, 288; Hilgenfeld, Die Propheten Esra und Daniel, S. 71.

nicht ausgenommen, von dem indeß später besonders die Rede werden muß, zusammen, daß sie nämlich dem scheidenden Jesu gewisse Verordnungen und Verheißungen in den Mund legen, die, so verschieden sie auch in den verschiedenen Evangelien lauten, doch in gewissen Hauptpunkten zusammentreffen. Gemeinsam ist allen synoptischen Berichten (Matth. 28, 16—20. Marc. 16, 15—18. Luc. 24, 44—49. Apostelgesch. 1, 4—8) der Auftrag, die Lehre von Christus allen Völkern zu verkündigen. Daß dabei Lucas nicht gleich den beiden andern der Taufe gedenkt, ist zufällig; daß aber, was Marcus in späterer Ausdrucksweise als Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, Matthäus judenchristlich-gesetzlich so ausdrückt, sie sollen die Menschen Alles halten lehren, was Jesus ihnen geboten habe, Lucas mehr paulinisch so, sie sollen in seinem Namen Sinnesänderung und Sündenvergebung verkündigen, in diesen Abweichungen ist die auch sonst bemerkbare Eigenthümlichkeit der verschiedenen Schriftsteller nicht zu verkennen. Daß die Bestimmung des Evangeliums für alle Völker, d. h. die Zulassung auch von Heiden in das neue Messiasreich ohne weitere Bedingung als die Taufe, eine Einsicht war, die sich so früh nach Jesu Hingang seinen Jüngern noch keineswegs ergeben hatte, ist schon früher bemerkt worden, und daß die sonst im Neuen Testament ebenso unerhörte als in der späteren Kirchensprache gewöhnliche Taufformel: „auf den Namen des Vaters, des Sohnes, und des heiligen Geistes", der spätesten Ueberarbeitung unseres Evangeliums angehöre, darin ist die jetzige Evangelienkritik so ziemlich einverstanden. Dem Lucas ist, wie bei der Begegnung Jesu mit den beiden Emmauswanderern, so auch hier in der Schlußscene unmittelbar vor dem Hinausgang zur Himmelfahrt das besonders wichtig, daß Jesus den Jüngern das rechte Verständniß der Schrift eröffnet, die Lehre vom Leiden und Tode des Messias im Alten Testament nachgewiesen habe: die einzige Möglichkeit, ihren hingerichteten Meister doch noch als den Messias im Glauben festzuhalten, lag für seine Jünger in der Ueberzeugung, daß schon im Alten Testament ein solches Schicksal desselben geweissagt sei. Das Andere, was bei Lucas der scheidende Jesus seinen Jüngern noch ankündigt, ist die in der Hauptstadt von ihnen abzuwartende Ausgießung des heiligen Geistes, wie er sie im zweiten Theile seines Werkes zu erzählen, schon damals im Plane hatte. Nachtheilig sticht von diesen beiden Berichten über die letzten Worte Jesu zu seinen Jüngern der des Marcus ab, welcher nach dem durch Verheißung und Drohung verschärften Taufbefehl als Zeichen, die den Gläubigen folgen werden, die Fähigkeiten namhaft macht, Teufel auszutreiben, in neuen Zungen zu reden, Schlangen aufzuheben, tödtliches Gift ohne Schaden zu trinken, Kranke durch Handauflegung zu heilen; Züge, die, mit Ausnahme des vorletzten, aus den Evangelien und der Apostelgeschichte (2, 4 flg. 16, 16—18. 28, 2—10) genommen, hier aber in einer Weise theils verallgemeinert, theils mit dem abenteuerlichen Zuge vom Gifttrinken vermehrt sind, die uns zeigt, wie frühzeitig in der Kirche ein

abergläubischer, nur auf Wunden und Zeichen gerichteter Sinn den ächten Geist Jesu zu überwuchern anfing. Denkt man sich einen Christen mit der gleichen angeblichen Beglaubigungszeichen in der damaligen Heidenwelt umherreisend, so hat man ja ganz einen jener Gaukler, über welche Lucian nicht ohne Seitenblicke auf das Christenthum seine Satire ergießt.

Während nun Matthäus sein Evangelium mit der weiten geistigen Perspective schließt, welche die Verheißung Jesu, bei den Seinigen alle Tage bis zum Ende der Welt sein zu wollen, eröffnet, fügen hier die zwei mittleren Evangelisten den sichtbaren Schlußact der Himmelfahrt an. Marcus freilich, wie schon bemerkt, so unbestimmt in Ortsangabe und Beschreibung, daß man sogar zweifeln könnte, ob er wirklich eine sichtbare Himmelfahrt meine; um so bestimmter aber deutet er an, woher ihm die ganze Vorstellung kommt. Wenn er nämlich sagt (V. 19): „Der Herr nun, nachdem er mit ihnen geredet hatte, ward aufgenommen in den Himmel und setzte sich zur Rechten Gottes," so konnte er selbst nicht meinen, daß das Letztere Jemand gesehen habe, sondern er nahm es aus der Stelle des Psalms (110, 1): „Der Herr sprach zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße lege." Diese der messianischen Deutung sich von selbst darbietende Stelle, die auch Jesus auf sich angewandt haben sollte (Matth. 26, 64. Marc. 14, 62), verlangte zu ihrer wörtlichen Ausführung die Erhebung des Messias in den Himmel, und so mußte sich Jesus am Schlusse seines Erdenwallens in den Himmel erhoben haben.

Ausführlicher und anschaulicher ist die Erzählung des Lucas, besonders in der zweiten verbesserten und vermehrten Auflage seines Berichts von der Himmelfahrt, in der Apostelgeschichte. Am Schlusse des Evangeliums (24, 50—53) sagt er, Jesus habe seine Jünger bis Bethanien hinausgeführt, und während er ihnen ihre mit aufgehobenen Händen seinen Segen ertheilte, sei er von ihnen geschieden und in den Himmel erhoben worden; worauf die Jünger anbetend niedergefallen und voller Freude nach Jerusalem umgekehrt seien. Dem Eingang der Apostelgeschichte zufolge (1, 1—12) versammelte Jesus die Apostel noch einmal auf dem Oelberge (an dessen Fuße Bethanien lag), und während er ihnen noch die letzten Aufträge und Verheißungen gab, wurde er vor ihren Augen emporgehoben, und eine Wolke entnahm ihn ihren Blicken. Sie schauten ihm noch, wie er auf der Wolke in den Himmel hinein sich entfernte, da standen auf einmal zwei Männer in weißen Gewändern (d. h. Engel, wie die ebenso beschriebenen im Grabe) bei ihnen, die sie von ihrem Nachstehen durch die Versicherung abbrachten, der ihnen entnommene Jesus werde auf dieselbe Weise wiederkommen, wie sie ihn jetzt in den Himmel haben sich erheben sehen. Diese Letztere darf man nur umkehren, um, wie vorhin bei Marcus, zu entdecken, wie diese Vorstellung von der sichtbaren Himmelfahrt Jesu entstanden ist. Wie der Messias dereinst kommen sollte, so mußte er jetzt hingegangen

ſein; kommen ſollte er aber nach Daniel in den Wolken des Himmels, ſo mußte er jetzt auf einer Wolke ſich in den Himmel erhoben haben.

Schon im Alten Teſtament waren zwei beſonders fromme Männer, nämlich Henoch und Elia, wunderbar von der Erde weggenommen worden; aber während der Hingang des erſteren nicht als ein ſichtbarer beſchrieben wird (1 Moſ. 5, 24. Sir. 44, 16. 49, 16. Hebr. 11, 5), war die Himmelfahrt des letzteren mit ihrem Flammenwagen und ihren Feuerroſſen (2 Kön. 2, 11. Sir. 48, 9. 1 Marc. 2, 58) dem milderen Geiſte Jeſu nicht angemeſſen (vgl. Luc. 9, 55 fg.), überhaupt zu ſinnlich ausgeführt. Nur das Eine könnte man aus dieſem Vorbild ableiten, was Lucas (Apoſtelgeſch. 1, 9) hervorhebt, daß Jeſus vor den Augen der Jünger emporgehoben worden ſei; ſofern Elia an die Bedingung, daß Eliſa ihn auffahren ſehe, die Uebertragung ſeines Geiſtes auf den Schüler geknüpft hatte. Der ſonſt ſo oft für den letzten Retter vorbildliche erſte Retter, Moſes, war im Alten Teſtament eines natürlichen Todes geſtorben, und von Jehova nur an einem unauffindbaren Orte begraben worden (5 Moſ. 34, 5 fg.); dagegen finden wir bei Joſephus eine Erzählung über ſein Ende, die mit unſerer Himmelfahrtsgeſchichte eine auffallende Aehnlichkeit hat.[1]) Auf dem Berge, wohin ſchon das Deuteronomium ihn vor ſeinem Tode führte, läßt Moſes bei Joſephus erſt das Volk, dann auch die Aelteſten zurückbleiben, und während er ſich noch von Joſua und dem Hohenprieſter Eleazar verabſchiedet, ſteht auf einmal eine Wolke über ihm, und er verſchwindet in einer Schlucht. Dieſe Erzählung, die er ohne Zweifel aus der ſpäteren rabbiniſchen Ueberlieferung nahm, welche den Geſetzgeber durch ein ſolches Ende ohne Tod dem Henoch und Elia gleichſtellen wollte, ſucht Joſephus mit der einfachen Angabe im 5. Buch Moſis, daß er geſtorben ſei, durch die Bemerkung zu vereinigen, letzteres habe Moſes abſichtlich geſchrieben, damit man ſich nicht um ſeiner außerordentlichen Tugend willen erkühne, zu ſagen, er habe ſich zu der Gottheit begeben; eine Wendung, in welcher man einen Seitenblick des jüdiſchen Geſchichtſchreibers auf die ſchon zu ſeiner Zeit beginnende Vergötterung Chriſti finden könnte.

Sehen wir uns von hier aus endlich nach dem vierten Evangeliſten um, ſo ſcheinen wir ihn an dieſem Schluſſe der evangeliſchen Geſchichte nicht wie ſonſt auf dem Gipfel ihrer unhiſtoriſchen Umbildung, ſondern auf derſelben Stufe mit Matthäus am beſcheidenen Anfange derſelben zu finden, ſofern ihm wie dieſem die glänzende Schlußſcene der Himmelfahrt fehlt. Das kann an einem Evangelium Wunder nehmen, zu deſſen geſteigerter Vorſtellung von der Göttlichkeit Chriſti eine ſolche Scene ganz beſonders zu paſſen, ja in welchem ſie als wörtliche Erfüllung mancher Reden ſeines Chriſtus von ſeinem Aufſteigen in den Himmel, ſeiner Rückkehr in ſeine

1) Antiq. IV, 8, 48.

Herrlichkeit beim Vater (6, 62. vgl. 3, 13. 17, 5.), geradezu gefordert zu sein scheinen kann. Lag dem Verfasser dieses Evangeliums die Erzählung von der Himmelfahrt bei zweien seiner Vorgänger vor, so könnte man denken, er hätte nicht umhin gekonnt, sie, wenn auch in seiner Art umgebildet, aufzunehmen, und daß er es nicht gethan, daraus könnte man schließen wollen, daß er entweder früher als jene beiden geschrieben, oder daß er ihre Erzählung, wenn er sie kannte, aus rein geschichtlichem Interesse, weil er als Augenzeuge wußte, daß so etwas nicht vorgefallen war, von der Hand gewiesen habe. Allein in seiner Art umgebildet hat er sie wirklich aufgenommen, und daß er sie in der Gestalt, wie sie ihm bei Marcus und Lucas vorlag, nicht annahm, das erklärt sich so vollständig aus dem Geist und der Anlage seines Evangeliums, daß wir ihm dafür keine historischen Gründe, die ihm überall fremd sind, zu leihen brauchen.

Der vierte Evangelist, können wir sagen, geht mit dem Hingang Jesu in den Himmel zu Werke, wie er mit seiner Herkunft vom Himmel zu Werke gegangen ist. Die letztere hatten seine Vorgänger in die Form der Erzeugung Jesu durch den heiligen Geist gefaßt, und wenn hier gleich sein Logosbegriff eine andere Wendung verlangte, so hätte sich doch auch von dem Eingang des Logos in den Leib der Maria eine entsprechende Darstellung geben lassen. Aber der vierte Evangelist übergeht die Erzeugung und Geburt Jesu ganz und begnügt sich, theils in seinem Prolog, theils hin und wieder in den Reden Jesu auf dessen höheren Ursprung hinzuweisen. Ganz ebenso macht er es mit dem Aufsteigen Jesu in den Himmel, das er ihn wohl in Reden andeuten läßt, aber nicht selbst als sinnfälligen Vorgang beschreibt. Daß er es gleichwohl als wirklich geschehen voraussetzt, erhellt deutlich aus der oben besprochenen Scene mit Magdalena, wo Jesus von seinem noch nicht erfolgten, aber nächst bevorstehenden Aufsteigen zum Vater spricht. Wie sich Johannes hier an Matthäus anschließe, ist gleichfalls schon früher bemerklich gemacht worden, nur daß bei ihm bestimmter als bei Matthäus hervortritt, daß nicht schon vor, sondern erst nach dieser ersten Erscheinung der Auferstandene sich in den Himmel erhoben hat. Aber wie bei Matthäus die Erscheinung auf dem galiläischen Berge, so setzt nun bei Johannes die Erscheinung vor den Jüngern bei verschlossenen Thüren sein Aufsteigen in den Himmel als ein inzwischen geschehenes voraus. Denn die Geistesmittheilung durch das Anblasen, die er ihnen sofort gewährt, konnte nach der Ansicht des Evangelisten (7, 39) nicht stattfinden, ehe Jesus verherrlicht war; seine Verherrlichung aber war erst mit seinem Hingang zum Vater vollendet. Daß er diese Geistesmittheilung von Jesu noch persönlich am Tage seiner Auferstehung vorgenommen werden läßt, damit stellt sich der vierte Evangelist in Gegensatz gegen den dritten, der in seiner Apostelgeschichte (Kap. 2) die Mittheilung des heiligen Geistes erst fünfzig Tage später, nachdem Jesus bereits von der Erde Abschied genommen hatte, er-

folgen läßt. Auch hier wie bei der Himmelfahrt geht es dem äußern ſinnfälligen Vorgang, wozu Lucas die Ausgießung des heiligen Geiſtes macht, aus dem Wege; der ſanfte Anhauch ſchien ihm geiſtiger, und beſonders dem Geiſte Chriſti angemeſſener, als der Sturm und die Feuerzungen in der Erzählung der Apoſtelgeſchichte; wozu noch kommt, daß der Paraklet, wenn ihn Jeſus noch ſelbſt durch Anblaſen den Jüngern mitgetheilt hatte, beſtimmter als ſein fortſetzender Stellvertreter erſchien.

Doch auch außer der Weglaſſung der Himmelfahrt ſchließt ſich an dieſem Ende der vierte Evangeliſt an den erſten an. Der Ausſpruch Jeſu nach dem Anblaſen (V. 23): „Wem ihr die Sünden erlaſſet, dem ſind ſie erlaſſen, und wem ihr ſie behaltet, dem ſind ſie behalten", erinnert an ſeine, hier freilich bei einer früheren Gelegenheit geſprochenen Worte im erſten Evangelium (16, 19. 18, 18): „Was ihr auf Erden binden werdet, ſoll auch im Himmel gebunden ſein; und was ihr auf Erden löſen werdet, ſoll auch im Himmel gelöſt ſein"; wobei ſich die Umwandlung, die der vierte Evangeliſt mit dem Spruche vorgenommen, aus dem Streit über die Erläßlichkeit gewiſſer Sünden erklären ließe, der, wie wir aus dem Hirten des Hermas ſehen, ſchon frühzeitig im zweiten Jahrhundert die Kirche zu bewegen anfing.

In Folge der Ablehnung der ſichtbaren Himmelfahrt hat nun aber das vierte Evangelium mit dem erſten auch das gemein, daß es wie dieſes, ja noch mehr als dieſes, des eigentlichen Schluſſes entbehrt; weßwegen ihm auch (in Kap. 21) ein Anhang hat zugegeben werden können, und zwar nachdem es ſelbſt ſchon zu ſeiner eigentlichen Schlußſcene, der Erſcheinung Jeſu vor den bei verſchloſſenen Thüren verſammelten Jüngern, in der acht Tage ſpätern Erſcheinung zu Gunſten des Thomas einen Nachtrag gegeben hat. Aber eben dieſe nachträgliche Scene ſchließt mit einem Spruche, der eine ähnliche, für den Schluß des Evangeliums höchſt paſſende Perſpective eröffnet, wie das Schlußwort bei Matthäus. Das Wort: „Selig ſind, die nicht ſehen und doch glauben!" iſt ja nicht blos zu Thomas, ſondern in ſeiner Perſon zu allen geſprochen, die ſpäter ohne die Möglichkeit des Sehens zum Glauben an Chriſtum kommen ſollten; es iſt das Vermächtniß des johanneiſchen Chriſtus an ſeine Kirche, ein Vermächtniß, das auch für uns noch ſeine Bedeutung hat, freilich nur in dem für unſern Evangeliſten noch in dichten myſtiſchen Nebel gehüllten Sinne des Leſſing'ſchen Wortes, daß zufällige Geſchichtswahrheiten nie den Beweis für nothwendige Vernunftwahrheiten bilden können.

Schlußbetrachtung.

99.

Dieſe Einſicht kommt uns eben an dieſer Stelle um ſo gelegener, je gründlicher ſich uns am Schluſſe unſeres kritiſchen Geſchäfts die Ueberzeugung aufdringt, wie mangelhaft und unſicher unſere hiſtoriſche Kunde von Jeſus iſt. Nachdem wir die Maſſe von mythiſchen Schlinggewächſen verſchiedener Art, die ſich an dem Baume hinaufgerankt, entfernt haben, ſehen wir, daß, was wir bisher für Aeſte, Belaubung, Farbe und Geſtalt des Baumes ſelber hielten, großentheils vielmehr jenen Schlinggewächſen angehörte; und ſtatt daß uns nun nach Wegräumung derſelben der Baum in ſeinem wahren Beſtand und Ausſehen wiedergegeben wäre, finden wir vielmehr, wie die Schmarotzer ihm die eigenen Blätter abgetrieben, den Saft ausgeſogen, Zweige und Aeſte verkümmert haben, ſeine urſprüngliche Figur mithin gar nicht mehr vorhanden iſt. Jeder mythiſche Zug, der zu dem Bilde Jeſu hinzukam, hat nicht nur einen geſchichtlichen verdeckt, ſo daß mit der Wegräumung des erſteren der letztere wieder zum Vorſchein käme, ſondern gar viele ſind auch von den darüber gelagerten mythiſchen Gebilden gänzlich aufgezehrt worden und verloren gegangen.

Man hört es nicht gern, und glaubt es darum auch nicht, wer ſich aber einmal ernſtlich mit dem Gegenſtande beſchäftigt hat und aufrichtig ſein will, der weiß es ſo gut wie wir, daß wir über wenige große Männer der Geſchichte ſo ungenügend wie über Jeſus unterrichtet ſind. Wie ohne alle Vergleichung deutlicher iſt uns die um vierhundert Jahre ältere Geſtalt des Sokrates. Zwar von ſeiner Jugend- und Bildungsgeſchichte wiſſen wir gleichfalls wenig; was er aber in ſeinen reifen Jahren geweſen iſt, was er gewollt und gewirkt hat, wiſſen wir genau, die Geſtalten ſeiner Schüler und Freunde ſtehen mit geſchichtlicher Deutlichkeit vor uns, über die Urſachen und den Verlauf ſeiner Verurtheilung und ſeines Todes ſind wir vollſtändig unterrichtet. Hauptſächlich aber iſt ſein Leben, wenn auch einzelne anekdotenhafte Anſätze nicht fehlen, von dem mythiſchen Beiwerke verſchont geblieben,

in welchem die geſchichtlichen Figuren mancher älteren griechiſchen Philoſophen, z. B. des Pythagoras, in ähnlicher Art wie die Geſtalt Jeſu, nahezu untergegangen ſind. Dieſe Erhaltung ſeines Bildes verdankt Sokrates dem Umſtande, daß er in der gebildetſten Stadt Griechenlands in einer Zeit der hellſten Verſtandesaufklärung und der höchſten Blüthe der Schriftſtellerei lebte; wie denn mehrere ſeiner Schüler ausgezeichnete Schriftſteller waren und zum Theil gerade ihren Lehrer zum Gegenſtand ihrer Darſtellungen machten.

Xenophon und Plato — wem fällt dabei nicht Matthäus und Johannes ein, aber wie ungünſtig für die beiden letzteren fällt die Vergleichung aus. Für's Erſte waren die Verfaſſer der ſokratiſchen Denkwürdigkeiten, der beiden Gaſtmahle, des Phädon u. ſ. f. wirkliche Schüler des Sokrates; die Verfaſſer des erſten und des vierten Evangeliums hingegen keine unmittelbaren Schüler von Jeſus. Ueber die genannten Schriften der beiden Attiker dürften uns gar keine äußeren Zeugniſſe aufbehalten ſein, wir würden ſie doch an jedem Zug als Werke von Zeitgenoſſen und perſönlichen Bekannten des Sokrates erkennen; bei den beiden Evangelien möchten die Zeugniſſe für ihre apoſtoliſche Abfaſſung noch ſo alt und einſtimmig ſein, wir würden ihnen doch keinen Glauben ſchenken, weil der Augenſchein widerſpricht. Für's Andere geht das Beſtreben der beiden Schriftſteller über Sokrates durchaus dahin, uns ſeine Eigenthümlichkeit und ſeinen Werth als Menſch, als Staatsbürger, als Denker und Jugendbildner, anſchaulich zu machen. Das thun nun zwar unſere beiden Evangeliſten in ihrer Art auch. Aber es iſt ihnen nicht genug. Ihr Jeſus ſoll ja mehr als Menſch, er ſoll ein gottgezeugter Wundermann, ja nach dem einen von ihnen gar das eingefleiſchte göttliche Schöpferwort geweſen ſein. Daher geht in ihrer Darſtellung nicht blos neben der Lehrthätigkeit Jeſu eine Reihe von Wunderthaten und Wunderſchickſalen her, ſondern in die Lehre ſelbſt, die ſie ihm in den Mund legen, miſcht ſich dieſes Wunderelement ein, ſo daß ſie Jeſum Dinge von ſich ausſagen laſſen, die ein Menſch von geſunden Sinnen unmöglich von ſich ausgeſagt haben kann. Für's Dritte ſtimmen Plato und Xenophon in allem Weſentlichen, was ſie von Sokrates erzählen, überein. Manches berichten ſie gleichlautend; einzelne Züge, die dem einen eigenthümlich ſind, gehen doch mit denen, die der andere an die Hand gibt, auf's Beſte in ein Bild zuſammen; und wenn Xenophon, was die philoſophiſche Bedeutung des Sokrates betrifft, ebenſo oft unter ſeinem Gegenſtande bleibt, als Plato ſich freiſchöpferiſch über denſelben hinausſchwingt und ſeinem Sokrates platoniſche Speculationen in den Mund legt, ſo berichtigt ſich beides durch die Vergleichung beider Schriftſteller leicht, und iſt nicht blos auf Seiten Xenophon's als unwillkürliche Unzulänglichkeit, ſondern auch auf Seiten Plato's deßwegen unverfänglich, weil er mit ſeinen ſokratiſchen Dialogen den Anſpruch eines hiſtoriſchen Schriftſtellers gar nicht macht. Wie unvereinbar dagegen der matthäiſche und der johanneiſche Chriſtus ſind, und wie angelegentlich

gleichwohl namentlich der Verfaſſer des vierten Evangeliums die Wahrheit ſeiner Berichte betheuert, haben wir geſehen. Seine Wurzel aber hat Alles, wodurch ſich die auf uns gekommenen Nachrichten über Jeſus von denen über Sokrates in Abſicht auf hiſtoriſche Zuverläſſigkeit zu ihrem Nachtheil unterſcheiden, in dem Unterſchiede der Zeitalter und der Volksthümlichkeiten. Der reinen Luft und dem hellen Licht attiſcher Bildung und Aufklärung, worin uns das Bild des Sokrates ſo deutlich erſcheint, ſteht der dicke trübe Nebel jüdiſchen Wahns und Aberglaubens und alexandriniſcher Schwärmerei gegenüber, woraus uns die Geſtalt Jeſu kaum noch als menſchliche erkennbar entgegenblickt.

Man könnte ſagen und hat oft geſagt, das Ungenügende der evangeliſchen Lebensnachrichten über Jeſum ergänze ſich reichlich dadurch, daß wir ſein Werk, die chriſtliche Kirche, noch vor uns haben, und nun von dieſem auf ſeinen Urheber zurückſchließen können. So wiſſen wir ja z. B. auch von Shakeſpeare wenig Geſchichtliches, und manches Fabelhafte werde ihm nachgeſagt; wir laſſen uns das aber wenig anfechten, da ſeine Dichtungen uns in den Stand ſetzen, uns das Bild ſeiner Perſönlichkeit in voller Deutlichkeit herzuſtellen. Die Vergleichung wäre treffend, wenn wir das Werk des galiläiſchen Propheten ebenſo aus der erſten Hand hätten, wie die Werke des britiſchen Dichters. Aber jenes Werk iſt durch gar viele Hände hindurchgegangen, die ſich aus Einſchiebungen, Auslaſſungen und Umänderungen aller Art kein Gewiſſen gemacht haben; die chriſtliche Kirche iſt ſchon in ihrer früheſten Geſtalt, wie ſie im Neuen Teſtament erſcheint, bereits durch ſo viele andere Factoren, als die Perſönlichkeit Jeſu mitbeſtimmt, daß der Rückſchluß von ihr auf ihn ein höchſt unſicherer iſt. Schon der auferſtandene Chriſtus, auf welchen die Kirche gegründet wurde, iſt ja ein anderer, als der Menſch Jeſus geweſen war, und von hier aus bildete ſich dann die Vorſtellung von ihm und ſeinem Erdenleben, wie die Gemeinde ſelbſt, in einer Weiſe um, daß ſehr die Frage iſt, wenn Jeſus etwa um die Zeit der Zerſtörung Jeruſalems wiedergekommen wäre, ob er in dem Chriſtus, den man damals in der Gemeinde predigte, ſich wieder erkannt haben würde.

Ich glaube nicht, daß es ſo ſchlimm ſteht, wie ſchon behauptet worden iſt, daß wir von keinem einzigen der Ausſprüche, die in den Evangelien Jeſu in den Mund gelegt werden, gewiß wiſſen können, ob er denſelben wirklich gethan hat. Ich glaube, daß es deren gibt, die wir mit aller der Wahrſcheinlichkeit, über welche ja in geſchichtlichen Dingen ohnehin nicht hinauszukommen iſt, Jeſu zuſchreiben dürfen, und habe oben die Zeichen bemerklich zu machen geſucht, woran wir ſolche erkennen können. Aber ſehr weit erſtreckt ſich dieſe der Gewißheit nahekommende Wahrſcheinlichkeit nicht, und mit den Thaten und Begebenheiten des Lebens Jeſu ſieht es, ſeine Reiſe nach Jeruſalem und ſeinen Tod ausgenommen, noch übler aus. Weniges

steht fest, und gerade von demjenigen, worauf der Kirchenglaube sich vorzugsweise knüpft, dem Wunderbaren und Uebermenschlichen in den Thaten und Schicksalen Jesu, steht vielmehr fest, daß es nicht geschehen ist. Daß nun aber von dem Glauben an Dinge, von denen zum Theil gewiß ist, daß sie nicht geschehen sind, zum Theil ungewiß, ob sie geschehen sind, und nur zum geringsten Theil außer Zweifel, daß sie geschehen sind, daß von dem Glauben an dergleichen Dinge des Menschen Seligkeit abhängen sollte, ist so ungereimt, daß es heutzutage keiner Widerlegung mehr bedarf.

100.

Nein, die Seligkeit des Menschen, oder verständiger gesprochen, die Möglichkeit, daß er seine Bestimmung erfülle, die ihm eingepflanzten Kräfte entwickle, und damit auch des entsprechenden Maßes von Wohlsein theilhaftig werde, sie kann — darin behält der alte Reimarus ewig Recht — unmöglich an der Anerkenntniß von Thatsachen hängen, über welche unter Tausenden kaum Einer eine gründliche Untersuchung anzustellen, und schließlich auch dieser zu keinem sichern Ergebniß zu kommen im Stande ist. Sondern, so gewiß die menschliche Bestimmung eine allgemeine und jedem erreichbare ist, müssen auch die Bedingungen, sie zu erreichen, d. h. außer und vor dem Willen, der sich nach dem Ziel in Bewegung setzt, die Erkenntniß dieses Zieles selbst, jedem Menschen gegeben, sie darf nicht eine zufällige, von außen kommende Geschichtskenntniß, sondern muß eine nothwendige Vernunfterkenntniß sein, die jeder in sich selber finden kann. Das will jener tiefsinnige Ausspruch von Spinoza sagen, zur Seligkeit sei es nicht in allerwege nöthig, Christum nach dem Fleisch zu kennen; aber mit jenem ewigen Sohn Gottes, nämlich der göttlichen Weisheit, die in allen Dingen, besonders im menschlichen Gemüthe zur Erscheinung komme, und in ausgezeichneter Weise in Jesu Christus zur Erscheinung gekommen sei, verhalte es sich anders: ohne diese könne allerdings Niemand zur Seligkeit gelangen, weil sie allein lehre, was wahr und falsch, gut und böse sei.[1]) Wie Spinoza, so unterschied auch Kant von der geschichtlichen Person Jesu das in der menschlichen Vernunft liegende Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit, oder der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, wie sie in einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist. Zu diesem Ideale sich zu erheben, sei allgemeine Menschenpflicht; allein, obwohl wir uns dasselbe nicht anders vorstellen können, als unter dem Bilde eines vollkommenen Menschen, und obwohl, daß ein solcher Mensch einmal gelebt habe, nicht unmöglich sei, da wir ja alle jenem Ideale gleichen sollten, so komme es

1) Im 21. seiner Briefe.

doch nicht darauf an, daß wir von der Existenz eines solchen Menschen wissen oder daran glauben, sondern lediglich darauf, daß wir jenes Ideal uns vorhalten, es als für uns verpflichtend anerkennen, und uns ihm ähnlich zu machen streben.[1])

Diese Unterscheidung des historischen Christus von dem Ideen, d. h. dem in der menschlichen Vernunft liegenden Urbilde des Menschen wie er sein soll, und die Uebertragung des seligmachenden Glaubens von dem ersteren auf das letztere, ist das unabweisliche Erzeugniß der neueren Geistesentwicklung; es ist die Fortbildung der Christusreligion zur Humanitätsreligion, worauf alle edleren Bestrebungen dieser Zeit gerichtet sind. Daß man darin so vielfach einen Abfall vom Christenthum, eine Verleugnung Christi sieht, beruht auf einem Mißverstand, an welchem die Ausdrucksweise, vielleicht auch die Denkart der Philosophen, die jene Unterscheidung gemacht haben, nicht ohne Schuld ist. Sie sprechen nämlich so, als wäre das Urbild menschlicher Vollkommenheit, nach dem sich der Einzelne zu richten hat, in der Vernunft ein für allemal gegeben; wodurch es den Schein gewinnt, als könnte dieses Urbild, d. h. der ideale Christus, in uns ganz ebenso wie jetzt vorhanden sein, wenn auch niemals ein historischer Christus gelebt und gewirkt hätte. So steht es aber in der Wirklichkeit keineswegs. Die Idee menschlicher Vollkommenheit ist, wie andere Ideen, dem menschlichen Geiste zunächst nur als Anlage mitgegeben, die durch Erfahrung allmählig ihre Ausbildung erhält. Sie zeigt bei verschiedenen Völkern, nach Maßgabe ihrer Naturbeschaffenheit, ihrer klimatischen und geschichtlichen Verhältnisse, eine verschiedene Gestaltung, und läßt uns im Verlauf der Geschichte einen Fortschritt bemerken. Der Römer dachte sich den Menschen wie er sein soll anders als der Grieche, der Inde anders als beide, der Grieche nach Sokrates anders und unstreitig vollkommener als vorher. Jeder sittlich hervorragende Mensch, jeder große Denker, der das handelnde Wesen des Menschen zum Gegenstande seines Forschens machte, hat in engeren oder weiteren Kreisen geholfen, jene Idee zu berichtigen, zu ergänzen, weiter zu bilden. Und unter diesen Fortbildnern des Menschheitsideals steht in jedem Falle Jesus in erster Linie. Er hat Züge in dasselbe eingeführt, die ihm vorher fehlten, oder doch unentwickelt geblieben waren; andere beschränkt, die seiner allgemeinen Gültigkeit im Wege standen; hat demselben durch die religiöse Fassung, die er ihm gab, eine höhere Weihe, durch die Verkörperung in seiner eigenen Person die lebendigste Wärme gegeben; während die Religionsgesellschaft, die von ihm ausging, diesem Ideale die weiteste Verbreitung unter der Menschheit verschaffte. Freilich ging die Religionsgesellschaft von ganz andern Dingen als von der sittlichen Bedeutung ihres Stifters aus, und brachte

1) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, zweites Stück, erster Abschnitt, S. 73 fg. der zweiten Auflage.

diese daher zunächst nichts weniger als rein zur Darstellung — in der einzigen Schrift unseres Neuen Testaments, die vielleicht von einem unmittelbaren Schüler Jesu herrührt, der Offenbarung Johannis, lebt ein Christus, von dem für das Ideal der Menschheit wenig zu gewinnen ist; aber die Züge der Duldung, der Milde und Menschenliebe, die Jesus zu den herrschenden in jenem Bilde gemacht hat, blieben der Menschheit doch unverloren, und sind es eben gewesen, aus denen alles das, was wir jetzt Humanität nennen, hervorkeimen konnte.

Indeß, so hoch immer Jesus unter denjenigen steht, welche der Menschheit das, was sie sein soll, reiner und deutlicher vorgebildet haben, so war er doch hierin weder der erste noch der letzte, sondern, wie er in Israel und Hellas, am Ganges und Oxus, Vorgänger gehabt hat, so ist er auch nicht ohne Nachfolger geblieben, vielmehr ist auch nach ihm jenes Vorbild noch weiter entwickelt, allseitiger ausgebildet, seine verschiedenen Züge mehr in's Gleichgewicht gegen einander gebracht worden. Es ist nicht zu verkennen, daß in dem Muster, wie es Jesus in Lehre und Leben darstellte, neben der vollen Ausgestaltung einiger Seiten, andere nur schwach umrissen, oder auch gar nicht angedeutet sind. Voll entwickelt findet sich Alles, was sich auf Gottes- und Nächstenliebe, auf Reinheit des Herzens und Lebens der Einzelnen bezieht: aber schon das Leben des Menschen in der Familie tritt bei dem selbst familienlosen Lehrer in den Hintergrund; dem Staate gegenüber erscheint sein Verhältniß als ein lediglich passives; dem Erwerb ist er nicht blos für sich, seines Berufs wegen, abgewendet, sondern auch sichtbar abgeneigt. Und Alles vollends, was Kunst und schönen Lebensgenuß betrifft, bleibt völlig außerhalb seines Gesichtskreises. Daß dieß wesentliche Lücken sind, daß hier eine Einseitigkeit vorliegt, die theils in der jüdischen Volksthümlichkeit, theils in den Zeitverhältnissen, theils in den besonderen Lebensverhältnissen Jesu ihren Grund hat, sollte man nicht läugnen wollen, da man es nicht läugnen kann. Und die Lücken sind nicht etwa der Art, daß nur die vollständige Durchführung fehlte, während der regelnde Grundsatz gegeben wäre; sondern für den Staat insbesondere, den Erwerb und die Kunst fehlt von vorneherein der rechte Begriff, und es ist ein vergebliches Unternehmen, die Thätigkeit des Menschen als Staatsbürger, das Bemühen um Bereicherung und Verschönerung des Lebens durch Gewerbe und Kunst, nach den Vorschriften oder dem Vorbilde Jesu bestimmen zu wollen. Sondern hier war eine Ergänzung, sowohl aus andern Volksthümlichkeiten, als aus andern Zeit-, Staats- und Bildungsverhältnissen heraus erforderlich, wie sie zum Theil schon rückwärts in denjenigen lag, was Griechen und Römer in dieser Hinsicht vor sich gebracht hatten, zum Theil aber der weiteren Entwicklung der Menschheit und ihrer Geschichte vorbehalten blieb.

Doch schließen sich alle diese Ergänzungen an das von Jesu Gegebene auf's beste an, wenn man nur erst dieses selbst als eine menschliche, mühen

der Fortbildung so fähige als bedürftige Errungenschaft begriffen hat. Faßt man hingegen Jesum als den Gottmenschen, als das von Gott in die Menschheit hereingestellte, allgemein und ausschließlich gültige Musterbild auf, so muß man natürlich jede Ergänzung dieses Musters von sich weisen, seine Einseitigkeit und Unvollständigkeit zur Regel machen, und gegen alle diejenigen Seiten menschlicher Thätigkeit, die in demselben nicht vertreten sind, ablehnend oder doch nur äußerlich regulirend sich verhalten. Ja, indem neben und über dem von Jesu dargestellten sittlichen Musterbilde er selbst als der Gottmensch stehen bleibt, an welchen zu glauben noch außer und vor der Anerkennung jenes Musterbildes Pflicht des Menschen und Bedingung seiner Seligkeit sei, so wird dadurch das, worauf eben Alles ankommt, in zweite Linie zurückgedrängt, die sittliche Größe Jesu in ihrer vollen Wirksamkeit verkümmert, auch die sittlichen Pflichten, die ihre Geltung nur daher haben können, daß sie in der Natur des menschlichen Wesens liegen, in das falsche Licht positiver göttlicher Gebote gestellt. Darum lebt der Kritiker der Ueberzeugung, keinen Frevel an dem Heiligen zu begehen, vielmehr ein gutes und nothwendiges Werk zu thun, wenn er alles dasjenige, was Jesum zu einem übermenschlichen Wesen macht, als wohlgemeinten und zunächst vielleicht auch wohlthätigen, in die Länge aber schädlichen und jetzt geradezu verderblichen Wahn hinwegräumt, das Bild des geschichtlichen Jesus in seinen schlicht menschlichen Zügen, so gut es sich noch thun läßt, wiederherstellt, für ihr Seelenheil aber die Menschheit an den idealen Christus, auf jenes sittliche Musterbild verweist, an welchem der geschichtliche Jesus zwar mehrere Hauptzüge zuerst in's Licht gesetzt hat, das aber als Anlage ebenso zur allgemeinen Mitgift unserer Gattung gehört, wie seine Weiterbildung und Vollendung nur die Aufgabe und das Werk der gesammten Menschheit sein kann.

Namenregister.

A.

Aaron S. 353. 394. 441.
Abaris 492.
Abgarus 46. 47.
Abraham 259. 326. 348. 354. 356. 369. 377. 391. 393. 397. 416.
Absalom 564.
Adam 123. 325. 327.
——, himmlischer, 360.
Aegypten 59. 133. 378—381. 383—385. 391.
Africanus, Julius, 325. 331.
Agrippa 301.
Ahab 330. 497.
Ahas 349. 358.
Ahitophel 564.
Ahriman 392.
Alexander 167. 185. 350.
Alexandria 91. 167. 177. 361.
Aloger 72.
Amulius 376.
Ancyranisches Monument 337.
Andreas 272. 411. 418. 419. 424. 501. 510.
Antonius 557.
Apollinaris 69. 77. 537. 538. 595.
Apollonius von Tyana 450. 469.
Archelaus 334. 336. 338.
Aristobul 45.
Aristoteles 182.
Astyages 376.
Athenagoras 69.
Augustus 72. 123. 336. 337. 350. 370. 376—378. 387. 587.

B.

Banus 187.
Bar Cochba 373.
Barabbas 571—574.
Barnabas 55. 57. 302.
Basilides 67.
Baur 62. 75—77. 80. 97. 98. 107—112. 114. 115. 127. 140. 157—159. 225. 228. 251. 264. 275. 288. 289. 299. 350. 454. 454. 512. 520. 537. 583. 586. 594. 610.
Bethanien 471. 477—481. 514. 527—532. 614.
Bethesda 437. 438.
Bethlehem 33. 59. 191. 333—340. 357. 371.
Bethsaida 445.
Bileam 149. 372—375.
Bleek 35. 65. 248. 495. 539.
Bretschneider 62. 90—93. 108. 365. 454. 546.

C.

Cäsar 64. 370. 572. 587. 588.
Calpurnia 572. 588.
Celsus 45. 60. 383. 551.
Cicero 41. 45. 186.
Cincinnatus 409. 410.
Claudia Procula 572.
Claudius 238. 239. 336. 588.
Clemens von Alexandrien 47. 51. 61. 420.
—— von Rom 56.
Cyrus 357. 369. 376. 379. 387.

D.

Daniel 113. 155. 354. 388. 600.
David 133. 170. 222—224. 324—347. 357. 391—393. 541. 564.
De Wette, 72. 93. 94. 500.

E.

Ebioniten 58. 59. 125. 175. 205. 215.
Ebrard 34. 35. 330. 332. 333. 346. 399. 484.
Eichhorn 83. 84.
Eichthal, v. 107. 124. 135.
Elia 171. 195. 306. 307. 340. 341. 409. 410. 497. 519—522. 615. 618.
Eliſa 400. 410. 441. 451. 492. 497. 501. 618.
Eliſabet 17. 326.
Emmaus 296. 298. 311. 607. 614.
Epikur, Epikureer 184.
Esra 615. 4tes Buch 166. 171. 172.
Eſſener, 174—176. 178. 179. 187. 188. 213. 215. 268. 283.
Euſebius 47. 48. 51. 63. 71. 75. 175.
Eva 391. 392.
Ewald 36. 158. 298. 453. 454. 463. 484—486. 493. 505. 511. 522. 531.

F.

Feſtus 301.
Fiſcher 73.
Friſchlin 42. 43.

G.

Gabriel 16. 59. 351. 353.
Gadarener 448.
Galba 75. 240.
Galiläa 194. 195. 243—246. 248—252. 292. 293. 313—316. 602. 603. 606. 614.
Gamaliel 336.
Gehaſi 442. 451.
Gethſemane 34. 54. 59. 283. 547—555.
Gfrörer 34. 132. 152. 174. 275. 305. 313. 472. 495. 539. 590.
Gieſeler 86. 87.
Gnoſtiker 67. 69. 109. 133.
Goethe 144. 494.
Goliath 391.
Griesbach 86.

H.

Hanna 382. 383. 385.
Hannas 78. 562. 563.
Hale 23—26. 74. 93. 100. 288. 330. 400. 458. 483. 496. 505. 511. 521.
Hebräer-Evangelium 49. 50. 58. 87. 82. 292. 403. 588.
Hegeſippus 306.
Heiden 117. 121. 124. 134. 140. 217—222. 412. 451. 550.
Heidenchriſten 135. 415.
Hellenen 550.
Hellweg 359.
Hengſtenberg 408. 437. 438. 490.
Henoch 306. 307. 618.
—— Buch 44. 166. 171. 172.
Heraklcon 67. 68.
Herculcs 369. 391.
Herder 10—13. 84 512.
Herodes, der Große, 123. 325. 338. 369. 371. 376—380. 385.
—— Antipas 89. 180. 578.
Heß 7—10. 535.
Heyd 306.
Heyne 150.
Hieronymus 48—50.
Hilgenfeld 46. 47. 54. 55. 62. 80. 111. 113. 114. 116. 125. 127. 139. 172. 175. 201. 254. 275. 327. 344. 365. 474. 489. 531. 537. 598. 610. 611. 615.
Hirtius 61.
Holſten 299. 359.
Homer 180.
Hug 84. 85.
Hume 148.
Huſchke 337. 339.

J.

Jairus 465—468.
Jakob 358. 525.
Jakobus, Sohn des Zebedäus, 270—272. 419—423.
—, der Bruder des Herrn, 76. 175. 290—292. 301. 420—423. 586.

Jechonja oder Jojachin 326.
Jerobeam 436.
Jerusalem 126. 237. 239. 240. 277—280. 437. 480. 514. 522—526. 564. 568. 577. 602.
Jesabel 330.
Ignatius 55. 56. 65.
Johannes der Apostel 75. 77. 272. 410. 418—425. 545. 561. 562. 586. 594. 604. 605. 610. 611.
—— der Presbyter 50. 63.
—— der Täufer 175. 187—191. 195—197. 341. 403—409. 418. 506. 507.
Jona 317.
Jordan 195. 341. 342. 442.
Joseph der Erzvater, 348. 358. 390.
—— der Vater Jesu 17. 191. 192. 325. 329. 330—333. 338. 339. 351.
—— von Arimathäa, 287. 591. 595—599.
Josephus 165. 166. 187—189. 286. 297. 390. 450.
—— seine Nachricht über Jesus 166.
—— über den Täufer 188. 189.
Josua 492. 618.
Irenäus 47, 51. 52. 68—70.
Isaak 348. 352. 355.
Ismael 348.
Judas der Gaulonit 229. 336.
—— der Verräther 272—274. 280. 543—546. 555. 556. 563—568.
Juden, Judenthum, 73. 134. 168—179. 412.
Judenchristen 82. 122. 133. 140. 415.
Julian 551.

K.

Kaiphas 78. 562. 563.
Kana 12. 13. 25. 32. 33. 462. 506—513.
Kananäisches Weib 117. 122. 133. 458.
Kant 624.
Kapernaum 121. 243. 447.
——, der Hauptmann von, 8. 16. 117. 433. 459—462.
Keim 36—39. 117. 204. 221.
Kepler 371.
Köstlin 47. 52. 110. 111. 113. 114. 128. 204. 239. 257. 275. 316. 416. 454. 489. 520.
Krafft 330—332. 437. 538.

L.

Lang 299.
Lazarus, bei Lucas 155. 479—481.
—— bei Johannes 12. 21. 98. 155. 156. 470—486. 526. 529.
Lea 353.
Leibnitz 148.
Lessing 10. 11. 81—83. 620.
Logos, Logosidee 65. 66. 101. 109—111. 177. 183. 361—365.
Lucas 14. 52. 58. 126. 127.
Lucian, 455. 617.
Lücke 93. 99. 200. 359. 477.
Luthardt 200. 346. 475. 506. 507.
Lysanias 336.

M.

Maccabäer 170.
Mackay 158.
Magier 58. 369. 371. 374—379. 381. 383—386.
Malchus 558.
Manna 497.
Marcion 68. 133.
Marcus 50—52. 136.
Maria, Mutter Jesu, 16. 329. 332. 333. 348. 351. 509. 510. 586.
——, Schwester des Lazarus, 471—474. 478—481. 529. 530. 532. 533.
—— Magdalena 22. 293. 294. 309. 585. 602—607.
Marius 557.
Martha 471—475. 478—482. 529. 530. 532.
Matthäus 48. 94. 95. 118. 416.
Meyer 34. 495. 510.
Milton 43.
Mirjam 441.
Mithridates 370.
Montanisten 68. 109.
Moses 171. 357. 369. 376. 379. 380. 388. 391—396. 441. 492. 500. 506—508. 516—523. 615. 618.

N.

Naeman 441.
Nain, Jüngling zu, 468. 469.
Nathan 226.
Nathanael 20. 417. 419.
Nazarener 82.
Nazaret 59. 121. 191. 334. 335.
Neander 31—33. 93. 112. 511.
Nero 75. 588.
Neupythagoreer 113. 176. 185.
Nikodemus 408. 417. 589.
Nimrod 377.

O.

Ophiten 67.
Oppian 414.
Origenes 61.
—, Philosophumena, 67. 68.

P.

Papias 48—52. 62. 63. 70. 71. 134. 567.
Passahstreit 76. 77. 109.
Paulus, der Apostel, 52. 53. 73. 76. 123—125. 137. 186. 280. 291. 299—304. 310. 354. 457. 615.
Paulus, Dr., 13—18. 267. 286. 332. 338.
Peräa 471. 483.
Petrus 50—52. 64. 76. 122. 123. 234. 271. 277. 290—292. 309. 410—413. 418—420. 457. 546. 547. 558. 561. 562. 604. 605. 610. 611.
Pharao 376. 380.
Pharisäer 129. 173. 174. 177. 210. 212. 213.
Philippus 282. 418. 419. 421. 501. 550.
Philo 166. 175. 177. 363.
Pilatus 46. 50. 120. 247. 284. 515. 562. 569—575. 581. 591. 595. 596.
Pindar 180.
Plato 93. 180—182. 350. 621. 622.
Plinius 41. 42.
Polykarp 55. 65. 69. 70. 75—77.
Probicus 391.
Protagoras 180. 181.
Ptolemäus, Gnostiker 67. 68.
Pythagoras 113. 350.

Q.

Quatodecimaner 77.
Quirinus 46. 58. 120. 337. 339.

R.

Rahel 353. 379.
Rebekka 355.
Rehabeam 326.
Reimarus 10. 12. 148. 214. 215. 220. 221.
Renan 36—39. 105. 107. 134. 273. 420. 484.
Romulus 357. 369. 376. 379.

S.

Sabbucäer 174. 178.
Salome 595.
Salomo 113. 326. 368. 450.
Samarien, Samariter, 98. 117. 121. 122. 140. 155. 220—222. 442—444.
Samuel 340. 341. 348. 352—354. 369.
Sara 348. 353. 354.
Saul 340. 341. 534.
Schleiermacher 18—23. 32. 49. 84. 88. 89. 92—95. 128. 198. 260. 286. 296. 297. 329. 369. 477. 492. 495. 504. 511. 521. 536. 608.
Schmid 332. 389.
Schneckenburger 94—96.
Schulz 94—96.
Schwegler 77. 111. 114. 119. 199. 359. 365.
Schweizer 104—106. 488.
Scipio 331. 350.
Seneca 186.
Serubabel 324. 325. 332.
Sibyllen 45.
Sieffert 94—96.
Silech 430. 515.
Simeon 282. 283.
Simon Petrus, s. Petrus.
—, der Magier, 492.

Simon, der Aussätzige 529.
—— von Cyrene, 576. 577.
Simson 348. 353. 354. 365.
Sokrates 92. 93. 181. 621. 622. 625.
Sophisten 180. 181.
Spinoza 624.
Stephanus 216. 584.
Stoiker 182—184.
Storr 81.
Sueton 64. 337. 368. 387.

T.

Tatian 69.
Tertullian 47.
Theophilus von Antiochien 69.
Therapeuten 175. 176.
Tholuck 63.
Thomas 295. 608. 609.
Tiberius 336.
Toland 43. 44.

U.

Ulrich, Herzog v. Würtemberg 308.

V.

Valentin, Valentinianer 67. 68.
Vespasian 269. 429. 588.
Volkmar 55. 69. 151—153. 172. 273. 305. 359. 412. 428. 451. 489. 506. 583. 597. 603. 615.

W.

Weiße 35. 36. 99—103.
Welcker 154. 156. 180.
Wieseler 371. 536.
Wilke 35.
Wolf, Chr. 148.
Wolfenbüttelscher Fragmentist, s. Reimarus.

X.

Xenophanes 180.
Xenophon 93. 391. 621. 622.

Z.

Zachäus 416. 417.
Zacharias 353. 354. 356.
Zeller 44. 45. 54. 62. 67. 113. 129. 146. 162. 175. 179. 299. 359. 478. 482.

Druckfehler und Verbesserungen.

Seite 32, Zeile 9 v. u., statt: elektisches, lies: ellektisches
" 47, " 1 v. u., st.: 1836., l.: 1863.
" 48, Columnenüberschrift, st.: Lebens, l.: Lebens Jesu
" 77, Zeile 10 v. o., st.: Mah, l.: Mahl
" 78, " 12 v. u., st.: Glaubenswürdigkeit, l.: Glaubwürdigkeit
" 102, " 3 v. u. ist vor und nach den Worten „der Prolog" das Komma zu streichen.
" 132, " 3 v. o., st.: Versuchungsarten, l.: Versuchungsacten
" 419, " 1 v. u., ist hinzuzusetzen: (Luc. 9, 28 und vielleicht 8, 51 ausgenommen)

Krieg und Friede.

Zwei Briefe an Ernst Renan

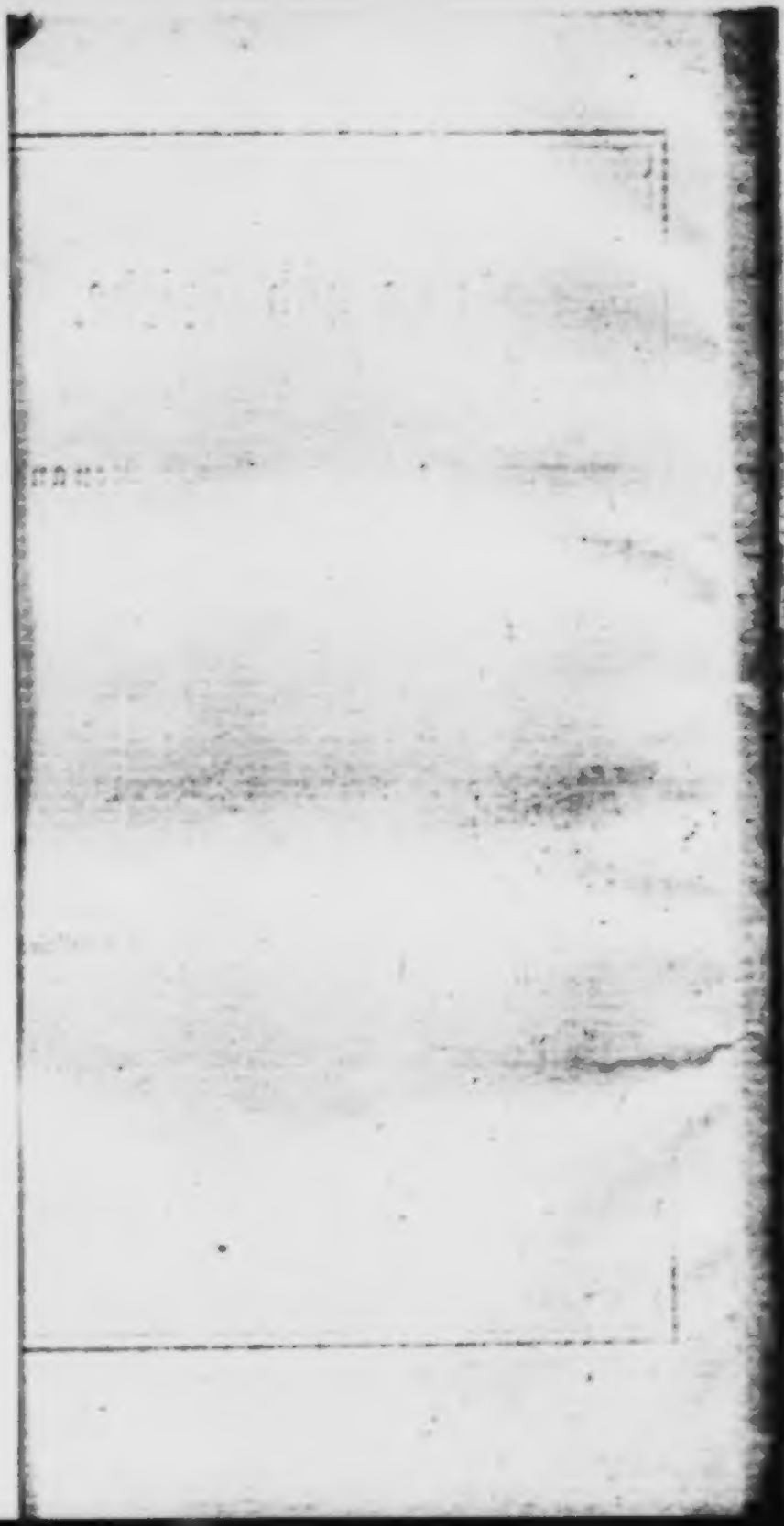
nebst dessen Antwort auf den ersten

von

David Friedrich Strauß.

Zweiter Abdruck, zum Besten der deutschen Invalidenstiftung.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel.
1870.



Krieg und Friede.

Zwei Briefe an Ernſt Renan

nebſt deſſen Antwort auf den erſten

von

David Friedrich Strauß.

BIBL. VNIVERS. LIPS.

Zweiter Abdruck.

Zum Beſten der deutſchen Invalidenſtiftung.

Leipzig
Verlag von S. Hirzel.
1870.

Vorwort.

Von verschiedenen Seiten bin ich aufgefordert worden, meine beiden Briefe an Ernst Renan über den jetzigen Krieg zusammendrucken zu lassen. Ich thue es, indem ich denselben das Antwortschreiben Renan's auf meinen ersten Brief in einer Uebersetzung beifüge, zu deren Ausarbeitung mich gleich nach dem Empfange die Anmuth dieses Schriftstückes gereizt hatte.

In einer Zeit so gewaltiger Thaten nimmt sich freilich das Wort noch ärmer aus als sonst. Das sollen wir empfinden, denen nur das letztere verliehen ist; doch sollen wir darum nicht vergessen was geschrieben steht: „Im Anfang war das Wort."

I.

Strauß an Renan.

Hochgeehrter Herr! Die freundliche Aufnahme, die, wie Ihr Schreiben vom 30. v. M. mir ſagt, mein Büchlein über Voltaire bei Ihnen gefunden, iſt mir eine große Beruhigung geweſen. Daſſelbe hatte in Deutſchland, während der wenigen Wochen, die ihm von ſeinem Erſcheinen an bis zum Ausbruch des Krieges vergönnt waren, ſich allſeitig eines günſtigen Empfanges zu erfreuen; aber die Schwierigkeiten, die ein Fremder zu überwinden hat, um dem Mann einer andern Nation gerecht zu werden, vollends wenn dieſer Mann geradezu ein Inbegriff der fremden Nationalität genannt werden muß, hatte ich mir nie verhehlt, und wartete daher nicht ohne Unruhe auf das Urtheil, das mir von den Stimmführern unter Voltaire's Landsleuten entgegenkommen würde. Daß das Ihrige zu Gunſten meiner Arbeit ausgefallen, macht mich derſelben erſt recht froh; die Wahrheit, die Sie ihr zugeſtehen, iſt wenigſtens mein einziges Beſtreben geweſen.

Freilich, wer kann ſich einer literariſchen Arbeit, und

gerade einer internationalen Friedensarbeit, wie meine Schrift über Voltaire gemeint war, freuen in einem Augenblicke, wo die beiden Nationen, die sie einander näher zu bringen helfen sollte, sich in Waffen gegenüberstehen? Gewiß haben Sie Recht, wenn Sie sagen, daß dieser Krieg allen denen, die sich um die geistige Verbindung zwischen Frankreich und Deutschland bemühen, höchst schmerzlich sein müsse; wenn Sie es als ein Unglück betrachten, daß nun auf langehin wieder Haß, Ungerechtigkeit und lieblose Beurtheilung an der Tagesordnung sein sollen zwischen den zwei Theilen der europäischen Familie, deren Einverständniß für das Werk der Gesittung am nothwendigsten sei; nicht minder, wenn Sie es als die Pflicht jedes Freundes von Wahrheit und Gerechtigkeit hinstellen, neben vollständiger Erfüllung der nationalen Pflichten, sich doch von dem parteiischen Patriotismus frei zu erhalten, der das Herz verengt und das Urtheil fälscht.

Sie äußern, hochgeehrter Herr, Sie hätten gehofft, daß der Krieg sich noch würde beschwören lassen. Das haben auch wir Deutschen seit 1866, in jedem einzelnen Falle, da er zu drohen schien, gehofft; aber im Allgemeinen hielten wir einen Krieg mit Frankreich als Folge der Ereignisse jenes Jahres für unvermeidlich; so unvermeidlich, daß man da und dort unter uns die tadelnde Frage hören konnte, warum Preußen nicht schon früher, aus Anlaß des Luxemburger Handels z. B., den Krieg aufgenommen und die Sache zum Austrag gebracht habe? Nicht als hätten wir den Krieg gewollt, aber wir kannten die Franzosen genug,

um zu wiſſen, daß ſie ihn wollen würden. Es iſt wie mit dem ſiebenjährigen Krieg als Folge der beiden ſchleſiſchen des großen Friedrich. Er hat denſelben auch nicht gewollt, aber er hat gewußt, daß Maria Thereſia ihn wollen und nicht ruhen würde, bis ſie Bundesgenoſſen dafür gewonnen hätte. Auf ein hergebrachtes Uebergewicht verzichtet ein Herrſcher, ein Volk, nicht ſo leicht; ſie werden Verſuche machen, es ſich zu erhalten, bis es ihnen entſchieden genommen iſt. So damals Oeſterreich, ſo jetzt Frankreich, beide Preußen gegenüber, dem, diesmal beſſer belehrt, das ganze außeröſterreichiſche Deutſchland zur Seite ſteht.

Frankreich iſt ſeit den Zeiten Richelieu's und Ludwigs XIV. gewohnt, die erſte Rolle unter den europäiſchen Nationen zu ſpielen, und durch Napoleon I. iſt es in dieſem Anſpruche beſtärkt worden. Derſelbe gründete ſich auf ſeine ſtarke politiſch-militäriſche Organiſation, noch mehr auf die claſſiſche Literatur, die ſich im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts in Frankreich entfaltet und ſeine Sprache, ſeine Bildung, zu weltbeherrſchenden gemacht hatte. Die nächſte Bedingung dieſer Herrſcherrolle Frankreichs war aber die Schwäche Deutſchlands, das ſeiner Einheit getheilt, ſeiner Einigkeit zwieſpältig, ſeiner Beweglichkeit ſchwerfällig gegenüberſtand. Doch jede Nation hat ihre Zeit, und, wenn ſie rechter Art iſt, nicht bloß Eine. Die deutſche hatte die ihrige ſchon im 16. Jahrhundert, im Reformationszeitalter, gehabt; ſie hatte dieſen Vorſprung in der Folge theuer bezahlt durch die

Zerrüttungen eines dreißigjährigen Krieges, der sie nicht nur in politische Unmacht, sondern auch in geistige Verkommenheit zurückwarf; darum aber war es mit ihr noch lange nicht zu Ende. Sie ersah sich von neuem ihre Zeit. Sie fing es auf der Seite an, wo die französische nicht die Wurzeln ihrer Macht, aber die ihres Rechts zur europäischen Führerrolle gehabt hatte. Sie bildete sich im Stillen; sie erzeugte eine Literatur; sie ließ eine Reihe von Dichtern und Denkern aus sich hervorgehen, die den französischen Classikern des 17. und 18. Jahrhunderts mehr als nur ebenbürtig zur Seite traten. Mochten sie auch an Feinheit des Weltverstandes und der Weltbildung, an Klarheit und Eleganz der Form, die Franzosen nicht immer erreichen, so waren sie ihnen doch an Tiefe des Gedankens, an Wärme des Gemüthes überlegen; die Idee der Humanität, der harmonischen Ausbildung der menschlichen Natur im Einzelnen wie im Zusammenleben, ist von der deutschen Literatur im letzten Viertel des vorigen und im ersten des jetzigen Jahrhunderts entwickelt worden.

Damit hatte Deutschland die geistige Führerrolle in Europa übernommen, während Frankreich die politische, zuletzt freilich in hartem Kampfe mit England, noch immer fortführte. Aber entweder war Deutschlands literarischer Aufschwung eine taube Blüthe gewesen, oder es mußte demselben auch ein politischer folgen. In der napoleonischen Zeit hatte sich Frankreich ganz unmittelbar über Deutschland hergelegt; diese Last wurde abgeworfen in den Befreiungskämpfen der Jahre 1813 und 1814. Aber der

Grund unſerer Unmacht, der Mangel an politiſcher Einheit, wurde nicht gehoben. Im Gegentheil: war allerdings das deutſche Kaiſerthum ſchon längſt nur ein Schatten geweſen, ſo war jetzt auch dieſer Schatten geſchwunden. Deutſchland war ein buntes Aggregat größerer und kleinerer unabhängiger Staaten geworden. War freilich auch dieſe Unabhängigkeit ein bloßer Schein, ſo war ſie doch darin real genug, daß ſie jede ſtarke Action des Ganzen unmöglich machte; während der Bundestag, der die Einheit vorſtellen ſollte, ſein Daſein faſt nur durch Niederhaltung jeder freieren Regung in den einzelnen Staaten zu erkennen gab. Wenn Frankreich von neuem Luſt bekam ſich auf unſere Koſten zu vergrößern, ſo waren es nicht wir, ſo waren es Rußland und England in erſter Linie, die es ihm wehren mußten. Das fühlte man in Deutſchland wohl; es fühlten's die Männer der Freiheitskriege, die während der traurigen Reactionsjahre eine ganz andere Saat aufgehen ſahen, als ſie ausgeſtreut zu haben ſich bewußt waren; die Jugend fühlte es, die in den Gedanken und Liedern dieſer Kriege heranwuchs. Darum hatten auch die Einheitsbeſtrebungen dieſer nächſten Zeit etwas gar Jugendliches, Unreifes und Romantiſches an ſich. Die deutſche Idee ging als Spuk, als der Schatten des alten Kaiſers um. Daß die damaligen Machthaber auf Studentenverbindungen, auf die ſo unpraktiſchen demagogiſchen Umtriebe, wie man es hieß, ſo großes Gewicht legten, bewies nur, welch ein böſes Gewiſſen ſie hatten.

Das Gewitter Ihrer Julirevolution reinigte auch

bei uns einigermaßen die Luft, ohne uns doch wesentlich weiter zu bringen. Des Hinblickens auf die anders geartete Nation wurde jetzt zu viel, da doch jedes Volk vor allem in die eigenen Hände, die eigene Art und Geschichte blicken soll. In den Kammern unserer Kleinstaaten wurde es lebendig, manche tüchtige Kräfte regten sich: aber der beschränkte Raum engte auch ihren Gesichtskreis ein. Da Preußen und Oesterreich dem constitutionellen Wesen verschlossen blieben und in der Gegenwirkung gegen sein Ueberhandnehmen in den kleineren Staaten zusammenhielten, so galt in diesen der Widerstand gegen den Bundestag, den kläglichen Rest der deutschen Einheit, für Patriotismus. In die Länge freilich konnte man sich nicht verbergen, daß mit muthigen Kammerreden in den kleinen Staaten nichts gethan sei, so lange sich deren Regierungen auf den Bundestag, d. h. auf die beiden absoluten Großstaaten stützen konnten. Gedanken von einer Volksvertretung am Bunde tauchten auf; in Preußen geschah durch Zusammenberufung des vereinigten Landtags ein hoffnungsreicher, wenn auch nur halber Schritt: als abermals ein Stoß von Ihrer Seite, die Februarrevolution, in die deutsche Entwickelung eingriff. Diese französischen Anstöße waren für uns nur so lange verderblich, als sie uns schwach fanden; in dem Maße, als wir in uns selbst erstarkten, wurden sie uns immer förderlicher, so daß dieser letzte, der recht übel für uns gemeint war, uns heute schon gedeihlichere Folgen als alle früheren in Aussicht stellt. Der Stoß von 1848 traf uns in einem Augenblick, wo

man in den einzelnen deutſchen Staaten zum Gefühl der Fruchtloſigkeit aller particulariſtiſchen Beſtrebungen für Freiheit und Volkswohl gekommen war, und half nun mit einemmale dem Gedanken der deutſchen Einheit zum Durchbruch. In dem aus allgemeinen Wahlen hervorgegangenen deutſchen Parlamente gab ſich dieſer Gedanke zum erſtenmal ein politiſches Organ, vor deſſen moraliſcher Autorität eine Zeitlang alle beſtehenden Particulargewalten zurücktreten mußten. Hatte aber der deutſche Einheitsgedanke während der zwanziger Jahre vorzugsweiſe in unſern Studenten gelebt, ſo könnte, wer ſcherzen wollte, ſagen, daß er 1848 an die Profeſſoren gekommen war; inſofern wenigſtens, als ja, wie ſchon öfter behauptet worden, in jedem gebildeten Deutſchen ein Stück von einem Profeſſor ſteckt. Genug, die Sache wurde theoretiſch ſehr gründlich, aber auch ſehr unpraktiſch angegriffen; man verlor mit Feſtſtellung von Grundrechten, mit Debattiren über Verfaſſungsparagraphen eine koſtbare Zeit; bis unvermerkt die realen Mächte wieder Kraft gewonnen hatten, und der ideale Bau des neuen Deutſchlands wie ein Wolkengebilde zerfloß.

Man hatte von ſolcher luftigen Höhe herab die deutſche Kaiſerkrone einem Fürſten angeboten, der, obwohl übrigens ſelbſt ein Wolkenmann, doch darin eine richtige Einſicht zeigte, daß er weder ſich für den rechten Träger noch dieſe Krone für eine tragbare erkannte. Die Verſuche, die er dann auf eigene Hand noch machte, einen Theil des damals Gebotenen ſich doch anzueignen, endigten noch kläglicher als der Verſuch des deutſchen Volkes, ſich ſelbſt neu

zu constituiren, geendet hatte. Während dieser Kämpfe hatte sich immer mehr der Dualismus zwischen Preußen und Oesterreich als das Grundübel der deutschen Zustände herausgestellt. Während der Metternich'schen Zeiten war Preußen an Oesterreichs Schlepptau gegangen, und man hatte darin die Bürgschaft der Ordnung und Sicherheit gesehen; daß es jetzt immer ernstlichere Versuche machte, seinen eigenen Willen zu haben und eigene Zwecke zu verfolgen, war der österreichischen Politik ebenso unbequem als ungewohnt. Was daher von jetzt an Preußen in Deutschland schaffen oder weiterführen wollte, vom Zollverein angefangen, wurde von Oesterreich geheim und offen bekämpft; es trat für Deutschland der Zustand eines Wagens ein, dem ein Pferd vorn, ein anderes von gleicher Stärke hinten vorgespannt ist, und der daher nicht aus der Stelle kommt. Aber die Zeiten erziehen sich ihre Männer, vorausgesetzt, daß sich unter dem Nachwuchse Persönlichkeiten vom rechten Zeuge und diese an der rechten Stelle finden. Der Herr von Bismarck war ein Mann von solchem Zeuge, und seine Stellung am Bundestag in Frankfurt der rechte Standort, um in den innersten Sitz des deutschen Elends hineinzusehen. Es war zunächst sein preußischer Stolz, welcher Oesterreich für die von ihm über Preußen verhängten Demüthigungen Rache schwur; doch war ihm dabei nicht unbewußt, daß mit Preußen auch Deutschland geholfen sein würde. Aus Anlaß des Kampfes um Schleswig-Holstein gelang es einen Augenblick, die beiden Pferde neben einander zu spannen; doch kaum war

der nächſte Zweck erreicht, ſo ging der alte Gegenzug wieder an. Jetzt galt es, die Stränge zu zerhauen, die das hinten angeſpannte Pferd mit dem Wagen verbanden; dann mußte es dem vorderen ein leichtes ſein, ihn vorwärts zu bringen. Ein wahres Columbus-Ei, dieſer Gedanke; ein jeder ſchien ihn haben zu müſſen: und doch hat, wenn auch nicht bloß Einer ihn gehabt, doch nur Einer die rechten Mittel ergriffen, ihn ins Werk zu ſetzen.

Im Leben der Völker wie der Einzelnen finden ſich Erfolge, wo das von uns ſelbſt langeher Gewünſchte und Erſtrebte uns in ſo fremder Geſtalt entgegentritt, daß wir es nicht erkennen, uns wohl gar unmuthig und grollend davon abwenden. So war es mit dem preußiſch-öſterreichiſchen Kriege des Jahres 1866 und ſeinen Folgen: er brachte uns Deutſchen was wir lange gewollt hatten; aber er brachte es nicht ſo wie wir es gewollt hatten, und darum ſtieß es ein großer Theil des deutſchen Volkes von ſich. Wir hatten die Einigung Deutſchlands von der Idee, von dem Wunſche des Volks, den Gedanken ſeiner beſten Männer aus zu Stande bringen wollen: jetzt war ſie von Seiten der realen Macht, durch Blut und Eiſen, angebahnt. Wir hatten, wie ja die Idee hoch und weit fliegt, ſämmtliche deutſche Stämme in einer Reichsverfaſſung zuſammenſchließen wollen: jetzt waren, in Anbequemung an die Verhältniſſe der Wirklichkeit, nicht nur die Deutſchen in Oeſterreich, ſondern auch die ſüddeutſchen Mittelſtaaten draußen geblieben. Es hat Zeit gebraucht, bis der deutſche Idealismus, bis auch der deutſche Eigen-

ſinn ſich mit dem Gegebenen verſöhnte; aber die Macht, ich möchte ſagen die Vernunft, dieſes Gegebenen war ſo unwiderſtehlich, daß die beſſere Einſicht in kürzeſter Friſt die erfreulichſten Fortſchritte gemacht hat.

Was nicht am wenigſten beigetragen hat, auch dem Verblendetſten ein Licht aufzuſtecken, war die Art wie Frankreich ſich zu dieſen Ereigniſſen verhielt. Es hatte ſie geſchehen laſſen in der Hoffnung, aus den inneren Kämpfen des Nachbarlandes Gewinn für ſeine Uebermacht zu ziehen; als es ſich in dieſer Rechnung getäuſcht ſah, konnte es ſeinen Verdruß nicht verhehlen. Von jetzt an konnten wir Deutſchen die Werthbeſtimmung unſerer politiſchen Verhältniſſe an der franzöſiſchen Schätzung reguliren; denn die Werthe erſchienen auf beiden Seiten geradezu entgegengeſetzt. An Frankreichs ſauern Mienen gegen Preußen und den Nordbund konnten wir ermeſſen, daß in beiden unſer Heil, an ſeinem Liebäugeln mit der ſüddeutſchen Sonderbündelei, daß hier unſer ſchlimmſter Schaden liege. Jede Bewegung welche Preußen machte, nicht die Südſtaaten zum Beitritt zu nöthigen, ſondern nur ihnen die Thür offen zu halten, wurde von Frankreich beargwohnt und zum Gegenſtande von Einreden gemacht; ſelbſt bei ſo gar nicht politiſchen Anläſſen, wie die Unterſtützung der Eiſenbahn über den Gotthard, krähte kampfluſtig der galliſche Hahn. Frankreich hat ſeit dem Sturze Napoleons dreimal ſeine Verfaſſung geändert: Deutſchland hat nie daran gedacht, ihm darein zu reden, es hat ſtets das Recht des Nachbars anerkannt,

sein Haus im Innern nach Bedürfniß und Bequemlichkeit, oder auch nach Laune, umzubauen. Ist denn nun, was wir Deutschen 1866 und seitdem gethan, etwas anderes? Brachte, was wir in unserem bis dahin notorisch unwohnlichen Hause von Wänden einschlugen, von Balken einzogen, von Mauern aufführten, dem Nachbarhaus Erschütterung? drohte es ihm Licht und Luft zu schmälern? stellte es ihm Feuersgefahr in Aussicht? Nichts von alledem; unser Haus schien ihm nur zu stattlich zu werden, diesem Nachbar; er wollte in der ganzen Straße das schönste und höchste Haus besitzen, und hauptsächlich durfte das unsrige nicht zu fest werden, wir sollten es nicht verschließen können, es sollte ihm jederzeit unbenommen bleiben, wie er früher schon mehrmals gethan, nach Belieben einige Zimmer davon in Besitz zu nehmen und zu seinem Hause zu schlagen. Und doch hatten wir diejenigen Theile unseres Hauses, welche der gewaltthätige Nachbar in früheren Zeiten sich angeeignet, bei unserem Umbau gar nicht in Anspruch genommen, sondern sie ihm gelassen und die Sache als verjährt betrachtet; jetzt freilich, nachdem er an das Schwert appellirt hat, wachen auch diese alten Fragen wieder auf.

Frankreich will seinen europäischen Primat nicht aufgeben; nur wenn es auf diesen ein Recht hat, hat es auch ein Recht, sich in unsere inneren Angelegenheiten zu mischen. Worauf stützt sich denn aber sein vermeintliches Recht auf jenen Primat? An Bildung hat sich Deutschland ihm längst zum mindesten gleichgestellt; die Eben-

bürtigkeit unserer Literatur wird von den Vertretern der französischen anerkannt; und um die Gleichmäßigkeit, womit vermöge eines geordneten Schulunterrichts Bildung und Sittigung alle Schichten unseres Volks durchdringt, werden wir von den besten Männern des französischen beneidet. Die Ausschließung der Reformation aus Frankreich, so viel sie beigetragen hat, seine politische Macht zu verstärken, so schwer hat sie sein geistiges und sittliches Gedeihen geschädigt. Aber auch in politischer Tüchtigkeit sind wir den Franzosen, wenn auch langsam, doch vollauf nachgekommen. Die Revolution von 1789 schien ihnen einen gewaltigen Vorsprung vor uns zu geben, wir danken ihr die Sprengung mancher Fessel, die uns sonst wohl noch lange gedrückt haben dürfte; aber was wir seitdem in Frankreich gesehen haben, ist nicht dazu angethan, uns von einer Wettbewerbung abzuschrecken. Gemäßigte Regierungen scheinen dort nur dazu da zu sein, um unterwühlt zu werden, sich in Anarchie, wie diese sofort in Despotismus, aufzulösen; ob die constitutionelle Monarchie, in der auch Sie wie ich die einzig haltbare Staatsform für Europa (Ausnahmsstellungen abgerechnet) sehen, in Frankreich jemals feste Wurzeln werde treiben können, haben ja auch Sie selbst in Ihrer trefflichen Schrift über diesen Gegenstand bezweifelt, wenigstens es mehr gewünscht als gehofft.

Daß ich die vielen guten Eigenschaften der französischen Nation nicht verkenne, daß ich in ihr ein wesentliches und unentbehrliches Glied der europäischen Völkerfamilie, ein vielfach wohlthätiges Ferment in dieser Mischung sehe,

das brauche ich Ihnen, hochgeehrter Herr, so wenig erst zu versichern, als Sie mich der gleichen unparteiischen Schätzung der deutschen Nation und ihrer Vorzüge zu versichern brauchen. Aber Nationen wie Individuen haben als Kehrseite ihrer Vorzüge auch ihre Fehler, und in Bezug auf diese haben unsere beiden Nationen seit Jahrhunderten eine sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Erziehung genossen. Wir Deutschen haben in der harten Schule des Unglücks und der Schmach, wobei großentheils Ihre Landsleute unsere unnachsichtigen Schul- und Zuchtmeister waren, unsere Grund- und Erbfehler, unsere Träumerei, unsere Langsamkeit und vor allem unsere Uneinigkeit als das erkennen gelernt was sie sind, als die Hindernisse jedes nationalen Gedeihens; wir haben uns zusammengenommen, gegen diese Untugenden gekämpft und sie immer mehr von uns abzuthun gesucht. Dagegen sind die französischen Nationalfehler von einer Reihe französischer Herrscher großgezogen, lange Zeit vom Erfolg aufgeschwellt und auch vom Unglück nicht abgetrieben worden. Das Trachten nach Glanz und Ruhm, die Neigung, denselben, statt durch stille Arbeit im Innern, durch laute abenteuernde Unternehmungen nach außen zu erreichen, die Anmaßung an der Spitze der Nationen zu stehen und die Sucht sie zu bevormunden und auszubeuten — diese Untugenden, die in der gallischen Art liegen mögen, wie die oben bezeichneten in der germanischen, sind von Ludwig XIV., von dem ersten und dem hoffentlich letzten Napoleon in einer Weise aufgefüttert worden, daß der Nationalcharakter

dabei den tiefsten Schaden genommen hat. Die gloire insbesondere, die noch jüngst einer Ihrer Minister das erste Wort der französischen Sprache genannt hat, ist vielmehr ihr schlechtestes und verderblichstes, das die Nation gut thun würde für eine Zeitlang ganz aus ihrem Wörterbuche zu streichen; ist sie doch das goldene Kalb, um das diese seit Jahrhunderten ihre Tänze aufführt; der Moloch, dem sie so viele Tausende ihrer Söhne und der Söhne ihrer Nachbarvölker zum Opfer gebracht hat, und eben jetzt wieder bringt; das Irrlicht, das sie von gedeihlichen Arbeitsfeldern hinweg immer wieder in die Wüste und oft genug an den Rand des Abgrundes gelockt hat. Und während jene frühern Herrscher, Napoleon I. insbesondere, von diesem nationalen Dämon selbst auch besessen, mithin bei ihren wenn auch ungerechten Kriegen doch gewissermaßen naiv waren, ist es bei dem jetzigen Napoleon die bewußte raffinirte Absicht, zu den Zwecken kalter Selbstsucht die Nation irre zu führen, ihre Aufmerksamkeit von der sittlichen und politischen Verkommenheit im Innern nach außen abzulenken, was ihn die nationale Leidenschaft der Glanz-, Ruhm- und Raubsucht fort und fort schüren heißt. Es ist ihm gegen Rußland in der Krim, gegen Oesterreich in Italien gelungen; in Mexico hat er empfindliches Mißgeschick gehabt; gegenüber Preußen den rechten Zeitpunkt verpaßt; zu Anfang dieses Jahres konnte man einen Augenblick meinen, es sei ihm Ernst damit, von dieser Straße ab auf die der innern Reformen im Sinne vernünftiger Freiheit und Wirthschaftlichkeit einzulenken; bis

der Rückgriff zum Plebiscit alle Welt belehrte, daß er der alte geblieben sei. Von da an war auch für Deutschland alles zu fürchten — oder daß ich besser rede, alles zu hoffen.

Die Einheit, die er hintertreiben wollte, jetzt haben wir sie; die unerhörte Anmaßung, die in dem Ansinnen an den König von Preußen lag, war dem geringsten Bauer in der Mark wie den Königen und Herzogen südlich des Mains gleich verständlich und unerträglich; wie ein Sturm wehte der Geist der Jahre 1813 und 1814 durch alles deutsche Land, und bereits haben die ersten Kriegserfolge uns ein Pfand gegeben, daß einer Nation, die nur für dasjenige kämpft, wozu sie das Recht und die Macht in sich fühlt, der Erfolg unmöglich fehlen kann. Dieser Erfolg, um den wir ringen, ist einzig die Gleichberechtigung der europäischen Völker, ist die Sicherheit, daß fortan nicht mehr ein unruhiger Nachbar nach Belieben uns in den Arbeiten des Friedens stören und der Früchte unseres Fleißes berauben kann. Dafür wollen wir Bürgschaften haben, und erst wenn diese gegeben sind, wird von einem freundlichen Einvernehmen, von einem einträchtigen Zusammenwirken der beiden Nachbarvölker an allen Arbeiten der Cultur und Humanität die Rede sein können; dann aber auch erst, wenn dem französischen Volke der falsche Weg versperrt ist, wird es in der Lage sein, Stimmen wie der Ihrigen das Ohr zu öffnen, die es von jeher auf den rechten, den Weg der redlichen Arbeit an sich selbst, der Zucht und Sitte, hingewiesen haben.

Ja, ich bin weitläufiger geworden als ich eigentlich wollte und als am Ende auch schicklich ist; allein unsere deutschen Zustände und Bestrebungen zeigen sich dem Fremden so gerne nur im Uebel, und um diesen ein wenig zu zertheilen, ist einiges Ausholen unvermeidlich. Noch weniger schicklich werden Sie es vielleicht finden, daß Ihnen diese Zeilen gedruckt statt geschrieben zukommen. Gewiß würde ich in gewöhnlichen Zeiten erst Ihre Genehmigung eingeholt haben; bis aber unter den jetzigen Umständen mein Gesuch in Ihre, und Ihre Antwort in meine Hände käme, wäre der rechte Augenblick vorbei; und ich denke doch, es sei nicht übel gethan, wenn in dieser Krisis zwei Männer aus beiden Nationen, deren jeder in der seinigen unabhängig und dem politischen Parteitreiben ferne steht, sich über die Ursachen und die Bedeutung des Kampfes freimüthig und doch ohne Leidenschaft gegeneinander aussprechen. Denn erst dann wird diese meine Aeußerung mir ihren wahren Werth zu haben scheinen, wenn sie Ihnen zu einer ähnlichen von Ihrem Standpunkt aus Veranlassung gibt.

Unterdessen, mein Herr, genehmigen Sie die Versicherung der aufrichtigen Verehrung, die Sie kennen, und erhalten unter allem Kriegsgetümmel Ihre freundliche Zuneigung

Ihrem ergebensten

D. F. Strauß.

Rorschach am Bodensee, 12. Aug. 1870.

II.

Renan an Strauß.

Werther und gelehrter Herr!

Ihre erhabenen und philosophischen Worte sind in einem Zeitpunkte, wo alle Mächte der Hölle entfesselt schienen, wie eine Friedensbotschaft zu uns gekommen; sie sind uns überaus tröstlich gewesen, mir vor allen, der ich Deutschland verdanke, was ich am höchsten schätze, meine Philosophie, ich kann beinahe sagen, meine Religion. Ich war im Seminar zu St. Sulpice, um's Jahr 1843, als ich anfing, Deutschland kennen zu lernen durch die Schriften von Goethe und Herder. Ich glaubte in einen Tempel zu treten, und von dem Augenblick an machte mir alles, was ich bis dahin für eine der Gottheit würdige Pracht gehalten hatte, nur noch den Eindruck weller und vergilbter Papierblumen. So hat mich auch, wie ich Ihnen im ersten Augenblicke der Feindseligkeiten geschrieben habe, dieser Krieg mit Schmerz erfüllt, zunächst um des entsetzlichen Unglücks willen, das er nothwendig nach sich ziehen mußte, dann um des Hasses, um der ungerechten

Urtheile willen, die er verbreiten, und des Nachtheils, den er den Fortschritten der Wahrheit bringen wird. Das große Unglück der Welt ist, daß Frankreich Deutschland nicht versteht und Deutschland Frankreich nicht: dieses Mißverständniß wird sich jetzt nur noch verschlimmern. Man bekämpft den Fanatismus auf der einen Seite durch den gleichen Fanatismus auf der anderen; nach dem Kriege werden wir uns Gemüthern gegenüber befinden, die durch die Leidenschaft verengt, für die Weite und Freiheit unseres Gesichtskreises verdorben sind.

Ihre Gedanken über den Entwicklungsgang der deutschen Einheit finde ich vollkommen richtig. In dem Augenblick, als ich die Nummer der Allgemeinen Zeitung erhielt, worin Ihr schönes Schreiben abgedruckt ist, war ich gerade beschäftigt, für die Revue des deux mondes einen Artikel zu verfassen, der in diesen Tagen erscheinen wird, worin ich Ansichten entwickelte, die mit den Ihrigen durchaus zusammentreffen. Es ist klar, wenn man einmal den Grundsatz der dynastischen Legitimität aufgegeben hat, so gibt es für die territoriale Abgrenzung der Staaten keine andere Grundlage mehr, als das Recht der Nationalitäten, d. h. der natürlichen Gruppen, wie sie durch Race, Geschichte und den Willen der Bevölkerungen bestimmt sind. Und wenn es irgend eine Nationalität gibt, die ein augenscheinliches Recht hat, in all ihrer Unabhängigkeit zu existiren, so ist dieß sicher die deutsche. Deutschland hat den besten nationalen Rechtstitel, nämlich eine geschichtliche Rolle von höchster Bedeutung, eine Seele,

möchte ich ſagen, eine Literatur, Männer von Genie, eine eigenthümliche Auffaſſung göttlicher und menſchlicher Dinge. Deutſchland hat die bedeutendſte Revolution der neueren Zeiten, die Reformation, gemacht; außerdem hat ſich in Deutſchland ſeit einem Jahrhundert eine der ſchönſten geiſtigen Entwicklungen vollzogen, welche die Geſchichte kennt, eine Entwicklung, die, wenn ich den Ausdruck wagen darf, dem menſchlichen Geiſt an Tiefe und Ausdehnung eine Stufe zugeſetzt hat, ſo daß, wer von dieſer neuen Entwicklung unberührt geblieben, zu dem der ſie durchgemacht hat, ſich verhält, wie einer der nur die Elementarmathematik kennt, zu dem der im Differentialcalcul bewandert iſt.

Daß eine ſo große geiſtige Kraft, mit ſo viel Sittlichkeit und Ernſt verbunden, eine entſprechende politiſche Bewegung hervorbringen mußte, daß das deutſche Volk berufen war, auf dem Felde der äußern Verhältniſſe, der materiellen und praktiſchen Intereſſen, eine Geltung zu gewinnen, die ſeiner Bedeutung auf dem geiſtigen Felde entſprach, das war für jeden Einſichtigen, von Gewohnheit und oberflächlicher Parteinahme Unverblendeten offenbar. Was die Rechtmäßigkeit der Wünſche Deutſchlands vollends außer Zweifel ſtellte, war der Umſtand, daß ſein Drang nach Einheit eine Vorſichtsmaßregel war, veranlaßt durch die beklagenswerthen Thorheiten des erſten Kaiſerreichs; Thorheiten, die von aufgeklärten Franzoſen ebenſo verworfen werden, wie von den Deutſchen, aber gegen deren Wiederkehr es gut war ſich zu ſchützen, da

gewiſſe Leute noch immer unbeſonnen genug ſind, dieſe Erinnerungen zu pflegen.

Ich kann Ihnen ſagen, daß im Jahr 1866 wir (ich ſpreche hier im Namen einer kleinen Gruppe wahrhaft liberaler Männer) mit großer Freude den Anfang begrüßt haben, den Deutſchland machte, ſich als eine Macht erſten Ranges zu conſtituiren. Nicht als hätte es uns beſſer als Ihnen behagt, dieſen großen und glücklichen Erfolg durch das preußiſche Heer herbeigeführt zu ſehen. Sie haben beſſer als irgend einer gezeigt, wie viel fehlt, daß Preußen Deutſchland wäre. Aber gleichviel; wir dachten hierüber wie vermuthlich auch Sie, daß nämlich die deutſche Einheit, nachdem ſie durch Preußen zu Stande gekommen, Preußen in ſich auflöſen würde, gemäß dem allgemeinen Geſetze, wornach der Sauerteig in der Maſſe verſchwindet, die er in Gährung geſetzt hat. An die Stelle dieſes anmaßlichen und engherzigen Pedantismus, der uns an Preußen ſo oft mißfällt, ſahen wir allmählig und endgültig den deutſchen Geiſt mit ſeiner wundervollen Weite, ſeinem poetiſchen und philoſophiſchen Anhauche treten. Was für unſere liberalen Inſtincte abſtoßend war in einem feudalen wenig parlamentariſchen Lande, mit einem Adel voll beſchränkter Orthodoxie und Vorurtheilen jeder Art, das vergaßen wir wie Sie es vergaßen, um in der weiteren Zukunft nur Deutſchland zu ſehen, d. h. eine große freiſinnige Nation, beſtimmt, die politiſchen, religiöſen und ſocialen Fragen um einen entſcheidenden Schritt weiter zu fördern, und vielleicht dasjenige zu Stande zu bringen,

was wir in Frankreich bis jetzt ohne Erfolg versucht haben: eine vernünftige und begriffsmäßige Organisation des Staats.

Wie sind diese Träume getäuscht worden! wie haben sie der bittersten Wirklichkeit Platz gemacht! Ich habe meine Gedanken über diesen Punkt in der Revue entwickelt; ich kann sie in zwei Worte fassen. Man mag die Fehler der französischen Regierung so groß machen als man will; aber ungerecht wäre es, außer Acht zu lassen, wie tadelnswerth in vielen Stücken auch das Benehmen der preußischen Regierung gewesen ist. Sie wissen, daß 1865 die Pläne des Herrn von Bismarck dem Kaiser Napoleon III. mitgetheilt wurden, der ihnen im allgemeinen zustimmte. Wenn diese Zustimmung aus der Ueberzeugung floß, daß die Einheit Deutschlands eine geschichtliche Nothwendigkeit und daß zu wünschen sei, diese Einheit möchte sich in freundlichem Einverständniß mit Frankreich gestalten, so hatte der Kaiser dreimal Recht. Es ist mir persönlich bekannt, daß etwa einen Monat vor dem Beginn der Feindseligkeiten von 1866 Napoleon III. an den Erfolg Preußens glaubte, ja daß er denselben wünschte. Unglücklicherweise war es das Zaudern, die Neigung, einander widersprechende Kundgebungen sich folgen zu lassen, was in diesem wie in mehreren Fällen dem Kaiser verderblich wurde. Der Sieg von Sadowa trat ein, ohne daß etwas vereinbart war. Unbegreifliche Wandelbarkeit! Irregeführt durch die Großsprechereien der Kriegspartei, verwirrt durch die Vorwürfe

der Oppoſition, ließ der Kaiſer ſich verleiten, ein Ergebniß als Niederlage zu betrachten, das für ihn ein Sieg hätte ſein müſſen, und das er in jedem Falle gewollt und herbeigeführt hatte.

Wenn der Erfolg alles rechtfertigt, iſt die preußiſche Regierung vollkommen freigeſprochen; aber wir beide, mein Herr, ſind Philoſophen, wir haben die Naivetät zu glauben, daß auch der Sieger Unrecht gehabt haben kann. Die preußiſche Regierung hatte von Napoleon III. und von Frankreich ein ſtillſchweigendes Bündniß nachgeſucht und angenommen. Obwohl nichts feſtgeſtellt war, ſchuldete ſie doch dem Kaiſer und Frankreich Beweiſe von Dankbarkeit und Sympathie. Einer von Ihren Landsleuten, der in dieſem Augenblicke gegen Frankreich mehr Leidenſchaft zeigt, als ich an einem Manne von Lebensart gerne ſehe, ſagte mir in dem Zeitpunkte von dem die Rede iſt, Deutſchland ſei Frankreich eine große Erkenntlichkeit ſchuldig für den reellen, wenn auch nur negativen Antheil, den letzteres an ſeiner Begründung gehabt habe. Geleitet durch einen Stolz, der in Zukunft noch verdrießliche Folgen haben wird, dachte das Berliner Kabinet hierüber anders. Gewiß haben territoriale Vergrößerungen, wenn es ſich um eine Nation handelt, die bereits 30 bis 40 Millionen zählt, wenig Bedeutung; die Erwerbung von Savoyen und Nizza iſt für Frankreich mehr läſtig als nützlich geweſen. Dennoch kann man bedauern, daß die preußiſche Regierung in der Luxemburger Angelegenheit von der Strenge ihrer Anſprüche nichts nachgelaſſen hat.

Die Abtretung Luxemburgs an Frankreich hätte Frankreich nicht größer, Deutſchland nicht kleiner gemacht; aber dieſe unbedeutende Conceſſion wäre hinreichend geweſen, die oberflächliche Meinung zu befriedigen, die in einem Lande des allgemeinen Stimmrechts geſchont ſein will, und hätte der franzöſiſchen Regierung möglich gemacht, ihren Rückzug zu maskiren. An dem größten Kreuzfahrerſchloſſe, das in Syrien noch vorhanden iſt, dem Kalaat-el-hosn, ſieht man, in ſchönen Buchſtaben aus dem 12. Jahrhundert, folgende Inſchrift, die das Haus der Hohenzollern auf das Wappenſchild aller ſeiner Schlöſſer eingraben laſſen ſollte:

Sit tibi copia,	Inquinat omnia
Sit sapientia.	Sola superbia.
Formaque detur:	Si comitetur.

Darum kann in Betracht der entfernten Kriegsurſachen ein unparteiiſcher Sinn die Vorwürfe zwiſchen der franzöſiſchen und der preußiſchen Regierung beinahe gleich theilen. Was die nächſte Urſache, jenen beklagenswerthen diplomatiſchen Zwiſchenfall, oder vielmehr jenes grauſame Spiel beleidigter Eitelkeiten anlangt, die, um elende Diplomatenſtreitigkeiten zu rächen, alle Geißeln über das menſchliche Geſchlecht losgelaſſen haben, ſo wiſſen Sie, wie ich davon denke. Ich befand mich in Tromſoë, wo ich in der glänzendſten Schneelandſchaft der Polarmeere mich auf die Todteninſeln unſrer keltiſchen und germaniſchen Vorfahren träumte, als ich jene ſchreckliche Nachricht erhielt: nie habe ich ſo wie an dieſem Tage das unſelige

Schickſal verwünſcht, das unſer armes Vaterland dazu verdammt zu haben ſcheint, immer nur von Unwiſſenheit, Dünkel und Unfähigkeit geleitet zu ſein.

Dieſer Krieg, man mag ſagen was man will, war keineswegs unvermeidlich. Frankreich wollte in keiner Art den Krieg. Man darf in dieſen Dingen nicht nach den Rednereien der Journale und dem Geſchrei der Boulevards urtheilen. Frankreich iſt gründlich friedliebend, ſeine Neigungen ſind der Ausbeutung ſeiner unerſchöpflichen Reichthumsquellen und den demokratiſchen und ſocialen Fragen zugewendet. Der König Ludwig Philipp hatte das Wahre in dieſem Punkte mit ſehr richtigem Sinne geſehen. Er erkannte, daß Frankreich mit ſeiner ewigen Wunde, die ſtets bereit iſt ſich wieder zu öffnen (dem Mangel einer Dynaſtie oder einer allgemein angenommenen Verfaſſung) den großen Krieg nicht führen könne. Eine Nation, die ihr Programm erfüllt und die Gleichheit erreicht hat, kann unmöglich mit jungen Völkern kämpfen, die noch voll von Illuſionen und im friſchen Feuer ihrer Entwicklung ſind. Glauben Sie mir, die einzigen Urſachen des Krieges ſind die Schwäche unſrer conſtitutionellen Einrichtungen und die verderblichen Rathſchläge, die von dünkelhaften und beſchränkten Militärs, von eiteln oder unwiſſenden Diplomaten dem Kaiſer gegeben wurden. Das Plebiſcit hat damit nichts zu thun; im Gegentheil, dieſe ſeltſame Kundgebung, welche zeigte, daß die Napoleoniſche Dynaſtie ihre Wurzeln bis in die innerſten Eingeweide des Landes getrieben hatte, mußte glauben machen, der Kaiſer würde

ſich fortan mehr und mehr von dem Gebahren eines verzweifelten Spielers losſagen. Ein Mann, der großen Grundbeſitz ſein eigen nennt, ſcheint uns weniger veranlaßt, alles auf Einen Wurf zu ſetzen, als der, deſſen Reichthum zweifelhaft iſt. In der That, um die Gefahren eines Brandes zu beſeitigen, genügte es zu warten. Wie viele Fragen in den Angelegenheiten dieſes armen Menſchengeſchlechts wollen dadurch gelöſt ſein, daß man ſie nicht löſt. Nach Verfluß von etlichen Jahren iſt man ganz überraſcht, daß die Frage gar nicht mehr vorhanden iſt. Hat es jemals einen Nationalhaß gegeben, wie den, der ſechs Jahrhunderte lang Frankreich und England geſchieden hat? Noch vor 25 Jahren, unter Ludwig Philipp, war dieſer Haß ziemlich ſtark, alle Welt erklärte, er könne nur in Krieg endigen: er iſt wie mit einem Zauberſchlage verſchwunden.

Natürlich, mein werther Herr, haben ſeit der verhängnißvollen Stunde die einſichtsvollen Liberalen hier zu Lande nur den einen Wunſch, geendigt zu ſehen, was niemals hätte angefangen werden ſollen. Frankreich hatte tauſendmal Unrecht, ſich der innern Entwicklung Deutſchlands widerſetzen zu wollen; aber Deutſchland würde einen nicht minder ſchweren Fehler begehen, wenn es die Integrität Frankreichs antaſten wollte. Hat man die Abſicht, Frankreich zu Grunde zu richten: nichts beſſer erdacht, als ein ſolcher Plan; verſtümmelt würde Frankreich in Krämpfe gerathen und zu Grunde gehen. Wer, wie einige Ihrer Landsleute, der Meinung iſt, Frankreich müſſe aus

der Zahl der Völker getilgt werden, der ist nur folgerichtig, wenn er seine Verkleinerung verlangt; er sieht sehr wohl, daß diese Verkleinerung sein Ende sein würde. Wer dagegen, wie Sie, die Ueberzeugung hat, daß Frankreich für die Harmonie der Welt unentbehrlich ist, der hat die Folgen wohl zu erwägen, die eine Zerstückelung desselben nach sich ziehen würde. Ich kann hier mit einer Art von Unparteilichkeit sprechen. Ich habe mich mein Leben lang bestrebt, ein guter Patriot zu sein, soweit ein rechtschaffener Mann es sein soll, doch zu gleicher Zeit vor dem übertriebenen Patriotismus als einer Ursache des Irrthums mich in Acht zu nehmen. Zudem ist meine Philosophie der Idealismus: wo ich das Gute, Schöne, Wahre sehe, da ist mein Vaterland. Im Namen der wahren ewigen Interessen des Ideals würde ich trostlos sein, wenn Frankreich nicht mehr existiren sollte. Frankreich ist nöthig als Protestation gegen Pedantismus, Dogmatismus, engherzigen Rigorismus. Sie, der Voltaire so gut begriffen hat, müssen das begreifen. Der Leichtsinn, den man uns vorwirft, ist in seinem Grunde ernsthaft und anständig. Beachten Sie, daß, wenn unsre Geistesart mit ihren Vorzügen und Mängeln verschwinden würde, das menschliche Bewußtsein sicherlich ärmer gemacht wäre. Mannigfaltigkeit ist nöthig, und die erste Pflicht des Menschen, der mit wahrhaft frommem Sinn in die Plane der Gottheit eingeht, ist die Duldsamkeit, ja selbst die Achtung für die providentiellen Organe des geistigen Lebens der Menschheit, die ihm am wenigsten

gleichartig und ſympathiſch ſind. Ihr berühmter Mommſen hat vor wenigen Tagen in einem Briefe, der uns einigermaßen betrübt hat, unſre Literatur dem ſchlammigen Waſſer der Seine verglichen und gemeint, man ſollte die Welt vor ihr wie vor einem Gifte bewahren. Wie? dieſer ſtrenge Gelehrte kennt alſo unſre burlesken Journale und unſer thörichtes kleines Peſſentheater? Seien Sie verſichert, daß hinter der marktſchreieriſchen und elenden Literatur, die bei uns wie überall den Beifall des Haufens hat, es noch ein ſehr ausgezeichnetes Frankreich gibt, verſchieden von dem Frankreich des 17. und 18. Jahrhunderts, und doch deſſelben Stammes: für's Erſte eine Gruppe von Männern des höchſten Werthes und von vollkommenem Ernſte; dann eine ausgewählte Geſellſchaft, liebenswürdig und ernſthaft zugleich, fein, tolerant, eine Geſellſchaft die alles weiß ohne etwas gelernt zu haben, die das letzte Ergebniß jeder Philoſophie inſtinctmäßig verachtet. Hüten Sie ſich, dieſes Element zu verletzen. Frankreich, ein ſehr gemiſchtes Land, hat das Eigene, daß gewiſſe germaniſche Pflanzen darin oft beſſer als in ihrem heimiſchen Boden gedeihen; es ließe ſich das durch Beiſpiele aus unſrer Literargeſchichte des 12. Jahrhunderts belegen, durch die mittelalterlichen Heldengeſänge, die ſcholaſtiſche Philoſophie, die gothiſche Baukunſt. Sie ſcheinen zu glauben, daß durch gewiſſe radicale Maßregeln die Verbreitung der geſunden germaniſchen Ideen erleichtert werden würde. Täuſchen Sie ſich nicht: dieſe Propaganda wäre dann vielmehr rein

abgeschnitten; das Land würde sich mit Wuth in seine nationalen Bahnen, seine eigenthümlichen Fehler stürzen. „Um so schlimmer für Frankreich!“ werden Ihre Ultras sagen. „Um so schlimmer für die Menschheit!“ werde ich hinzusetzen. Die Unterdrückung oder das Schwinden eines Gliedes setzt den ganzen Körper in Mitleidenschaft.

Die Stunde ist feierlich. Es gibt in Frankreich zwei Strömungen der Meinung. Die einen räsonniren so: „Machen wir diesem verhaßten Handel so rasch wie möglich ein Ende; treten wir alles ab, Elsaß, Lothringen; unterzeichnen wir den Frieden; dann aber Haß auf den Tod, Vorbereitungen ohne Rast, Allianz mit wem es sich trifft, unbegrenzte Nachgiebigkeit gegen alle russischen Anmaßungen; ein einziges Ziel, eine einzige Triebfeder für das Leben: Vertilgungskampf gegen die germanische Race.“ Andre sagen: „Retten wir Frankreichs Integrität, entwickeln wir die constitutionellen Einrichtungen, machen wir unsre Fehler gut, nicht indem wir Rache träumen für einen Krieg, worin wir die ungerechten Angreifer waren, sondern indem wir mit Deutschland und England ein Bündniß schließen, dessen Wirkung sein wird, die Welt auf dem Wege der freien Gesittung weiter zu führen.“ Deutschland wird entscheiden, ob Frankreich diese oder jene Politik erwählen wird; es wird damit zugleich über die Zukunft der Gesittung entscheiden.

Ihre hitzigen Germanisten berufen sich darauf, das Elsaß sei ein deutsches Land, unrechtmäßiger Weise vom deutschen Reiche abgerissen. Bemerken Sie, wie die Na-

tionalitäten sämmtlich nur gleichsam in Bausch und Bogen miteinander abgefunden sind; fängt man einmal an, in dieser Art über die Ethnographie jedes Landes zu räsonniren, so öffnet man endlosen Kriegen Thür und Thor. Schöne französisch redende Provinzen bilden keinen Bestandtheil von Frankreich, und das ist sehr vortheilhaft, für Frankreich selbst. Slavische Länder gehören zu Preußen. Diese Unregelmäßigkeiten sind der Civilisation sehr förderlich. Die Vereinigung des Elsasses mit Frankreich z. B. ist eines der Ereignisse, die der Propaganda des Germanismus am meisten Vorschub geleistet haben; das Elsaß ist das Thor, durch welches die Ideen, die Methoden, die Bücher aus Deutschland in der Regel eingehen, um zu uns zu gelangen. Es ist außer Streit, wollte man das elsässische Volk befragen, so würde eine unermeßliche Majorität sich für das Verbleiben bei Frankreich aussprechen. Ist es Deutschlands würdig, sich mit Gewalt eine widersetzliche, erbitterte, vollends seit der Verwüstung Straßburgs unversöhnlich gewordene Provinz anzueignen? Man ist in der That zuweilen betroffen von der Kühnheit Ihrer Staatsmänner. Der König von Preußen scheint im Zuge, sich die Lösung der französischen Frage aufzubürden, Frankreich eine Regierung geben und diese demgemäß auch aufrecht erhalten zu wollen. Kann man muthwilligerweise nach einer solchen Last verlangen? Wie ist es möglich, nicht einzusehen, daß die Consequenz dieser Politik wäre, Frankreich für ewige Zeiten mit 3 bis 400,000 Mann besetzt zu halten? Deutsch-

land will also mit dem Spanien des 16. Jahrhunderts wetteifern? Und seine große und hohe Geistesbildung, was sollte aus ihr bei solchem Spiele werden? Es nehme sich in Acht, daß nicht eines Tags, wenn man die ruhmvollsten Tage der germanischen Race bezeichnen will, man der Periode ihrer Militärherrschaft, die vielleicht durch geistige und sittliche Erniedrigung bezeichnet sein wird, die ersten Jahre unsres Jahrhunderts vorziehe, wo sie, äußerlich besiegt, erniedrigt, der Welt die höchste Offenbarung der Vernunft gab, welche die Menschheit bis dahin gekannt hatte.

Man muß erstaunen, daß einige Ihrer besten Geister dieß nicht einsehen, und besonders, daß sie gegen eine europäische Intervention in diesen Fragen sind. Der Friede kann, so scheint es, nicht direct zwischen Frankreich und Deutschland geschlossen werden; er kann nur das Werk Europa's sein, das den Krieg mißbilligt hat, und wollen muß, daß kein Glied der europäischen Familie allzusehr geschwächt werde. Sie sprechen mit gutem Rechte von Garantien gegen die Wiederkehr ungesunder Gelüste; aber welche Garantie könnte stärker sein, als wenn Europa von neuem die gegenwärtigen Grenzen sanctionirte und jedem Theile untersagte, an eine Verrückung der durch die alten Verträge gesetzten Marksteine zu denken? Jede andere Lösung würde das Thor offen lassen für Rachehandlungen ohne Ende. Wenn Europa dieß thut, so wird es für die Zukunft den Keim der fruchtbarsten Institution gelegt haben, einer Centralautorität, meine ich,

einer Art von Congreß der vereinigten europäischen Staaten, der den Nationen Recht spricht, sich über sie stellt und das Nationalitätsprincip durch das Princip der Föderation regulirt. Bis auf unsere Tage hat diese Centralmacht der europäischen Gemeinschaft sich nur wirksam gezeigt in vorübergehenden Coalitionen gegen das Volk, das auf Universalherrschaft Anspruch machte; es wäre gut, wenn sich eine permanente und präventive Coalition bildete zur Aufrechthaltung der großen gemeinsamen Interessen, die doch zuletzt die der Vernunft und Civilisation sind.

Das Princip der europäischen Föderation kann so eine Grundlage der Vermittlung bilden, ähnlich derjenigen, die im Mittelalter die Kirche bot. Man ist bisweilen versucht, eine verwandte Rolle den demokratischen Tendenzen und der Bedeutung zu leihen, die in unsern Tagen die socialen Probleme gewinnen. Die Bewegung der zeitgenössischen Geschichte besteht darin, daß die patriotischen Fragen auf der einen Seite und die demokratisch-socialen auf der andern sich die Wage halten. Diese letzteren Probleme haben eine Seite der Berechtigung und werden in gewissem Sinne vielleicht die großen Friedensstifter der Zukunft sein. Es ist gewiß, daß die demokratische Partei, ihrer Verirrungen ungeachtet, sich mit Aufgaben beschäftigt, die höher liegen als das Vaterland; die Anhänger dieser Partei reichen sich die Hände über alle Scheidewände der Nationalitäten hinüber und zeigen große Gleichgültigkeit gegen die Fragen des Ehrenpunkts, die vor allen den Adel und die Militärs berühren. Die Tausende von

armen Leutrn, die sich jetzt gegenseitig morden für eine Sache, die sie nur halb verstehen, hassen sich nicht, sie haben gemeinsame Bedürfnisse, gemeinsame Interessen. Daß sie dereinst dahin kommen werden, sich zu verständigen und sich die Hände zu reichen trotz ihrer Anführer, das ist ohne Zweifel ein Traum; es läßt sich indeß mehr als ein Weg vorhersehen, auf dem Preußens maßlose Politik derartigen Ideen einen von ihm ungeahnten Vorschub leisten kann. Es ist schwer denkbar, daß diese Wuth einer Handvoll Menschen, der Ueberreste alter Aristokratien, noch lange im Stande sein sollte, Massen friedlicher Bevölkerungen zur Schlachtbank zu führen, die auf dem Standpunkt einer ziemlich vorgerückten demokratischen Denkart angekommen und mehr oder minder mit ökonomischen Ideen (ihnen sind sie heilig) getränkt sind, deren Eigenthümliches eben darin besteht, daß sie gegen die nationalen Rivalitäten gleichgültig machen.

Ah, mein theurer Herr, wie gut hat Jesus gethan, ein Reich Gottes zu gründen, eine Welt, erhaben über Haß, Eifersucht und Stolz, wo der Geachtetste nicht wie in der traurigen Zeit, worin wir leben, derjenige ist, der am meisten Uebles thut, der schlägt, tödtet, beschimpft, der größte Lügner, der Unehrlichste, Ungezogenste, der Mißtrauischste und Treuloseste, der Fruchtbarste an bösen Anschlägen, an teuflischen Ideen ist, am wenigsten Mitleid und Verzeihung kennt, am wenigsten Lebensart hat, der seinen Gegner überrascht und ihm die schlimmsten Streiche spielt; sondern der Sanfteste, der Bescheidenste,

der am meisten aller Dreistigkeit, aller Prahlerei und Härte fern ist, der aller Welt den Vortritt läßt, der sich als den Letzten betrachtet. Der Krieg ist ein Gewebe von Sünden, ein widernatürlicher Zustand, wo man das als schöne Handlung empfiehlt, was man zu jeder andern Zeit als Fehler und Verbrechen meiden heißt; wo es Pflicht ist, sich über das Unglück des Andern zu freuen, wo derjenige, der Gutes für Böses thun, der die evangelische Vorschrift, Unrecht zu verzeihen, sich selbst zu erniedrigen, üben wollte, abgeschmackt und selbst tadelnswerth erscheinen würde. Was den Eintritt in Walhalla eröffnet, verschließt den in das Reich Gottes. Haben Sie bemerkt, daß weder in den acht Seligkeiten, noch in der Bergpredigt, noch sonst im Evangelium, noch in der ganzen urchristlichen Literatur ein Wort sich findet, das die kriegerischen Tugenden unter denjenigen aufführte, die das Himmelreich gewinnen?

Bestehen wir auf diesen großen Friedenslehren, die den Menschen entgehen, die, von ihrem Stolze bethört, durch ihre einzige und so unphilosophische Todesverachtung fortgerissen sind. Niemand hat das Recht, gegen das Unglück seines Vaterlandes gleichgültig zu sein; aber der Philosoph wie der Christ hat immer Gründe, zu leben. Das Reich Gottes kennt weder Sieger noch Besiegte; es besteht in den Freuden des Herzens, des Geistes und der Einbildungskraft, die der Besiegte mehr als der Sieger schmeckt, wenn er sittlich und geistig höher steht. Ihr großer Goethe, Ihr bewundernswerther Fichte, haben sie

uns nicht gelehrt, wie man ein edles und folglich glückliches Leben führen kann mitten in der äußern Erniedrigung seines Vaterlandes? Mir gibt übrigens Eines zu großer Seelenruhe Grund. Im letzten Jahre, bei den Wahlen zum gesetzgebenden Körper, bot ich mich den Wählern an; ich wurde nicht gewählt; aber meine Anschläge finden sich noch an den Mauern der Dörfer des Seine- und Marne-Departements, und darin ist zu lesen: „Keine Revolution, keinen Krieg! Ein Krieg wäre ebenso verderblich wie eine Revolution.“ Um ein ruhiges Gewissen zu haben in Zeiten wie die unsrigen, muß man sich sagen können, daß man das öffentliche Leben so wenig grundsätzlich gemieden als gesucht hat.

Erhalten Sie mir immer Ihre Freundschaft und bleiben meiner wärmsten Zuneigung versichert.

Paris 13. Sept. 1870.

Ernst Renan.

III.

Strauß an Renan.

Sie haben, hochgeehrter Herr, meinem Wunsche stattgegeben, Sie haben mein offenes Schreiben an Sie in derselben Form beantwortet, und Sie haben dieß in einer so freundlichen, liebenswürdigen Art gethan, daß ich Ihnen den Dank dafür nicht schuldig bleiben darf. Ihr Antwortschreiben erneuert mir die ermuthigende Ueberzeugung, mit Ihnen auf gleichem Boden zu stehen und, bei aller Abweichung über die Wege, doch demselben Ziele zuzustreben. Redliche Förderung der Menschheit auf der Bahn freier harmonischer Entwicklung ist für uns beide der Leitstern unseres Denkens und Schaffens; wobei jeder, wie billig, zunächst auf seine eigene Nation zu wirken, aber auch die des andern zu verstehen sucht und zu schätzen weiß.

Gar wohlthuend haben mich gleich im Eingang Ihres Schreibens die Worte warmer Anerkennung berührt, die Sie der deutschen Literatur unserer classischen Periode widmen. Und gern und aufrichtig stimme ich dagegen Ihnen zu, wenn Sie von dem Beurtheiler Ihrer Nation verlangen, daß er von den ungesunden Producten einer fri-

vielen Tagesliteratur die gehaltvollen Früchte der Arbeit ernster Geister, von dem Frankreich des Tandes und der Mode einen gediegenen Kern, von der schlechten sittenlosen Gesellschaft eine gute, tief und wahrhaft gebildete zu unterscheiden wisse. Es kann nicht geläugnet werden, es ist während der letzten Jahrzehnte von Frankreich, in Form von Romanen und Theaterstücken insbesondere, ein solcher Giftstrom ausgeflossen, daß man dem deutschen Gelehrten, dessen Sie gedenken, sein zürnendes Wort nicht verargen darf. Aber wenn er, um sich dazu veranlaßt zu finden, nicht nöthig hatte nach Paris zu reisen, wenn er alle die Schandstücke, alle die schamlosen Tänze in Berlin selber aufführen sehen konnte, so liegt hierin für uns Deutsche bereits das beschämende Geständniß, daß wir durch willfährige Aufnahme uns zu Mitschuldigen der französischen Verderbniß gemacht haben. Und andrerseits eine Literatur, in der eben während dieser Zeiten des Verfalles so edle und feine Geister wie — um nur Einen, leider verstorbenen, zu nennen — Sainte-Beuve gewirkt haben, die dürfen wir nicht in Bausch und Bogen als eine verderbliche von uns weisen. Nur tiefer gedrungen und weiter verbreitet als französische Patrioten wohl sich selbst gestehen mögen, und als auch wir Deutschen noch vor kurzem vermutheten, ist dort nicht allein in der Literatur, sondern auch im Volke das Verderben; von dieser allgemeinen Fäulniß und Auflösung aller sittlichen Bande haben wir vor dem gegenwärtigen Kriege keine Vorstellung gehabt.

Von Ihrer Einsicht und Billigkeit war es nicht anders zu erwarten, als daß sie uns Deutschen, neben der geistigen und sittlichen Geltung die wir uns unter den Völkern errungen, auch das Recht zugestehen würden, uns verhältnißmäßig politisch geltend zu machen. Sie gönnen diesem „Volke von Denkern" auch bei der Theilung der Erde ein Stück. Daß aber das für jenes lose Aggregat unabhängiger Groß-, Mittel- und Kleinstaaten, das bis 1866 Deutschland hieß, nicht erreichbar, daß dazu die Zusammenfassung der deutschen Stämme und Staaten in einen wirklichen Gesammtstaat erforderlich war, sehen Sie gleichfalls ein. Warum, fragen Sie in der geistreichen Abhandlung über den deutsch-französischen Krieg in der Revue des deux Mondes, warum Deutschland das Recht versagen, dasjenige bei sich zu thun, was wir bei uns gethan, wozu wir Italien geholfen haben? Wenn also und insoweit Frankreich uns deßwegen den Krieg erklärt hat, weil es unsere staatliche Erstarkung nicht dulden wollte, geben Sie ihm entschieden Unrecht.

Aber Sie geben davon nicht dem französischen Volke und geben überhaupt Frankreich nicht die ganze, höchstens die halbe Schuld. Nach Ihnen ist das französische Volk friedlich gesinnt; es braucht und es will Muße, seine reichen Hülfsquellen auszubeuten, seine politischen Einrichtungen im Sinne der Freiheit auszubauen. Ich muß glauben, daß Sie Ihr Volk kennen; aber woher kommt denn der Zauber, welchen der Ruf nach der Rheingränze immer wieder auf dasselbe ausübt? woher die sonderbare

Vorstellung, daß es nicht bloß für Waterloo, das ihm eine Niederlage und den endgültigen Sturz des ersten Kaiserreichs mit seiner Herrlichkeit brachte, sondern auch für Sadowa, wo es keinen Mann und keinen Fußbreit Landes verlor, Genugthuung, Rache zu nehmen habe? Woher anders als daher, daß zu den offenen Wunden Frankreichs nicht bloß, was Sie als solche bezeichnen, der Mangel einer allgemein anerkannten Dynastie, sondern ganz besonders auch diese krankhaft reizbare Eifersucht Deutschland gegenüber gehört. Sie werden selbst gestehen müssen, daß das Verlangen nach der Rheingrenze seit mehr als 50 Jahren jeder Franzose buchstäblich mit der Muttermilch einsaugt; und wie viele sind deren, die sich von einem mit der Muttermilch eingesogenen Vorurtheil durch späteres Nachdenken losmachen? Einer auf Tausend nicht einmal. Wenn Sie also sagen: dieser Krieg ließ sich vermeiden, so erwiedere ich: ja, wenn die Franzosen sich verwandeln ließen. Solange sie die blieben die sie sind, mochten sie eine Republik oder eine Monarchie bilden, unter einem Kaiser oder einem König stehen, es konnte jeden Augenblick der Fall eintreten, daß jene Reizbarkeit erregt wurde, die Regierung dem Druck von unten, dem Drängen einer Partei, dem Geschrei der Presse nicht widerstehen zu können glaubte, und sich zum Kriege fortreißen ließ.

Um so mehr, urtheilen Sie, hätte Deutschland Ursache gehabt, die französische Empfindlichkeit zu schonen; daß Preußen aus übel angebrachtem Stolze verschmäht

habe dieſe Rückſicht zu nehmen, darin beſtehe die Hälfte ſeiner Schuld an dem Unheil, das über beide Völker gekommen. Für den wenigſtens negativen Beiſtand, welchen Napoleon III. Preußen zu ſeinem Unternehmen von 1866 geleiſtet, d. h. dafür, daß er daſſelbe nicht verhindert habe, ſei ihm Preußen zu Dank verpflichtet geweſen, und dieſen Dank hätte es ihm füglich durch Ueberlaſſung des unbedeutenden Luxemburg abſtatten können. Sie ſelbſt geſtehen, daß nichts abgemacht, keine Zuſage gegeben, auch die Geſinnung des Kaiſers noch im Schwanken geweſen, als Preußens Heer ohne ſein Zuthun auf dem Schlachtfelde von Königgrätz die Sache entſchied. Welche ſeltſame Großmuth wird Preußen zugemuthet mit dem Verlangen, es hätte, nachdem es durch eigene Kraft den Preis errungen, dem Nachbar, der nichts dazu, nur auch nichts dawider gethan, einen Lohn ausbezahlen ſollen, den es nicht verſprochen, der andere nicht verdient hatte? Oder wenn je von einem Danke geredet werden ſoll, gut, ſo gehörte für eine bloß negative Unterſtützung auch nur ein negativer Dank, d. h. daß, wenn Napoleon einmal etwas ähnliches auszuführen Luſt empfand, auch Preußen ſeinerſeits ihm nicht in den Weg trat; und wie? dieſes Negative hatte ihm ja Preußen zum voraus ſchon geleiſtet, indem es der Einverleibung von Savoyen und Nizza in das franzöſiſche Kaiſerreich keinen Widerſtand entgegengeſetzt hatte. Aber die öffentliche Meinung in Frankreich hätte Preußen ſchonen, durch Abtretung Luxemburgs der franzöſiſchen Regierung den Verzicht auf weitere Forderungen erleichtern

ſollen. Als ob Preußen nicht auch eine öffentliche Meinung zu ſchonen gehabt, und als ob ihm die in Deutſchland nicht wichtiger hätte ſein müſſen als die franzöſiſche! Unſere alten Kaiſer hatten ſich „allezeit Mehrer des Reichs“ genannt; aber es lag vor Augen, daß ſie ſeit 200 Jahren allezeit vielmehr Minderer deſſelben geweſen waren, eine Provinz nach der andern vom Reiche hatten abkommen laſſen. Nun hatte ſich der König von Preußen an den Platz dieſer alten Kaiſer geſtellt: durfte er als Minderer des Reichs debütiren? Nachdem er ſoeben mehrere deutſche Provinzen für ſich erobert, durfte er in die verrufenen Spuren der habsburgiſchen Kaiſer dadurch treten, daß er dagegen, wie ſie ſo oft gethan, eine deutſche Provinz, die nicht ihm gehörte, an Frankreich kommen ließ? Sie haben die Vorwürfe nicht ſo in der Nähe gehört, die damals bei uns auf die bloße Vermuthung hin, daß ſo etwas geſchehen könnte, von Particulariſten und Demokraten auf Preußen gehäuft wurden, das ſich als Schirmvogt Deutſchlands ſo ſchlecht bewähre. Im Frühjahr 1866, ehe Preußen ſeine Kraft erprobt hatte, ließ ſich ein Abkommen der Art denken und zur Noth entſchuldigen; jetzt, nachdem es dieſelbe im Kampf mit Oeſterreich gemeſſen hatte, wäre ein ſolches Zugeſtändniß als Mangel an Muth und Redlichkeit zugleich erſchienen: gilt ja doch die vermittelnde Auskunft, die damals mit Luxemburg getroffen wurde, noch heute manchen als ein Flecken auf Preußens Schild, auf den ſie gelegentlich immer wieder hindeuten.

Ich zweifle, ob dieſer Luxemburger Handel, wobei ſich

Preußen, nach deutſcher Anſchauung wenigſtens, faſt allzu nachgiebig bewieſen hat, die rechte Veranlaſſung war, um, wie Sie thun, das Hohenzollern'ſche Haus vor Uebermuth zu warnen. Aber auch ſonſt zeigt die Geſchichte nicht, daß Uebermuth zu den Erbfehlern dieſes Hauſes gehöre. Um weiter nicht als in das vorige Jahrhundert zurückzugehen, ſo haben wir Deutſchen den Vater des großen Friedrich, den König mit dem Zopf und der Rieſengarde zu Potsdam, als einen Bären in der Verſtellung, den das Kaiſerhaus Oeſterreich an dem Ringe alten Reſpects und ſtets neuer Intriguen, den es ihm durch die Naſe gezogen, bei allem Brummen ſeinerſeits, doch lebenslänglich führte; in Friedrich allerdings ſchwang der preußiſche Adler ſich zu einem Flug empor, deſſen Kühnheit alle Welt bewunderte; aber mit dem Tode des großen Königs ſank er flügellahm zu Boden. Bald kamen die Zeiten, wo der Adler des neuen franzöſiſchen Kaiſerreichs den preußiſchen in den Käfig ſperrte; dieſer gebrauchte Krallen und Schnabel ſich loszuringen, es war ein großer Augenblick: aber, du lieber Himmel, es ſind nicht bloß die älteren unter uns die es noch mit angeſehen haben, wie demüthig mehr als ein Menſchenalter hindurch der einhalſige preußiſche Adler im Dienſte der beiden Doppeladler Mäuſe (Demagogen und Revolutionäre) fing! Kaum ſind es zehn Jahre, daß er ſich wieder erinnert hat, was für ein Vogel er eigentlich iſt, und allerdings hat er in der kurzen Zeit bereits zwei Flüge gemacht, die der Welt noch mehr als jene frühern zum Erſtaunen und faſt zum

Schrecken gerichen. Aber im Gegentheil, Mäßigung, nicht Uebermuth, iſt Hohenzollern'ſche Tradition. Schleſien wollte Friedrich von Oeſterreich haben, aber weiter nichts; und ſo wird man auch finden, daß Wilhelm I. ſeine Anſprüche an Frankreich ebenſo beſtimmt begrenzt hat als er ſie durchführen wird.

Doch nicht bloß das preußiſche Königshaus, auch Volk und Staat in Preußen geben Ihnen zu allerlei Bedenken Anlaß. Sie und Ihre Geſinnungsgenoſſen, berichten Sie, haben ſich im Jahr 1866 der preußiſchen Erfolge gefreut, doch in der Vorausſetzung, daß ſofort Preußen in Deutſchland aufgehen, an die Stelle des engen ſteifen preußiſchen Weſens das deutſche mit ſeiner Weite und Fülle treten werde. Da Sie jetzt ſchon über Enttäuſchung klagen, ſo hatten Sie alſo jene Umwandlung während der Friſt von vier Jahren erwartet. Das will mir faſt etwas zu kurz gemeſſen ſcheinen. So ſchnell geht es mit einer ſolchen Umgeſtaltung doch wohl nicht, zumal ja gerade diejenigen Länder, die dabei das meiſte hätten wirken müſſen, die ſüddeutſchen, bis heute noch nicht in nähere Verbindung mit Preußen getreten ſind. Gewiß, auch wir wünſchen das Aufgehen Preußens in Deutſchland; aber es geht uns damit wie jenem Kirchenvater mit dem Geſchenk der Keuſchheit, wir wünſchen es doch noch nicht ſo geſchwind. Wir übrigen Deutſchen können die Einwirkung des unvermiſchten preußiſchen Weſens noch eine geraume Zeit gar wohl brauchen, wir haben von Preußen als ſolchem noch viel zu lernen. Ich bin ein

Süddeutſcher, wie Sie wiſſen, kann alſo hier keiner Parteilichkeit verdächtig ſein. Ich will aber auch nach der andern Seite hin ganz offen ſprechen. Liebenswürdig iſt auch uns, ich meine auch den preußiſch geſinnten Süddeutſchen, das ſpecifiſch preußiſche Weſen nicht. Dieſes Abſprechen, dieſes Beſſerwiſſen, dieſe Meinung, weil ſie das Wort viel früher finden als wir, ſo ſeien ſie uns auch im Denken unendlich voraus, ſind für uns beleidigend. Wir glauben, was Denkkraft betrifft, ihnen nicht nachzuſtehen, an Gemüth und Einbildungskraft ſie ſogar zu übertreffen. Aber Eines muß der Süddeutſche, der nicht in ſeiner Eigenart eigenliebig befangen iſt, dem Norddeutſchen, dem Preußen insbeſondere, laſſen: als „politiſches Thier“ iſt er dem Süddeutſchen überlegen. Er verdankt dieß theils der Natur ſeines Landes, das, kärglich ausgeſtattet, mehr zur Arbeit treibt, als zum Genuß einlädt; theils ſeiner Geſchichte, der Zucht und Schulung unter harten aber tüchtigen Fürſten, der allgemeinen Wehrpflicht vor allem, dem Palladium des preußiſchen und hoffentlich nun des geſammten deutſchen Staats, das aber bis auf die neueſte Zeit dem übrigen, beſonders dem ſüdlichen Deutſchland fehlte. Dieſes Inſtitut macht den Staat und die Pflicht gegen denſelben in allen Schichten der Bevölkerung gleichſam allgegenwärtig; mit jedem Sohne der heranwächſt, jedes Jahr, wenn die Zeit der Uebungen kommt, wird jede Familie aufs unmittelbarſte und lebendigſte an den Staat, aber mit der Pflicht gegen denſelben auch an deſſen Ruhm und Stärke, an die Ehre ihm anzugehören erinnert.

Glauben Sie mir, mit den so geschulten Preußen verglichen, sind wir Süddeutschen doch nur, wenn Sie mir den niedrigen Ausdruck nachsehen wollen, gemüthliche Bummler. Mit unserer Gefühlswärme und Treuherzigkeit geht eine gewisse Bequemlichkeit, Lässigkeit und Weichlichkeit Hand in Hand. Wir leben so gerne nur nach Herzenslust; während in Preußen, möchte man sagen, der kategorische Imperativ seines großen Philosophen als staatliches Pflichtgefühl das ganze Volk durchdringt. Wie leicht hier selbst der Vorzug zum Fehler wird, können wir am besten an uns Württembergern erkennen. Die ständische Verfassung dieses kleinen Landes, „das alte gute Recht," von dem noch Uhland sang, war Jahrhunderte lang der Hort, wodurch es, trotz allerlei despotischer Eingriffe, doch seine Zustände immer in leidlicher Ordnung erhielt; während ein trefflicher Jugendunterricht in hohen wie niedern Schulen die Durchschnittsbildung hob und dem Volke das Bewußtsein dessen gab, was es an seiner Verfassung und Verwaltung hatte. Das hat nun aber andrerseits einen Geist der Selbstzufriedenheit, des beschränkten Behagens in den kleinen Verhältnissen groß gezogen, der einer Ausdehnung des politischen Gesichtskreises äußerst hinderlich geworden ist. Dem echten und gerechten Württemberger war sein Ländchen die Heimath alles Richtigen, Soliden und Gediegenen; über der Grenze fing für ihn alsbald theils Unverstand theils Schwindel an, und das preußische Wesen insbesondere lebte bis auf die neueste Zeit nur als Zerrbild in seiner Vorstellung. So ist es

gekommen, daß ein übrigens höchst begabter und tüchtiger deutscher Stamm oder Stammestheil doch in politischer Hinsicht während der letzten Jahre sich als den zurückgebliebensten gezeigt hat.

Schon der Krieg von 1866 übrigens mit seinen Erfolgen gab unsern Süddeutschen viel zu denken: der jetzige Krieg, so steht zu hoffen, wird die Berichtigung ihrer Vorstellungen vollenden. Sie müssen einsehen, daß, wenn sie auch diesem Kampf ihre Arme geliehen haben, doch Preußen den Kopf dazu hergegeben hat. Ohne den preußischen Kriegsplan der sie leitete, ohne die preußische Heereseinrichtung der sie sich anschließen konnten, würden sie, das müssen sie fühlen, mit all ihrem guten Willen, all ihrer Stärke und Mannhaftigkeit, doch nichts gegen die Franzosen ausgerichtet haben. Und nicht an Muth und Tapferkeit, wohl aber an Zucht und Pünktlichkeit — das kann ihnen gleichfalls während dieses Krieges nicht entgangen sein — haben sie noch viel zu thun wenn sie den Preußen nachkommen wollen. Ein größerer Staat, ausschließlich aus süddeutschen Elementen gebildet, würde wohl einen wohlgenährten und vollsaftigen, aber auch einen schwammigen und unbehülflichen Körper geben; wie ausschließlich norddeutsche Bestandtheile zwar einen festen und behenden, aber doch wohl zu magern und trockenen: zu unserem künftigen deutschen Staate wird Preußen das starke Knochengerüste und die straffen Muskeln hergeben, die das südliche Deutschland mit Fleisch und Blut ausfüllen und ausrunden mag. Und nun glaube man noch,

daß ein Theil den andern ohne Schaden entbehren könne; nun zweifle man noch, daß beide bestimmt seien, erst mit und durch einander zum vollkommenen Staats- und Volkskörper zu gedeihen! „Herb ist des Lebens innerster Kern," hat gerade unser süddeutscher Dichter gesungen. An dem Stamme, der den Kern eines großen lebensfähigen Staates bilden soll, ist das Herbe kein Fehler.

Sie entschuldigen diese Abschweifung, hochgeehrter Herr, die allerdings mehr an die Adresse meiner lieben Landsleute als an die Ihrige gerichtet ist; sie war aber veranlaßt durch Ihr Bedauern, von einem Aufgehen Preußens in Deutschland noch so wenig bemerken zu können. Meine Meinung ist, daß es damit keine Eile hat, daß dasselbe aber, soweit es wünschenswerth, seiner Zeit sicher erfolgen wird. Auch Sie, finde ich, geben diese Hoffnung nicht auf; ja Preußens ganze Ohnmacht in Deutschland erscheint Ihnen schon darum nur als etwas vorübergehendes, weil sie Ihnen zufolge bloße Rückwirkung der Furcht vor Frankreich ist. Unter die Fittige des preußischen Adlers ducken sich die deutschen Küchlein nur darum so willig, weil sie da Schutz vor dem gallischen Hahn mit seinem ewigen Scharren und Krähen zu finden glauben. Höre dieser auf zu drohen — und dazu hoffen Sie ihn zu überreden —, so werden sie sich schon wieder hervormachen; mit der Gefahr, lesen wir in dem Aufsatz in der Revue, werde auch die Einheit verschwinden, und Deutschland zu seinen natürlichen Instincten, der Uneinigkeit und dem Particularismus, zurückkehren. „Die feinen Bevölkerungen von

Sachſen und Schwaben (danke im Namen der Schwaben ſchönſtens für das uns ſelten geſpendete Eigenſchaftswort) werden es ſatt bekommen, meinen Sie, ſich in die preußiſchen Regimenter ſtecken zu laſſen; das ſüdliche Deutſchland insbeſondere werde ſeine frohe und freie, heitere und harmoniſche Lebensweiſe wieder annehmen."

Das letztere geht auf das preußiſche Muckerthum, und hier iſt nun begreiflich wieder ein Punkt, wo Sie ſich meiner und meiner Geſinungsgenoſſen voller Zuſtimmung verſichert halten dürfen. Was Sie in dem oftgenannten Aufſatz von dem olympiſchen Spotte ſagen, den Goethe, in das jetzige Berlin verſetzt, über dieſe „frommen Krieger und gottesfürchtigen Generale" ausgießen würde, iſt allerliebſt. Ein Cultusminiſterium Mühler in einem Staate, der ſich ſo gerne den Staat der Intelligenz nennen hört, fordert freilich den Hohn heraus. Im vorigen Jahrhundert wurden doch erſt nach dem Tode des Heldenkönigs die Wöllner und Biſchofswerder möglich: jetzt in der Umgebung des Fürſten, der mit ſo glänzendem Erfolge Friedrichs Schwert gezogen, zugleich die Betbrüder Friedrich Wilhelms II. zu ſehen, iſt ein ſeltſamer Anblick; obwohl, ſoweit es nicht zur Clique wird oder der Heuchelei Vorſchub thut, auch hier das Wort in Kraft bleibt, daß es jedem freiſtehen muß, nach ſeiner Façon ſelig zu werden. Es wird vorübergehen, hoffen wir, wie noch ein anderes vorübergehen wird das Sie rügen, die Junkerherrſchaft im preußiſchen Staate. Wir werden es zwar dem deutſchen Adel nie vergeſſen, daß er uns einen Bismarck und Moltke,

wie früher einen Stein und Gneiſenau, gegeben hat; und die prinzlichen und adeligen Heerführer in dem gegenwärtigen Kriege machen ihre Sache ſo vortrefflich, daß Bürgerliche an ihrer Stelle es auf keinen Fall beſſer könnten; während auf franzöſiſcher Seite der in den Torniſter jedes Gemeinen gelegte Marſchallsſtab die berufenen Wunder vielmal hat vermiſſen laſſen. Das hindert jedoch nicht, daß uns die an Ausſchließung grenzende Schwierigkeit, die es im preußiſchen Staate für den Bürgerlichen hat, zu den höheren Stellen in der Verwaltung und beſonders im Heere ſich emporzuſchwingen, als ein Mangel, als ein Reſt alter Vorurtheile erſcheint, und daß wir für den neu zu begründenden deutſchen Staat volle Freiheit der Concurrenz ohne Standesunterſchied verlangen. Und wir hoffen damit um ſo gewiſſer durchzudringen, je weniger, wie Sie es anzuſehen ſcheinen, das preußiſche Heerweſen einen adeligen Officierſtand zur Vorausſetzung hat. Es iſt keineswegs der Junker, den der preußiſche Soldat in ſeinem Officier reſpectirt, ſondern der Vorgeſetzte, weiterhin die Ordnung des Dienſtes und das Geſetz des Staats; das preußiſche Militärſyſtem, das Vornehm und Gering, Reich und Arm, unter die gleichen Fahnen ſtellt, der gleichen Ordnung unterwirft, zu den gleichen Opfern heranzieht (Opfer die übrigens auch in dieſem Kriege der Adel im ſchönſten Wetteifer mit dem Bürger- und Bauernſtande gebracht hat), iſt eine im beſten und geſündeſten Sinne demokratiſche Inſtitution.

Um ſo ſchlimmer wäre es, wenn, wozu Sie die Aus-

ſicht eröffnen, die übrigen, beſonders die ſüdlichen Deutſchen es jemals ſatt bekommen würden, ſich dem preußiſchen Heerweſen anzuſchließen. Nein, geſtatten Sie mir es zu ſagen, ſo gering denke ich von meinen ſüddeutſchen Brüdern, ſo trüb von der deutſchen Zukunft nicht. Sie glauben uns etwas gutes zu wünſchen oder vorherzuſagen, und wundern ſich, daß wir das Wohlgemeinte zurückweiſen. Aber wir ſehen nichts anderes darin als den Wunſch jenes Römers, eines edeln hochherzigen Mannes ohne Zweifel, und der nichts dafür konnte daß er eben doch Römer war und blieb: das Wort des Tacitus meine ich, wo er die Götter bittet, unter den jugendfriſchen germaniſchen Stämmen zum Beſten des alternden Roms die Zwietracht erhalten zu wollen. Nein, wenn erſt unſere Heere ſieggekrönt über den Rhein in ihre heimathlichen Gaue zurückkehren, wenn ſie ſo manchen nicht mehr mit heimbringen werden, der froh und friſch mit ihnen ausgezogen war: dann werden ſie uns als den beſten und nicht zu theuer erkauften Siegespreis die Unmöglichkeit zurückbringen, daß, die jetzt in ſo vielen Schlachten ſich zur Seite geſtanden, für dieſelbe Sache gegen denſelben Feind gekämpft und geblutet haben, jemals wieder ſich ſollten feindlich gegenüberſtehen, ja nur jemals wieder von einander laſſen können. Das Blut ſeiner Söhne aus Nord und Süd wird Deutſchlands Einheit für alle Zukunft gekittet haben; denn auch in dieſem Sinn iſt es ein wahres Wort: „Blut iſt ein ganz beſondrer Saft.“

Allerdings, hochgeehrter Herr, rechnen wir auch noch auf einen unmittelbareren Siegespreis; hat doch der Krieg, wenn er einmal über die Nothwehr hinaus ist, in der Regel den Zweck, dem Feind etwas abzugewinnen. Sie denken an Land, und daran wollen Sie nicht daß wir Deutschen denken sollen. Zunächst denken wir auch nicht daran, sondern nur an unsere Sicherheit, und glauben Sie mir, wenn Sie im Stande wären, uns von Seiten Ihrer Landsleute dieser Sicherheit zu versichern, so möchten wir wegen des Landes wohl mit uns reden lassen. Aber eben damit hat es gute Wege: das fühlen Sie selbst, und so fühlt man es auch Ihrer Rede an. Sie steigern hier ein wenig, will mir scheinen. Darunter verstehe ich nicht die bewegten Worte, womit Sie für die Unentbehrlichkeit Frankreichs im Chor der europäischen Culturvölker eintreten. Frankreich die lebendige Protestation gegen Pedantismus, Dogmatismus und Rigorismus — das ist ein Wort, welches ich von ganzem Herzen unterschreibe. Gewiß, diese Saite an der Leier der Menschheit könnte nicht gesprengt werden ohne deren Vollstimmigkeit zu schmälern. Aber einer Chorstimme piano zurufen, heißt noch lange nicht sie verstummen machen. Und daß Frankreich durch seine grellen Trompetenklänge unsere europäische Harmonie doch mitunter auch arg gestört hat, werden Sie selbst nicht in Abrede ziehen wollen. Sie versichern, die Wegnahme von Elsaß und Lothringen käme einer Vernichtung Frankreichs gleich. Da traue ich dem französischen Staats- und Volkskörper doch eine zähere Lebenskraft zu. Und

um ſo mehr muß ich mich über ſolchen Mangel an Vertrauen auf die franzöſiſche Nationalität bei Ihnen wundern, wenn ich erwäge, daß es ja nur weſentlich deutſche Provinzen ſind, deren Lostrennung Sie bedroht. Frankreich ſoll nicht mehr beſtehen können, wenn man ihm ſeine deutſchen Provinzen nimmt; ſein Körper ſoll ſich nicht mehr erhalten können, wenn ihm der Zufluß deutſchen Blutes abgeſchnitten iſt: ich möchte dieſes Zugeſtändniß nicht gemacht haben, wenn ich ein Franzoſe wäre. Deutſchland ſeinerſeits hat fortbeſtanden, und hat ſich von ſeiner damaligen Schwäche erholt, auch nachdem ihm jene Länder genommen waren, und doch waren es deutſche Länder, Stücke von ſeinem eigenen Leibe losgeriſſen: und Frankreich ſollte die Abtrennung von Ländern nicht überſtehen können, die, urſprünglich nicht zu ihm gehörig, nur nachträglich und oberflächlich mit ihm in Verbindung geſetzt worden ſind? Es iſt in die Seele Ihres eigenen Nationalſtolzes hinein daß ich dem widerſprechen muß. Freilich, was Sie von dem Volke das ſein Programm erfüllt, das Alter der Illuſionen hinter ſich hat (ſo ſeltſam letzteres auch auf das illuſionsluſtige Frankreich paſſen mag) im Verhältniß zu dem andern Volke ſagen, das noch im friſchen Feuer ſeiner Entwicklung begriffen iſt, klingt ahnungsvoll an die Rede von dem Niedergang der lateiniſchen Race an, die jetzt unter der germaniſchen umgeht, wenn es aber an dem wäre, wenn insbeſondere Frankreich, was ich mir nicht denken kann, zu Grunde gehen ſollte, ſo trügen wenigſtens nicht wir, ſondern lediglich

Frankreich ſelbſt die Schuld. Ein Volk, das ſich erhalten will, darf nicht über dem Jagen nach Glanz und Genuß ſeinen ſittlichen Kern verfaulen laſſen; und das franzöſiſche könnte nur dabei gewinnen, wenn es durch unſer Einſchreiten veranlaßt würde, ſtatt mit Turkoshorden an der Spitze der Civiliſation durch Europa zu marſchiren, lieber daheim ſeine Schulen zu verbeſſern.

Ebenſowenig können wir Deutſchen uns einem andern Dilemma ergeben das Sie uns ſtellen. Wir haben die Wahl, ſagen Sie, uns Frankreich entweder durch Verſtümmelung zum unverſöhnlichen Feinde zu machen, und dadurch einer unabſehbaren Reihe der verderblichſten Kriege Thür und Thor zu öffnen; oder durch eine ſchonende Behandlung es zu verſöhnen und zum gedeihlichſten Bunde für gemeinſame Förderung der Freiheit und Geſittung einzuladen. Es iſt ein ganz hübſches Bild, wie Sie (in der Revue) uns für den letztern Fall Frankreich malen: „beſiegt, aber ſtolz in ſeiner Integrität, einzig der Erinnerung an ſeine Fehler und der Entwirrung ſeiner innern Zuſtände hingegeben.“ Sie müſſen uns ſchon entſchuldigen, aber die Gallia als Büßende uns zu denken, iſt eine Vorſtellung, die wir ohne Lächeln nicht vollziehen können. Ja, ſie wird ſich ihrer Fehler, ihrer Niederlagen erinnern, d. h. ſie wird Rache kochen für diejenigen, die ihr dieſe beigebracht haben. Das aber wird ſie thun, ob wir ihr dazu auch noch Land abnehmen oder nicht. Ein Volk das für Sadowa, alſo für eine ihm ganz fremde Niederlage, Genugthuung haben wollte, wird für Wörth und

Metz, für Sedan und Paris zehnfach um Rache ſchreien, wenn wir ihm auch weiter nichts zu leide thun als daß wir es ſo oft geſchlagen haben. Wir verbeſſern alſo unſere Lage für die Zukunft im mindeſten nicht, wenn wir es ſchonen, im Gegentheil wir verſchlechtern ſie. Da wir von ſeinem guten Willen unter keinen Umſtänden etwas zu erwarten haben, müſſen wir darauf bedacht ſein, daß ſein übler Wille uns fortan nicht mehr ſchaden kann. Wie das zu machen? — nun, ſehen Sie nur die Landkarte an. Mit dem Winkel hier, der zwiſchen Baſel und Luxemburg in das deutſche Gebiet einſpringt, iſt es ein-für allemal nicht richtig. Man ſieht gleich: das iſt keine Grenze die ſich natürlich gemacht hat; hier iſt einmal Gewalt geſchehen. Hier hat der Nachbar ſich ein Thor in unſer Haus gebrochen: dieſes Thor müſſen wir ihm vermauern. Hier hat der Feind einen Fuß auf unſer Land geſetzt: wir werden ihn veranlaſſen dieſen Fuß zurückzuziehen. Sie fragen wohl, welches Volk ſich nicht, genau genommen, über ſeine Grenzen zu beklagen hätte. Aber welches Volk, frage ich, wird dieſe Grenzen nicht berichtigen, wenn ihm der Nachbar einmal die Waffen in die Hand gedrückt hat, und es über dieſelben ſiegreich bis ins Herz des feindlichen Landes vorgedrungen iſt? Die Feſtungen, die Frankreich bisher benützt hat, um von ihnen aus in unſer Land einzufallen, werden wir ihm wegnehmen, nicht um mittelſt ihrer künftig das ſeinige anzugreifen, ſondern das unſrige ſicherzuſtellen. In dieſer Abſicht ſind bei uns jetzt Volk und

Regierungen einverſtanden; während wir ſämmtliche Nachbarvölker als Zeugen dafür aufrufen können, daß es unſere Art niemals geweſen (die es der Natur unſeres jetzigen Heerweſens zufolge künftig noch weniger ſein kann), die Friedensſtörer zu machen, wenn man uns in Ruhe läßt.

Daß Elſaß und Lothringen einmal zum deutſchen Reiche gehört haben, daß überdieß im Elſaß und einem Theil von Lothringen die deutſche Sprache, trotz aller franzöſiſchen Bemühungen ſie zu unterdrücken, noch immer die Mutterſprache iſt, war für uns nicht Veranlaſſung, Anſpruch auf dieſe Länder zu erheben. Wir dachten nicht daran, ſie von einem friedlichen Nachbar wiederzufordern. Nachdem er aber den Frieden gebrochen und die Abſicht kundgegeben hat, unſere Rheinlande, die er einmal mit höchſtem Unrecht ein paar Jahre beſeſſen, abermals an ſich zu reißen, jetzt müßten wir die größten Thoren ſein, wenn wir, als die Sieger, was unſer war und was zu unſerer Sicherung nöthig iſt (doch auch nicht weiter als dazu nöthig iſt), nicht wieder an uns nehmen wollten. Sie kehren das vae victis zum vae victoribus gegen die ihren Sieg mißbrauchenden Sieger um: damit hat es, wie geſagt, keine Gefahr; aber auch den Spott und die Reue werden wir uns zu erſparen wiſſen, die den Sieger, der ſeinen Sieg zu benützen verſäumte, heimzuſuchen pflegen. Daß es uns in nicht allzu langer Zeit gelingen werde, in dieſen Landſtrichen das alte halb erſtickte Deutſchthum neu zu beleben, und ſelbſt die wirklich franzöſiſchen

Landestheile, die wir mitzunehmen uns genöthigt sehen möchten, uns freundlich zuzuwenden, das werden Sie von Ihrem Standpunkt aus natürlich nicht für möglich halten, aber doch uns gestatten, daß wir es hoffen und uns zur Aufgabe machen. Wir sind überzeugt, daß wir den Bewohnern dieser Landstriche in dem neubegründeten Deutschland Güter zu bieten haben werden, die Frankreich ihnen bis jetzt nicht geboten hat; während eben durch die neue Wendung der deutschen Dinge manche Uebelstände beseitigt sind, die sie in früheren Zeiten von dem Anschluß an Deutschland abgeschreckt haben würden. Daß sich der Elsäßer erniedrigt gefühlt hätte, statt dem Großstaate Frankreich einem deutschen Klein- oder Mittelstaate anzugehören, begreifen wir; aber davon ist auch jetzt nicht mehr die Rede. Nicht einmal so, daß er ja, selbst wenn er Baden oder Bayern zugetheilt würde, doch an dem deutschen Gesammtstaat und seiner Vertretung Antheil beläme; sondern alle Stimmführer in Deutschland begegnen sich jetzt in der Ansicht, daß es nur Preußen sein könne, das die eroberten Lande an sich zu nehmen habe. Ist es der Schutz des südwestlichen Deutschlands gegen Frankreich, der durch eine Annexion dieser Landstriche bezweckt wird, so kann diesen Schutz nur die Centralmacht selbst in ausreichendem Maße gewähren; wie nur dieser Großstaat im Stande ist, die zunächst fremdartigen und widerstrebenden Elemente ohne Störung seines Organismus in sich aufzunehmen.

Sie wundern sich, wie es doch komme, daß auch die

einſichtsvolleren unter den Deutſchen ſich nicht dazu verſtehen wollen, unſer jetziges Zerwürfniß mit Frankreich durch Vermittelung der neutralen Mächte, durch einen Congreß ſchlichten zu laſſen, aus dem weiterhin ein bleibendes europäiſches Schiedsgericht werden könnte. Das kommt zunächſt ſo, daß wir bei dem letzten Schiedsgerichte dieſer Art, das uns mit Frankreich ins Gleiche ſetzen ſollte, dem Wiener Congreß, allzu ſchlecht gefahren ſind. Faſt niemals ſind ja auch die ſogenannten neutralen Mächte (damals waren es übrigens ſogar unſere Bundesgenoſſen) wirklich ganz unbetheiligt und unbefangen bei einer ſolchen Angelegenheit: Neid und Furcht, Verbindungen und Verwendungen üben mancherlei Einfluß, wie es insbeſondere damals geſchah, daß durch derartige Einwirkungen uns Deutſchen der Preis unſerer Siege verkümmert, daß namentlich Preußen in jene unerträglichen Grenzen eingeſchloſſen wurde, die allein ſchon ſein Hervorbrechen im Jahre 1866 rechtfertigen könnten. Aber den dringendſten Grund, von einem ſolchen Schiedsgerichte nichts wiſſen zu wollen, geben Sie ſelbſt uns an die Hand. Daſſelbe ſollte, ſagen Sie in Ihrem Briefe, ſowohl Frankreich als Deutſchland verbieten, die durch die alten Verträge zwiſchen beiden feſtgeſetzten Grenzen zu verrücken. Da Sie auch von den „gegenwärtigen Grenzen" reden, ſo möchte man an die Verträge von 1815 denken. Aber — in dem Aufſatz in der Revue kommt es an den Tag, daß vielmehr die Verträge von 1814 verſtanden ſind. Alſo ſollten wir Saarlouis und Landau mit ihren Gebieten, die wir erſt

1815 in Beſitz genommen, wieder verlieren. Das ſollte Frankreichs Buße für den freventlich begonnenen Krieg, das der Preis unſerer glorreichen aber blutigen Siege ſein, daß wir gar noch ein Stück Land herausgeben, an den beſiegten Angreifer herausgeben müßten! Nein, wenn ſelbſt ein ſo billig denkender Mann wie Ernſt Renan dem von ihm befürworteten Schiedsgericht einen ſolchen Vorſchlag unterlegen kann, ſo ſind wir vollauf gerechtfertigt, wenn wir darauf beſtehen, wie wir den Krieg allein geführt, ſo auch die Friedensbedingungen ausſchließlich ſelbſt zu dictiren.

Allerdings, um einen Vorſchlag dieſer Art dem ſiegreichen Deutſchland annehmlich zu machen, bedürfte es übernatürlicher Beweggründe, und es iſt inſofern ganz in der Ordnung, daß Sie uns am Schluß Ihres Schreibens die Seligpreiſungen in der Bergpredigt, insbeſondere die der Friedfertigen, zu Gemüthe führen. Wer verehrt nicht nach Gebühr die ideale Hoheit dieſer evangeliſchen Paradoxen; aber wer hat ſich nicht längſt mit ihnen auf den Fuß geſetzt, ſie, wie am Ende bei jedem geiſtreichen Worte nöthig iſt, cum grano salis zu verſtehen? Vor dem Spruche: „So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar," haben wir gewiß alle Hochachtung; aber wer möchte einen Sohn haben, der ſich wörtlich nach dieſem Spruche behandeln ließe? oder wer einen Schwiegerſohn, der nach dem andern Spruche der Bergrede: „Sorget nicht für den andern Morgen u. ſ. w." ſeine Wirthſchaft einrichtete? Die katholiſche Kirche hat ſich dieſen Sprüchen gegenüber mit der

Unterſcheidung von Geboten für alle und Rathſchlägen für die nach Vollkommenheit Strebenden zu helfen gewußt; tiefer hat die proteſtantiſche die Keuſchheit in die Ehe, die Armuth in den Beſitz, den Frieden in den Krieg hereinzuziehen gewußt; damit werden auch wir uns beruhigen können. Wenn allerdings, wie Sie bemerken, weder irgendwo im Evangelium noch weiterhin in der urchriſtlichen Literatur ein Ausſpruch ſich findet, der die kriegeriſchen Tugenden für himmelsfähig erklärt, ſo hat ſich dagegen nie und nirgends ein chriſtlicher Staat, ſo wenig wie ein heidniſcher, gefunden, noch hätte einer beſtehen können, der jene Tugenden nicht zu ſchätzen gewußt hätte. Sie ſagen dem Kriege viel ſchlimmes nach; ich hätte wohl Luſt demſelben, ohne Ihnen zu widerſprechen, viel gutes nachzuſagen; dann hätten wir vielleicht beide zuſammen die Wahrheit erſchöpft. Verderblich für die Sittlichkeit und weiterhin auch den Beſtand der Staaten und Völker ſind allerdings von jeher die Raub- und Eroberungskriege geweſen, von den aſiatiſchen der Römer an bis auf die Ihres erſten Napoleon. Dagegen haben ſolche Kriege, welche die Völker zur Abwehr fremder Einfälle, zur Wahrung ihrer bedrohten Unabhängigkeit unternahmen, neben allem Elend, das auch ſie in reichem Maße mit ſich führten, doch regelmäßig einen Aufſchwung des nationalen Lebens zur Folge gehabt, von den Perſerkriegern der Griechen an bis zu unſeren deutſchen Befreiungskriegen und bis zu dem jetzigen, von dem wir für unſere inneren Angelegenheiten das Beſte zu hoffen ſchon heute berechtigt ſind.

Uebrigens iſt es eigen, und beweiſt einen merkwürdigen Umſchwung der Dinge, daß ein Franzoſe uns Deutſchen den Frieden predigt. Ein Mitglied des Volkes, das ſeit Jahrhunderten die europäiſche Kriegsfackel in Händen hielt, dem Nachbar, der immer nur zu thun gehabt hat, die Brände zu löſchen, die der andere in ſeine Städte geworfen, an ſeine Saaten gelegt hatte. Was mußte geſchehen, wie viel ſich ändern, bis es dahin kam! Der Franzoſe hat den Deutſchen ſo lange mißhandelt, ſo unaufhörlich bedroht, bis dieſer endlich, um ſich Ruhe zu ſchaffen, ſich entſchloß, ſeine Sichel zum Schwert umzuſchmieden. Und mit dieſem Schwert hat nun der Deutſche dem Franzoſen ſo gründlich zugeſetzt, daß dieſer anfängt, ihm die Segnungen der Sichel anzupreiſen. Bei uns bedarf es dieſes Preiſens nicht; wir wären am liebſten bei der Sichel geblieben. Als Milo in der Verbannung die Vertheidigungsrede Cicero's zu leſen bekam, die dieſer erſt nachträglich zu dem berühmten Kunſtwerk ausgearbeitet hatte, ſoll er geſagt haben: „Hätteſt du ſo geſprochen, o Marcus Tullius, ſo würde ich jetzt nicht in Maſſilia dieſe leckeren Fiſche eſſen.“ Ganz ähnlich könnten jetzt unſere in Frankreich eingerückten Söhne reden, geſetzt es fiele ihnen am Wachtfeuer das Blatt mit Ihrem Sendſchreiben in die Hand. Hätteſt du ſo zu deinen Franzoſen geſprochen, o Ernſt Renan, könnten ſie ſagen, und, was die Hauptſache iſt, ſie zu deinen friedlichen Geſinnungen bekehrt, ſo würden wir nicht hoffentlich demnächſt in Paris dieſe köſtlichen franzöſiſchen Weine trinken. Aber die

Weine mögen ihnen noch so gut schmecken, die guten Jungen wären doch lieber daheim geblieben. Sie fürchten, hochgeehrter Herr, die Deutschen möchten nach solchen Anfängen am Kriegerleben Geschmack finden, und bedrohen uns mit einem eisernen Zeitalter für diesen Fall. Die beste Warnung, wenn es für uns einer solchen bedürfte, läge immer in einem Blick auf Ihre Nation und die Folgen, die eine tiefgewurzelte Kriegs- und Raublust für dieselbe gehabt hat. Wir Deutschen werden das Schwert, das wir nur nothgedrungen ergriffen haben, zwar nicht eher aus der Hand legen, als bis der Zweck dieses Krieges erreicht ist; aber seien Sie sicher, wir werden es auch keinen Tag länger in der Hand behalten.

Ach, wir haben ja nachher, wenn der Friede geschlossen ist, noch so vieles daheim zu thun, und diese häusliche Aufgabe erscheint uns geradezu als die Hauptsache, der Sieg über die innern Schwierigkeiten noch wichtiger als der über den äußern Feind. Ja, es ist nicht ohne eine gewisse Bangigkeit daß wir an diese innere Aufgabe denken. Die des Kriegs haben wir schon öfter gut gelöst, die des Friedens immer nur mittelmäßig. Von 1814 und 15 ist es sprüchwörtlich unter uns, daß die Federn der Diplomaten verdorben haben, was die Schwerter unserer Krieger gut gemacht hatten; das Jahr 1866 hat uns statt eines ganzen nur ein halbes Deutschland gebracht. Und nun 1870? Ueber den Rhein sind wir siegreich vorgedrungen, haben sein linkes Ufer uns vollends ganz erobert: und der Main sollte uns eine Grenze, sein

linkes Ufer auch ferner außerhalb des deutschen Staates bleiben? Wir können es nicht denken, wir würden denjenigen, und wäre es der Höchstgestellte, für unwerth des deutschen Namens achten, der im Stande wäre, aus Vorurtheil und Eigensinn, oder aus Selbstsucht und Ehrgeiz, den Eintritt der noch abgetrennten deutschen Stämme in den deutschen Gesammtstaat zu verzögern. Einsteigen! Einsteigen! ruft's, wenn der Zug der Eisenbahn im Abfahren begriffen ist, und einzelne Passagiere auf dem Perron noch zögernd und wählerisch hin- und hertrippeln. Nur eingetreten, eingetreten in den deutschen Staat! so ruft jetzt die Geschichte; der Augenblick ist da, die Fluth geht hoch, nicht noch einmal gewartet bis die Ebbe euer Schiff auf den Sand setzt. Nur jetzt nicht lange gemarktet, nicht viele Bedingungen gemacht; daß wir uns alle, alle einigen, ist die Hauptsache, das weitere, soweit es gut ist, wird sich finden. Und wenn Zureden nicht hilft, so können wir auch drohen. Ihr habt jetzt mitgeholfen, ihr süddeutschen Staaten, Frankreich zu demüthigen, ihm schöne Ländersstrecken abzunehmen. Daß es euch das gedenken, daß es gelegentlich Rache an euch zu nehmen suchen wird, dürfet ihr als gewiß betrachten. Wie wollet ihr ihm aber widerstehen, wenn ihr euch nicht fest und ganz mit euren norddeutschen Brüdern zusammenschließet? Fest und ganz, d. h. nicht bloß durch gebrechliche einzelne Verträge, wo es jedesmal noch auf den guten Willen ankommt ob man sie halten will; sondern durch völligen, rückhaltlosen Eintritt in den einigen deutschen Bundesstaat.

Sehen Sie, hochgeehrter Herr, an diesen Fragen hängt eigentlich unser Herz; wir sind bereits, aus Frankreich zurück, wieder in Berlin, und so sehr wir uns auch der Kunde freuen werden, daß unsre Krieger in Paris eingezogen seien, vollkommen wird unsere Freude erst dann sein, wenn die Abgeordneten der Bayern und Schwaben, der Pfälzer und der Hessen im Saale des deutschen Reichstags ihren friedlichen Eintritt halten. Wenn wir hoffentlich bald dieses Ziel erreichen, und wenn dann die Franzosen ihre inneren Angelegenheiten eben so wohl bestellen, wenn sie aus diesem Kriege sich die Lehren ziehen, die so unverkennbar in demselben liegen, wenn auch das äußere Hinderniß, das in der Erstarkung Deutschlands liegt, sie abhalten wird, von neuem falsche Bahnen einzuschlagen: dann wird es um beide Völker gut stehen, Europa wird alle Ursache haben mit dem neuen Zustande zufrieden zu sein, die Menschheit wird in ihrer Entwicklung einen bedeutenden Schritt vorwärts gethan haben, und die Männer, die es als Beruf betrachten, für diesen Fortschritt zu wirken, werden sich von neuem freudig die Hand reichen können.

Wenigstens hoffnungsvoll reiche ich Ihnen schon heute die meinige, indem ich Sie für die Bedrängniß der nächsten Wochen einem freundlichen Geschick, mich aber Ihrem fortdauernden Wohlwollen empfehle.

Darmstadt, 29. Sept. 1870. D. F. Strauß.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

Wie wir wieder ein Volk geworden sind.

Von

Hermann Baumgarten.

Zweite Auflage.

8. Preis: 12 Ngr.

Verlag von S. Hirzel in Leipzig.

Voltaire.

Sechs Vorträge

von

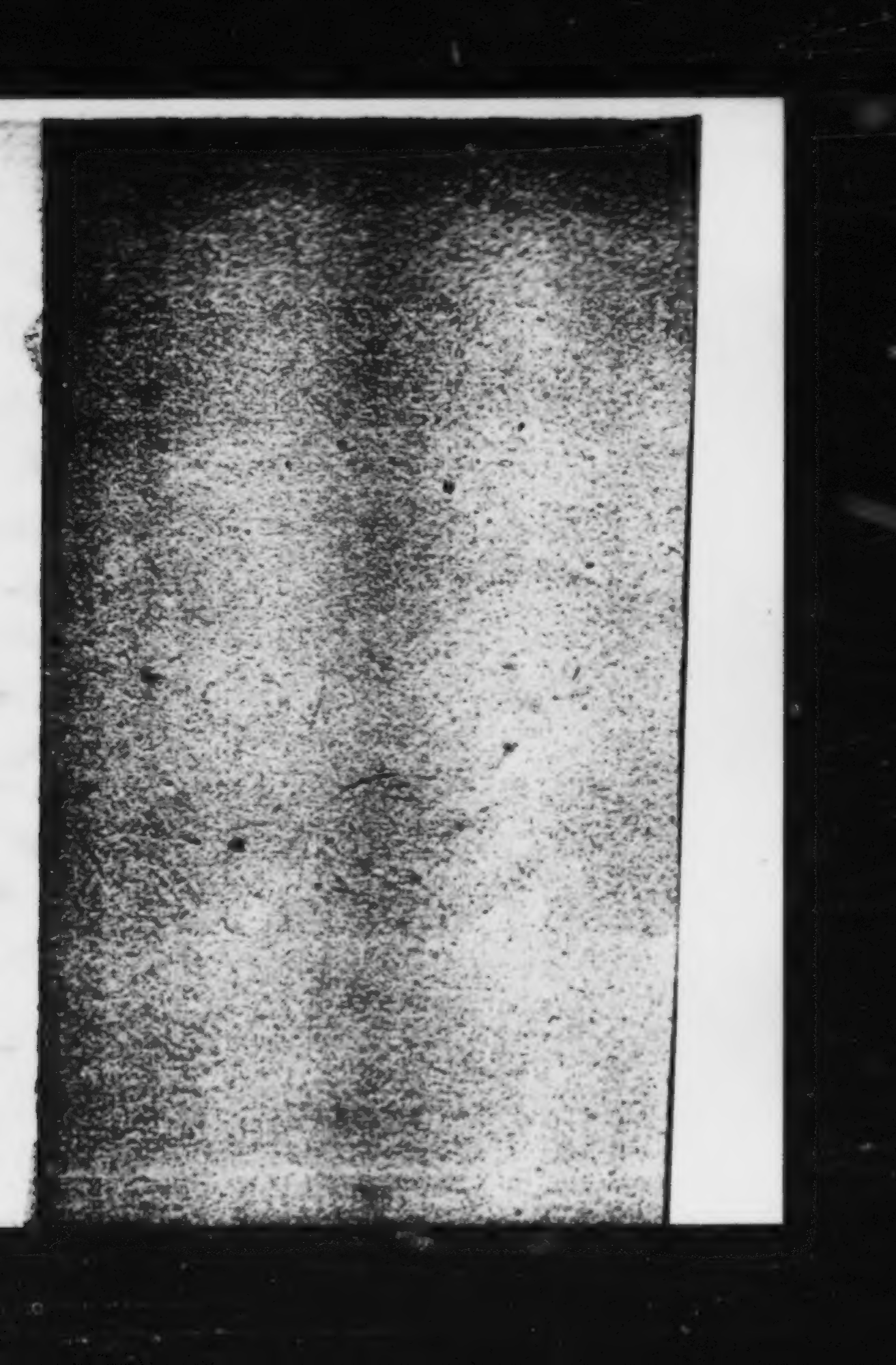
David Friedrich Strauß.

Zweite Auflage.

8. Preis: 2 Thlr.

Die erste Auflage erschien Ende Juni dieses Jahres.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.



D. F. Strauß.

Eigenthum u Verlag v. Emil Strauß in Bonn

Poetisches Gedenkbuch

von

David Friedrich Strauß.
(1808-1874.)

Gedichte aus seinem Nachlasse

für die Freunde ausgewählt und als Manuscript ausgegeben

von

dem Sohne.

1870.

Universitäts-Bibliothek · Leipzig

59 - 4243

D

30.6.59

Dt. Lit. / 19. Jh.

Vorwort.

Es ist in letzter Zeit von Seiten der unsrer Familie Nahestehenden vielfach die Aufforderung an uns ergangen, die von unserm Vater uns Kindern hinterlassenen Gedichte auch ihnen oder gar einem größern Kreise zugänglich zu machen.

Die Absicht, ersterem Wunsche, dessen Erfüllung wir als Pflicht empfanden, nachzukommen, gleichzeitig aber die Ueberzeugung, daß eine Herausgabe der Gedichte an das große Publikum, vor der Hand wenigstens, noch nicht an der Zeit sei, haben uns schließlich die Form der Publikation wählen lassen, unter welcher die Gedichte heute erscheinen.

Bei der Auswahl der letztern aus den uns hinterlassenen drei „poetischen Gedenkbüchlein" habe ich mich der freundschaftlichen, unermüdlichen Beihülfe des Herrn Director Dr. Julius Meyer in Berlin und des inzwischen leider verstorbenen Dr. Theodor Ruoff in Stuttgart zu erfreuen gehabt. Bezüglich der Anordnung der Sammlung haben wir uns endlich mit Rücksicht darauf, daß mit der Publikation wesentlich auch ein biographischer Zweck verfolgt werden soll, dahin ge-

einigt, die Gedichte streng nach den Jahreszahlen, die uns ihre Entstehung bezeichneten, auf einander folgen zu lassen.

Mögen unsere Freunde an den Gedichten ebenso sich erfreuen, als es uns Freude gewährt, dieselben ihnen auf diese Weise zugänglich gemacht zu haben.

Stuttgart, im November 1876.

Dr. F. Strauß.

Inhalt.

	Seite
Verordnung	1
Der Hausgarten	3

1827—1848.

Dank für die Erweckung	7
Ostermontag	9
Feuersgefahr	12
Wassersnoth	13
Der ewige Schneider. (Für Fr. Vischer.)	14
An meine Mutter	17
An	18
Mozart in Stuttgart	19
Phrenologisch	20
Kleeblatt lyrischer Versmaße der Alten.	
1. Das Alcäische	22
2. Das Sapphische	33
3. Das Asklepiadische	24
Hegel und Schleiermacher.	
1. Hegel	25
2. Schleiermacher	25
Schleiermacher noch einmal	26
Und zum Drittenmal	26
Negative und positive Kritik	27
Berliner Art	28
Renan's Albigenser	29
Grabschrift	30
Zu meinem 40. Geburtstage	31
Glosse	32
Erste Klänge	33
Heimweg	34
An meine Rosenknöspchen	35

	Seite
Reisen zum Zeitvertreib	36
Kinderspruch	38
Zum Abschied	39
Ein Abend in Stuttgart	41
Zur Beherzigung	43
An Sie	44
Vorhalt	45
Zeitlosen vor der Zeit	47
Die Mohrenfürstin	48
Kellner und Kellnerinnen 1. u. 2.	50
Nach Hause	52
Im Concert	54
Westöstlich	55
Herbstbesuch in Baden	56
Duldung	57

1849—1865.

Gaselen 1 bis 4	61
Linde	65
Idylle	66
Ehe-Idylle	68
Wallfahrt	70
Haidekraut	72
Schwer Gepäck	73
Bedenken	75
Aus dem Grabe	76
Zu spät	77
Mißgeschick	78
Besuch	79

Epigramme aus der Glyptothek.

Ansicht	83
Einlaß	83
Aegyptischer Saal	84
Aegyptisches Ehepaar	84

	Seite
[illegible]	84
Aegineten 1 u. 2	85
Apollon Citharödus	85
Pallas	85
Schlafender Satyr. 1 u. 2	85
Leukothea	86
Silen	86
Hochzeit des Bachus und der Ariadne	86
Faun Winckelmann's	86
Satyr mit der Flöte	86
Sterbender Niobide	87
Torso eines knieenden Niobiden	87
Pallas und Roma	87
Meduſa	87
Venus mit dem Delphin	87
Venus von Knidos	88
Praxiteles	88
Reſtaurirte Statue	88
Feſtſäle	89
Hippokrates	89
Sokrates	89
Perikles	89
Sogenannter Xenophon	90
Demoſthenes	90
Alexander 1. u. 2.	91
Atheniſche Graburne	92
Römiſche Grabvaſen	92
Hannibal	92
Cicero	92
Auguſtus. 1. u. 2.	93
Livia	93
Angeblicher Mäcenas	93
Germanikus	93
Agrippina	93
Tiberius	93

Seite

Caligula 94
Claudius 94
Nero 94
Galba 94
Vitellius 94
Vespasian 94
Titus 94
Domitian 95
Trajan 95
Marc Aurel 95
Saal der Neueren 96
Abschied 96

Frühlingsopfer 97
Abend-Seufzer 98
Auf der Landstraße 98

Musikalische Sonette.

I. Widmung 103
II. Händel 104
III. Gluck 105
IV. Haydn's Schöpfung 106
V. Haydn's Symphonie in G 107
VI. Die Entführung aus dem Serail 108
VII. Figaro's Hochzeit 109
VIII. Don Juan 110
IX. Zauberflöte.
1. Mozart 111
X. Zauberflöte.
2. Schikaneder 112
XI. Mozart's Symphonie in C 113
XII. Beethoven. Fidelio 114
XIII. Beethovens A-dur Symphonie 115
XIV. Beethovens Musik zum Egmont 116
XV. Pastoral-Symphonie 117

	Seite
Plinius	118
Elegie	119
Wieder auf dem Rhein	121
An Kuno Fiſcher	123
Altwerden	125
Ode	127
Der Magiſter	130
In ein Album	132
Kaiſer Joſef im Sterben	133
Ausgleichung	136
Im Januar	137
Meiner Tochter zum 20. Geburtstage	138
Ermunterung	140
Zuſpruch	141
Arabiſcher Spruch	142
Ein Beſucher	143
Odyſſeus	144
Mit Unterſchied	145
Hero und Leander von Schiller	146

1866—1872.

Waldgang	149
Zweideutige Gabe	151
Elegie	152
Genügen	153
Wem dank' ich?	155
Baſel	157
Begegnung	158
Baſel	159
Nimm vorlieb	160
So ſchön	161
Klage	163
An Sie	165
Vor dem Fernrohr. I. bis VII.	166

Seite

Beichte 178
Glockenspiel 179
Auf einen Hofrath 180
Prosek 181
Das lesende Publikum 182
In einer Mozart-Matinée 183
Legende 184
Am Main 186
Verzicht 188
Gefunden 189
Zur Confirmation 190
Im Walde 191
Vor drei und dreißig Jahren 192
Standpunkt 194
Inschriften in meine neueren Werke.
Friedliche Blätter. Frischlin 195
Hutten. Huttens Gespräche 196
Reimarus. Kleine Schriften, Neue Folge 197
Vortrag über Lessings Nathan 198
Der Christus des Glaubens u. s. w. 198
Alter und neuer Glaube 199

Aus dem Krankenzimmer.
1873.

An Kapp 203
Meinem Sohne Fritz 204
An die Freunde 205
Rückert. 1. bis 3. 206
Auf Anfragen 208
An Kapp 210
An Kapp 211
Besuch oder Brief? 212
Meiner lieben Tochter Georgine 213
An Karoline 215

	Seite
Was dann?	216
Der Großvater von den Zwillingsenkeln	217
Choliamben	220
Die rechte Hoffnung	222
Bitte	223
Einladung	224
Zum 10. November	226
Wunsch	228
Die Muse im Krankenzimmer	230
Zur Zwillingstaufe	232
Suspirium	233
An Rapp	234
Suspirium 2.	236
An die Zwillings-Enkel	237
Ergebung	239
Auf der letzten Fahrt	241
Meiner Tochter	242
* * *	244

Bibl. Univers Liège

Verordnung.

Diese schlichten kleinen Lieder,
Stille Seufzer meines Herzens,
Spiegelungen meines Schicksals,
Sind für meine lieben Freunde,
Sind für wenige Vertraute:
Für die Menge sind sie nicht.

Kümmer drum, dieweil ich lebe,
Werden sie gedruckt sich zeigen,
Wollen sie am Ladenfenster
Unter Neuigkeiten prangen,
In gelehrt- und ungelehrten
Zeitungen bekrittelt sein.

Denn was mir in Freud' und Schmerzen
Früh und spät das Herz bewegte,
Wußt' ich allenfalls zu reimen,
Mußt' ich oft in Verse bringen;
Ein Gedicht wußt' ich zu machen,
Aber Dichter war ich nicht.

Doch wenn einst dieß Herz zu schlagen
Aufgehört, das oft verkannte,
Wollen Kinder dann und Freunde
Von den Tönen seiner Saiten
Etwas auch vor denen draußen
Klingen lassen, wehr' ichs nicht.

Sichtet streng alsdann und lasset
Keinen schwachen Vers passiren;
Aber meine Menschenschwächen
Suchet ja nicht zu verstecken:
Auch im Grabe noch will einer
Alter Freund kein Heuchler sein.

7. Juni 1867.

Der Hausgarten.

Dies Büchlein mit Gedichten ist mein Hausgarten,
Worin ich früh und Abends gern herumwandle,
Das Aug' im Grünen bade, reine Luft trinke,
Und an den kleinen Beeten mir zu thun mache.
Bald Blumensetzling' in den lockern Grund senk' ich,
Bald lab' ich durst'ge Wurzeln aus der Gieskanne,
Bald mit dem Messer oder mit der Baumsäge,
Was krumm wächst oder allzu struppig, ausmerz' ich.
Ich liebe nicht die künstlich warmen Treibhäuser,
Nicht Azaleen oder andere Prachtblumen;
Mein Sinn ist, ich gesteh' es, etwas altmodisch;
Er geht auf Rosen, aber nur auf einfache,
Auf braune Nelken, deren Duft das Hirn stärket,
Auf Silberlilien, deren Hauch das Herz reinigt.
In meinem Gärtchen ragen keine Felsberge,
Noch rauschen alte, riesenstämmige Steineichen;
Nur Haselsträucher schatten niedern Ruhbänken,
Und dort die junge Linde meinem Schenktischchen.

Auch eine Geisblattlaube ließ ich einrichten;
Doch meid' ich sie, die wohl ein Liebespaar bärge,
Und ich bin einsam und soll einsam auch bleiben.
Wen ich mir in die Laube wünschte, wohl weiß ich's.
O Götter! habt ihr Ohren, Herzen? Wie könnt ihr,
Was ihr doch für einander schuft, getrennt halten?

Ille velut fidis arcana sodalibus olim
Credebat libris, neque si male cesserat usquam
Decurrens alio, neque si bene: quo fit, ut omnis
Votiva pateat veluti descripta tabella
Vita senis.

Horaz Satyren II. 1. 30—34.
(De Lucilio.)

Dank für die Erweckung.

Ein Feuer haſt du in mir erregt,
Das unaufhaltſam aufwärts ſchlägt.
Ich lag und ſchlief in Nacht und Schatten,
Kein Ziel noch Zug die Kräfte hatten:
Da kam von dir der Himmelsſtrahl,
Fuhr mir durch Seel' und Leib zumal.

Kein Feuer war's, das frißt und zehrt,
Die Creatur in Zorn empört;
Mit Lebenswaſſer war's gebunden,
Wie es in edlem Kraut wird funden,
Das es in ſanftem Hoffnungsgrün
In's Himmelblau empor läßt blühn.

Seitdem kenn' ich die Furcht nicht mehr
Vor dunkler Zukunft Wolkenheer;
Echo des Geiſts iſt das Geſchicke,
Wie der hinausruft, ſchallt's zurücke;
Auf: Vater, gib, daß ich dich find'!
Iſt ſtets die Antwort: Liebes Kind!

Auch davor iſt mir nicht mehr bang,
Daß noch auf meinem Lebensgang,
Gleich als ein Bach in dürrer Erde,
Des Geiſtes Born verſiegen werde:
Ich ſah ja, wie es rauſcht und fließt,
Durch Alles, was ſich dir nicht ſchließt.

Ja, ſei du Sonn', ich grünes Kraut,
Das hoffend auf zu dir nur ſchaut;
Sei du das Brünnlein auf der Wieſen,
Laß mich an dir als Gräslein ſprießen;
Ja, laß mich nimmer reich und mein,
Nur arm und dein, Herr Jeſu, ſein!

1827 oder 1828.

Ostermonlug.

In die Einſamkeit der Zelle,
Wo ich meinen lieben Winter
Unter Büchern, ſinnend, ſchreibend,
Muntern Kopfes, kühlen Herzens,
So nach meiner Art verlebt:
Tritt am erſten Frühlingsmorgen,
Mit dem erſten Lerchentriller,
Mit dem erſten Veilchenduſte,
Frühgezogne Blumen tragend,
Ein beſcheidnes Mädchen ein.

Still mit Immergrün und Crocus
Kränzt ſie meine kahlen Wände,
Füllt das Glas auf meinem Tiſche
Mit Narciſſen, Hyacinthen,
Und ein Veilchenſträußchen heftet
Sie mir zierlich an die Bruſt.

Dann ſchon kecker: Wie doch? — fragt ſie —
Deine Fenſter noch geſchloſſen,
Da der Winter doch vorüber?
Und ſie öffnet meine Fenſter
Der gelinden Frühlingsluft.

Eh' ich fragen, eh' ich danken
Konnte, war sie, hold sich neigend,
Einen Kuß mir noch herüber
Werfend, durch die Thüre fort.

Wie ich nun auch seit dem Tage
Mich des bunten Reichthums freue,
Den sie mir in's Haus gebracht:
Merk' ich doch zugleich mit Schrecken,
Daß die lose Kleine listig
Etwas mir entwendet hat.
Wie ich suche, wie ich krame,
Auf dem Schreibtisch, in dem Schranke,
In Papieren, unter Büchern:
Nirgends find' ich doch seitdem
Zwei höchst werthe Stücke wieder:
Vor'ge Arbeitslust dem Kopfe,
Für das Herz die Winterruhe.

Ist's ein Wunder auch, da täglich
Statt zu welken, stärker nur
Und betäubender die Blumen
Duften, die sie mir gebracht,
Und zum seither offnen Fenster
Frühlingslüfte, Frühlingsvögel,
Kleine Liebesgötter auch,
Aus- und eingeflogen kommen,
Sich auf Kopf und Schulter mir,
Auf Papier und Feder setzen:

So daß, wenn im ernſten Willen
Ich mich rüſte, dießmal etwas
Recht Gelehrtes aufzuſchreiben,
Unvermerkt ein Liebesliedchen
Auf dem Blatte ſteht, und mich,
Seinen überraſchten Vater,
Neckiſch halb und halb in Mitleid,
Aus den Kinderaugen anblickt?

1837.

Neuersgefahr.

Als der Decembersturm mir unter Flocken
Ins Zimmer wehte jene schönbelaubte
Glutvolle Rose, die ich ferne glaubte,
Da war ich in der Freude selbst erschrocken.

Man saß sich gegenüber stumm und trocken,
Bis ich mir spät das alte Recht erlaubte,
Ihr einen Kuß und wieder einen raubte,
Und wühlte durch die reichen braunen Locken.

Vergebens harr' ich auf ihr Wiederkehren
Acht lange Tage jetzt — es ist zum Rasen;
Doch zaudert sie nicht ohne gute Gründe:

Hat doch in mir seitdem Wunsch und Entbehren
Zu solcher Glut die Kohlen angeblasen,
Daß ich ihr nicht für das Verbrennen stünde.

1837.

Unsere Noth.

Der See iſt ausgetreten,
Die Straße ward zum Fluß;
Bereits, um durchzuwaten,
Entblößt' ich mir den Fuß:

Da tritt ein alter Bauer
Vom Feld' zu mir heran,
Und ſpricht: Euch durchzutragen
Bin ich ja wohl der Mann.

Wollt' uns ein Maler malen,
Mich und den Mann im Fluß,
Der könnte drunter ſchreiben:
„Antichristophorus".

Am Bodenſee 1837.

Der ewige Schneider.

(Für Fr. Vischer.)

Vom ew'gen Juden wißt ihr leider
Die alte schauerliche Mähr':
Ich aber bin der ew'ge Schneider,
Und noch viel übler dran als er.

Denn sein Geschäft hat sich gehoben,
Der Jude herrscht jetzt in der Welt:
Doch ich — ihr guten Götter droben!
Wie ist's in meinem Fach bestellt!

Statt edeln Römern, schlanken Griechen —
Hoch schlägt mein Herz, gedenk' ich dran —
Mess' ich verhockten Schwaben, siechen
Berlinern jetzt die Kleider an.

O hätt' ich nie dich zugeschnitten,
Du Mantel mit dem kühnen Flug,
Den Zeus in seiner Götter Mitten,
Den Perikles als Redner trug!

Jetzt hab' ich Aermſter zuzuſchneiden
Den Paletot, dieſen plumpen Sack,
Und wollen ſie ſich köſtlich kleiden,
So iſt's der gottverdammte Frack.

Einſt hat beim Nähen mich ermuntert
Der Purpur, luſtig anzuſchau'n:
Doch dieſes traurige Jahrhundert
Liebt Schwarz nur oder Grau und Braun.

Und viel zu ſchlecht zum unterſchlagen
Sind dieſe Zeuge, dieſes Tuch:
Hätt' Juno Wollmußlin getragen,
So laſtete auf mir kein Fluch.

Doch mir die Kunden zu erhalten,
Befleiß ich mich in ſtiller Wuth:
Die Hoſen werfen keine Falten,
Und meine Fräcke ſitzen gut.

Nur Einer gibt mir öfters Wiſcher,
Und, ich geſteh's, nicht ohne Grund,
Das iſt der Herr Profeſſor Viſcher,
Im Uebrigen mein beſter Kund.

Ja, ihm verhunz' ich ſeine Kleider
Nach einem tiefen Schickſalsplan,
Weil er allein den ew'gen Schneider
Von ſeinem Fluch erlöſen kann.

Er ſoll der Welt den Frack verleiden,
Darum verleid' ich ihm den Frack;
Er ſoll der Hoſen ſie entkleiden,
Drum näh' ich ihn in einen Sack.

Doch wenn die letzten Hoſen fallen,
Dann drück' ich ihn verklärt an's Herz,
Und unſre Bruderſeelen wallen
In Juſtanellen himmelwärts.

1837.

An meine Mutter*).

Du mußteſt ſterben, Mutter, ich muß leben;
Ach, warum haſt du mich nicht mitgenommen?
So ſchlief' ich, aller Erdenqual entkommen,
An deiner Seite, kühl gelegt und eben.

Noch leb' ich, und nur Eins ward mir gegeben:
War ich in Nächten ſchlaflos und beklommen,
Darf oft, eh' noch im Oſten Licht entglommen,
Dein Bild in leichtem Traume mich umſchweben.

O ſüßer Wahn, fahr' fort, mich zu bethören!
Die Mutter wiederſehn, ſie reden hören! —
Doch muß auch dieſe Wonne ſchwarz ſich färben.

Ach, ihre letzten Leidensſtunden haben
Zu tief ſich dieſem Herzen eingegraben:
Ich ſeh' ſie auch im Traum nur immer — ſterben!

*) † im März 1839.

An . . . . .

Wie ich zuerſt dich als Romeo ſah,
Die Töne hörte, Jubel, Klagen, Bitten,
Wo Lieb' und Leid, Luſt und Verzweiflung ſtritten,
Nein! Höh'res gibt es nimmer! ſchwur ich da.

Doch ſchnell ward aus dem Nein entzücktes Ja,
Als du mit Tönen, die das Herz durchſchnitten,
Die Treue ſangeſt, die ſo viel gelitten,
Das iſt ihr Höchſtes! rief ich, Thränen nah.

Nun ſah ich als Alice dich zuletzt,
Und ſo hab ich ſie niemals noch gefunden,
So Grazie ganz und Süße! ſchwur ich jetzt.

Doch, o des Wechſels, — nie ſo ſüß empfunden!
Schon morgen wird — ich kann es prophezeihn,
Romeo mir das Höchſte wieder ſein.

1842.

Mozart in Stuttgart.

Sarastro:

In dieſen heil'gen Hallen
Vernimmt man Mozart nicht.
Er hat einmal gefallen,
Doch Fortſchritt iſt ja Pflicht.
Drum wandelt man an Auber's Hand
Man wandelt an Bellini's Hand,
Man geht an Donizetti's Hand
Vergnügt und froh von Land zu Land.

In dieſen heil'gen Mauern,
Wo man Veränderung liebt,
Kann Claſſiſches nicht dauern,
Weil man gern Neues gibt.
Wen alte Leiern noch erfreu'n,
Der muß ganz ohne Bildung ſein.

1837.

Phrenologisch.

Eines Knäbleins ward entbunden
Gestern meine liebe Frau.
Nun betracht' ich schon seit Stunden
Seines kleinen Schädels Bau,
Möchte wissen, was auf Erden
Aus dem Kindlein noch mag werden.

Diese Stirn macht mich betroffen:
Sie ist breit und allerliebst;
Aber Kind, ich will nicht hoffen,
Daß du einen Denker giebst!
Denken, Kindchen, ist beschwerlich,
Heut zu Tage selbst gefährlich.

Längst erwäg' ich auch im Stillen,
Ob die Nase nicht zu spitz?
Lieber Sohn, um's Himmels willen
Mäßige doch deinen Witz!
Mancher wäre hoch gestiegen,
Hätt' er einen Witz verschwiegen.

Gern' entdeckt' ich noch hier oben
Das Organ der Frömmigkeit;
Denn damit, nach vielen Proben,
Kommt man heut zu Tage weit.
Doch zur Strafe meiner Sünden
Iſt davon nicht viel zu finden.

Dieſe Haube, liebes Weibchen,
Läßt dem Kopfe zu viel Raum.
Halte doch durch eng're Häubchen
Beſſer ſein Talent im Zaum!
Ausſicht iſt in dieſen Zeiten
Nur für Mittelmäßigkeiten.

1844.

Kleeblatt lyrischer Versmasse der Alten.

1. Das Alcäische.

Mich schuf ein Mann, drum bin ich von Männerart:
Was kräftig ist, was männlich, zu singen froh,
Sei's Schlachtgewühl, sei's rauhe Tugend,
Oder der Jubel bekränzter Becher.

Bald grauer Weisheit Sprüche verkünd' ich ernst,
Bald Götter preisend steig' ich im Hymnus auf;
Mein Lied, in mächt'gem Flügelschwunge
Kreist es, dem Vogel des Zeus vergleichbar.

2. Das Sapphiſche.

Liebend gab ein Mädchen dir einſt das Daſein,
Und ein Mägdlein, Liebliche, biſt du ſelber,
Mit der Flötenſtimme geſchickt vor Allen,
Liebe zu ſingen.

Dir im Mund tönt lieblich die ernſte Weisheit,
Selbſt die hoheitblickenden Götter lächeln,
Trägt dein Lied ihr Lob zum Olymp im ſanften
Fluge der Taube.

3. Das Asklepiadiſche.

(O fons Bandusiae.)

„Sprich, wie nenneſt du dich? wer iſt der Glückliche,
Der dein Vater ſich rühmt? Immer erfreut es uns,
Wenn die zierlichen Glieder
Du im rhythmiſchen Tanze ſchwingſt."

Hellas rühm' ich das Land meiner Geburt; doch früh
Kam ich über das Meer, wo das verwaiſete
Kind ein römiſcher Sänger
An Banduſia's Quell erzog.

1844.

Hegel und Schleiermacher.

1. Hegel.

Sein System war klüger als er; drum haben die Schüler
Besser den Meister erklärt, als er sich selber verstand.

2. Schleiermacher.

Der war klüger als sein System; drum machen die Schüler,
Denen sein Spiritus fehlt, eine so schlechte Figur.

Um 1844.

Schleiermacher noch einmal.

Der Stein, an dem im Schreiten sich
Noch gestern alle Frommen stießen —
Wie ändern doch die Zeiten sich! —
Wird heut als Eckstein uns gepriesen.
So dürfen an der Ketzerei
Wir uns getrost betheiligen:
Man zählt, eh' zwanzig Jahr vorbei,
Auch uns noch zu den Heiligen.

Und zum Drittenmal.

In seinem letzten Augenblick
Sah man die Schüler zu ihm treten:
Laß deinen Mantel uns zurück
Und deinen Geist, wie die Propheten! —
Er, wie er ihren Glauben sah,
Hielt nur zur Hälfte Wort:
Den Kirchenmantel ließ er da,
Den Geist nahm er mit fort.

Um 1844.

Negative und positive Kritik.

(Dr. Baur spricht:)

Wie Nein und Ja sind wir, wie Sturm und Regenbogen;
Er sagt: es ist nicht wahr; ich sag': es ist erlogen.

Um 1844.

Berliner Art.

(Br. Bauer.)

Iſt ein Columbus vom Neckar an neuen Geſtaden gelandet,
Segelt alsbald von der Spree ihm ein Vespucius nach:
Inſeln waren es nur, was aufgefunden mein Vorfahr;
Mir erſt erſchien, und nach mir nenne ſich künftig das Land.

Um 1844.

Krumm's Albigenser.

Hier iſt ein edler tragiſcher Wein
Auf lyriſche Flaſchen abgezogen.
Doch waren die Flaſchen viel zu klein,
Die Stöpſel paßten nicht hinein:
So iſt der ächte Geiſt verflogen.
Auch war das Geſchirr nicht einmal rein,
Muß was drin ſauer geworden ſein:
So ſind wir auch um den Geſchmack betrogen.

Um 1814.

Grabschrift.

Gedanken Andrer hat er ausgedacht,
Und damit seiner Zeit vorausgedacht.
Bald ward er überholt, und sein nicht mehr,
Noch seines kritischen Minenbaus gedacht.
Er konnte glücklich sein: o hätt' er nie
An eignen Herd, an Weib und Haus gedacht!
Doch hatt' er Freunde, und von ihnen wird,
So lang sie leben, auch des St. gedacht.

1845.

Zu meinem 40. Geburtstage.

Heut alſo trittſt du in das Schwabenalter;
Nun gilt's einmal, Verſtand zu haben, Alter.
Was du bis jetzt Unklinges vorgenommen,
Das überſah man deinem Knabenalter.
Fortan jedoch wirſt du kein Neſſellager
Mehr wählen, dich mit Ruh' zu laben, Alter;
Noch wirſt du deinen Gaumen letzen wollen
Mit Schierling, ſtatt mit Honigwaben, Alter.
Erfreu' auch du dich endlich der geſunden
Auch dir bereiten Gottesgaben, Alter.
Du ſagſt, es ſei zu ſpät. Das iſt ein Andres;
Dann laß dich eben bald begraben, Alter.

1848.

Glosse.

„Wer nicht liebt Wein, Weib und Geſang,
Der bleibt ein Narr ſein Leben lang."
Gut.
Doch wer es thut?
Wer Weiber liebt, der wird zum Narren;
Die Sänger haben ihren Sparren;
Und gar der Wein, wie allbekannt,
Bringt ſeine Leute vom Verſtand.
Drum, du guter
Doctor Luther,
Es treib' es einer, wie er woll',
Wir bleiben ſammt und ſonders toll.

1848.

Erste Klänge.

Gestern stürmten alle Sinnen,
Doch das Herz gab keinen Ton:
Heute will's Gestalt gewinnen,
Und die Saiten klingen schon.

Aus der Trübniß sanfte Lichtung,
Zug von unten nach den Höh'n,
Das war immer aller Dichtung
Aechtes, innerstes Entstehn;

Wie ein grauer Wolkenhimmel,
Wenn der Wind aus Osten weht,
In das fröhliche Gewimmel
Lichter Schäfchen übergeht.

1848.

Heimweg.

An klaren Bächen wandr' ich hin,
Durch buntgeblümte, duft'ge Wiesen:
Wie Bienen summen, also träumt mein Sinn,
Genoss'ne Lust noch einmal zu genießen.

Des Weges Richtung kenn' ich schlecht,
Ich frage mich von Ort zu Orte weiter,
Und geh' ich auch nicht immer recht,
Es kümmert nicht den rüst'gen Schreiter.

Woher ich komme, riß ich schwer mich los,
Wohin ich gehe, zieht mich kein Verlangen:
So wär am Ende der Verdruß nicht groß,
Käm' ich dahin zurück, von wo ich ausgegangen.

1848.

An meine Rosenstöckchen.

Alte treue Rosenstöckchen beide,
Erste Liebesgaben an die Herrin,
Lustig grünet ihr und schmückt mein Fenster:
Aber, ach! gestorben ist die Liebe.

Immer neue Knospen, neue Blüthen
Treibet ihr, mir zur betrübten Freude:
Sind die Kinder doch, zwei liebe Knospen,
Von dem Vaterstamme weggerissen.

Grünet ferner, treue Rosenstöckchen,
Wachset, liebe Kinder, holde Röschen:
Wenn nur ihr gedeiht, will euer Vater
Gerne, der beraubte Stamm, verdorren.

1848.

Reisen zum Zeitvertreib.

Ich habe von mir gestoßen
Ein liebes, ein schreckliches Weib:
Jetzt will ich auf Reisen gehen
Zum lustigen Zeitvertreib.

Besteig' ich dann ragende Berge,
So denk' ich zum Zeitvertreib:
Noch kühner war und noch schroffer
Als diese Felsen, mein Weib.

Und wenn auf den Felsen springen
Die Gemsen zum Zeitvertreib,
So denk' ich: so schlank gewachsen,
So hurtig war auch mein Weib.

Und hör' ich im dunkeln Walde
Der Nachtigallen Gesang,
So denk' ich, wie ihre Stimme
Noch tiefer zum Herzen drang.

Seh' ich hier kreisende Geier,
Dort zärtlicher Tauben Scherz:
So fällt mir ihr süßes Kosen,
Ihr scharfes Hacken auf's Herz.

Und find' ich bei lieblichen Mädchen
Beglückenden Zeitvertreib:
So innig beglückt mich Keine,
Wie du, mein ſchreckliches Weib.

Und ewig ſo im Entfliehen
Muß ich dir folgen, o Weib!
Wohlan, ſo werd' ich am Ende
Noch ſterben zum Zeitvertreib.

1848.

Kindersprach.

Fritz heiß' ich seit der Taufe,
Drei Jahre bin ich alt;
Doch wenn ich tapfer laufe,
So werd' ich viere bald.

Und hab' schon Pferd und Peitsche
Und Säbel und Gewehr,
Wie es der ächte Deutsche
Hat bei der Bürgerwehr.

Und kann schon recht marschiren
Und werde gar nicht müd,
Kann Verse deklamiren,
Auch sing' ich schon ein Lied.

Mein Härchen ist von Flachse,
Der ganze Mann noch klein;
Doch wenn ich tüchtig wachse,
Werd' ich bald größer sein.

1848.

Zum Abschied.

(Dem Heilbronner Freundeskreis.)

Frisch gewagt ist halb gewonnen!
Aber Manches, froh begonnen,
Ward in Traurigkeit vollbracht.
War der Morgen noch so labend,
Trübe wird vielleicht der Abend,
Und Gewitter bringt die Nacht.

Bande knüpfen, Bande lösen,
Ist der Wechseltausch gewesen,
Seit dieß Erdenrund sich dreht.
Knüpfen ist oft nicht gedeihlich,
Aber lösen nie erfreulich,
Sei es frühe, sei es spät.

Mir auch schlug die Abschiedsstunde,
Reißt mich los von diesem Bunde,
Dem sich Herz und Sinn verwebt.
Nach dem Scheiden kommt das Meiden,
Und was bitt'rer sei von beiden,
Weiß nur der, der es erlebt.

Doch, zum tröſtenden Vermächtniß,
Auf ein freundliches Gedächtniß,
Brüder, eure Gläſer her!
Angeſtoßen! Doch mit Maaße;
Denn aus dem zerſprung'nen Glaſe
Macht kein Gott ein ganzes mehr.

1818.

Ein Abend in Stuttgart.

An S.

Nie werd' ich den Abend vergessen,
Da ich, ihr Freunde, gesehn
In eures Gartens Gängen
Meine Kindlein sich ergehn.

Wie das Mädchen Blumen zum Strauße
Für den Vater zusammenlas;
Den Knaben die Frucht beglückte,
Die er gefunden im Gras.

Ihr saht mit Liebe die Kleinen,
Saht mit Bedauern sie an:
Wie hat mir wohl eure Liebe,
Euer Mitleid mir weh gethan.

Eure Blicke schienen zu fragen,
Wo denn ihr Vater sei?
Und ich unseliger Vater
Ich stand ja selber dabei.

Muß aus lebendigen Augen
Meine Kinder als Waiſen ſehn,
Von fremden Bäumen naſchen,
Sich in fremden Gärten ergehn.

O Freunde! der das geſehen,
Wo fände der Vater noch Ruh?
Ich küſſ' euch die lieben Hände,
Allein ich weine dazu.

1848.

Zur Beherzigung.

Ein Eheband zu knüpfen, rede du
Nimmer zu;
Da oft, wenn Zwei sich hochbeglückt vereinen,
Engel weinen.

Doch wollen Gatten wieder trennen sich,
Da widersprich!
Denn wo ein Band sich löst, da ohne Zweifel
Lachen die Teufel.

1848.

An Sie.

(Im Reiſewagen.)

Je enger wir uns an einander banden,
Je ferner von einander rückten wir;
Da unſere Pfühle noch beiſammen ſtanden,
Berghohe Tiefe ſchied mich da von dir.

Seit ich, ſo ſchwerem Bann mich zu entziehen,
Von dir in's Weite bin hinaus gerannt,
Bleibt dir, ich mag zur fernſten Küſte fliehen,
Dieß Herz, ein treuer Kompaß, zugewandt.

Was ſoll ich nun aus dieſem Wechſel lernen?
Was thun zur Heilung ſolcher Seelenpein?
Mich nähern, um mich wieder zu entfernen?
Fern bleiben, um dir ewig nah' zu ſein?

1848.

Vorhalt.

Nun wär' es endlich Zeit, ſich feſtzuſetzen:
Stadt oder Land, ſei's Oſten oder Weſt;
Ein jedes hat ſein eigenes Ergetzen,
Wenn jedes auch zu wünſchen übrig läßt.
Da ſieh auf uns, wie wir ſo ruhig wohnen,
Der Güter erſtes iſt die Ruhe doch —
„Drum eben, Freunde, ſollte ihr mich ſchonen:
Ihr habt gefunden, und ich ſuche noch."

Zwar gienge noch dein Hinundwiederſchweifen,
Wär' nur einmal dein Treiben feſt und ſtet.
Entſchließ' dich, Eines endlich zu ergreifen:
Sei ein Gelehrter oder ein Poet.
Da ſieh auf uns: in feſtbeſtimmten Kreiſen
Wirkt jeder wenig, aber etwas doch —
„Drum eben muß ich euch ja glücklich preiſen:
Ihr habt gefunden, und ich ſuche noch."

Nun eben jetzt: des Tröpfchen Weines wegen
Wie iſt der arme Wirth von dir gequält!
Das iſt ein Koſten, iſt ein Ueberlegen,
Und immer haſt du noch nicht ausgewählt.
Magſt du den rothen nicht, ſo nimm vom blaſſen,
Iſt der zu alt, ſo nimm vom jungen doch —
„Ei, leben, meine Herrn, und leben laſſen:
Ihr habt gefunden, und ich ſuche noch."

Und dann, verzeih', ein Mann in deinen Jahren,
Noch rechts und links nach Mädchen auszusehn;
Noch meilenweit — wir haben's längst erfahren —
Dem neugefund'nen Schätzchen nachzugehn!
Du solltest höher deine Stellung ehren,
Das Spielen überlaß den Jungen doch —
„Euch wird es leicht, Entsagung mich zu lehren:
Ihr habt gefunden, und ich suche noch."

Nun ja, so spiel' und tändle unsertwegen,
Nur sei dabei auch froh und aufgeräumt.
Mit deinem Wesen, düster und verlegen,
Hast du den rechten Anlaß stets versäumt.
Im Frohgenuß des Lebens sind wir weiter,
Du sieh auf uns und werde klüger doch —
„Nein, laßt mich traurig sein, und ihr seid heiter:
Verzweifeln muß ich, und ihr hoffet noch."

München 1848. Auf der Reise an den Chiemsee.

Zeitlosen, vor der Zeit.

(August 1848.)

Ei ſieh, in dieſen ſchönen Tagen,
Da noch der Sommer nicht entflohn,
Noch Roſ' und Nelke Blüthen tragen,
Zeitloſen auf den Wieſen ſchon!

Es hat dies Jahr in wenig Wochen
Schon viel geſchafft und viel erſtrebt:
Hat Ketten einer Welt gebrochen —
Ja, dieſes Jahr hat ſchnell gelebt.

So miſchen graue vor den Jahren
Sich unter dunkle Locken ein,
Hat Einer frühe viel erfahren
Von Lebensluſt und Lebenspein.

Die Mohrenfürstin.

Sage was du willst, Geliebte:
Diese schwarzen Haargeflechte,
Wie des Raben Fittig glänzend;
Diese dunkeln Feuerangen,
Ueberwölbt von schwarzen Bogen
Und beschirmt von schwarzen Wimpern;
Auf der Haut der lebenswarme
Braune Anhauch, sanft durchschimmert
Von der Wangen Rosenröthe,
Von der Adern Veilchenbläue —
Dieses alles ist in unsrem
Kalten Norden nicht gewachsen:
Aus den schönen Mittagsländern,
Wo die Sonne wärmer leuchtet,
Wo der Himmel tiefer blauet,
Farbiger die Blumen blühen,
Feurigere Früchte reifen, —
Hat ein Sturm dich, o Geliebte,
Einen fremden Wundervogel,
In dies Land der trüben Tage,
Langen Winter, kurzen Sommer,
Blassen Farben, hergetragen.

Ja, ich sag' es noch genauer,
Weil der Liebesgott mich heute

Mit Prophetenblick begeiſtert:
Nicht Italien, auch nicht Spanien
War die Stätte deiner Wiege;
Drüben über jenem Meere,
Wo der Atlas trägt den Himmel;
Durch den Wüſtenſand auf ſchnellem
Roſſe ſprengt der Beduine;
An der Thürme Statt die ſchlanken
Minarete ſich erheben;
Auf den platten Dächern Abends
Schöne Frauen ſich ergehen, —
Haſt als Mauriſche Prinzeſſin,
Um das Haupt den perlgeſtickten
Weißen Muſſelin gewunden,
Glutkorallen in den Ohren,
An den Armen gold'ne Spangen,
Mit Smaragden und Rubinen —
Ja, ſo haſt du dort gewandelt,
Und geheimnißvolle Fügung
Brachte dich in unſre Länder,
Brachte dich an meinen Buſen. —
Aber wie? Du weinſt, Geliebte?

Herbſt 1848.

Kellner und Kellnerinnen.

1.

Was er war? ob Schuster? Schneider?
Pharisäer oder Zöllner?
Weit gefehlt! Der ew'ge Jude
War vielmehr ein Oberkellner.

Vor den Gasthof eines Abends
Kam der Herr, zu Fuß wie immer:
Da versagt der Oberkellner
Dem Ermüdeten ein Zimmer.

Wie er drauf ein ganzes Stockwerk
Gab dem Kämm'rer des Herodes,
Da beraubte Gott der Vater
Ihn des letzten Trost's, des Todes.

Seit der Zeit geruhn die Kellner
Wandrern, die zu Fuße reisen,
Gnädig über sieben Treppen
Noch ein Stübchen anzuweisen.

2.

War der ew'ge Jud' ein Kellner,
So iſt die, von der wir leſen,
Daß den Herrn ihr Weinen rührte,
Sicher Kellnerin geweſen.

Denn es war ja über Tafel,
Daß ſie ſeine Füße netzte,
Drauf mit ihren ſchönen Haaren
Wieder ſie in's Trockne ſetzte.

Und der Spruch: wer viel geliebet,
Dieſem wird auch viel erlaſſen, —
Scheint beſonders doch auf eine
Hübſche Kellnerin zu paſſen.

Drum erfreut mit Trank und Liebe
Recklich uns, ihr muntren Schönen,
Sicher ſind ja eure Seelen
In dem Schutz von Magdalenen.

1848.

Nach Hause!

Herbst 1848.

Nach Haus! nach Haus! so schallt das Wort
Aus meiner Heimath mir herüber.
Es scheucht die letzten Freuden fort,
Macht mir den trüben Sinn noch trüber.
So beugt im Herbst ein Morgenfrost
Der späten Blumen Häupter nieder:
Erwärmend röthet sich der Ost,
Die Blumen röthen sich nicht wieder.

Wie anders diese Losung doch
Mir damals durch die Nerven bebte,
Als an dem Heimathherde noch
Der Vater mir, die Mutter lebte!
Der Jüngling dann aus dem Verschluß
Des ernsten Klosters heimwärts eilte,
Und mit dem Bruder den Genuß
Der Knabenspiele wieder theilte.

Der Bruder zog in's Weite fort,
Die Eltern ruhten an dem Ziele:
Da sucht' ich einen stillen Ort
Mit meinen Büchern, meinem Kiele.
In stetem Fleiße manches Jahr
Lebt' ich versteckt in enger Klause;
Ach, wie es einsam traulich war
In meinem lieben Gartenhause!

Doch wer, mit jungem frischem Leib,
Ertrüg' es lang, allein zu weilen?
So nahm ich mir ein schönes Weib,
Des Lebens Lust und Last zu theilen.
Sie war mir gut, ich war es ihr,
Und doch — o grausames Verhängniß!
In krankem Wahne macht sie mir
Das Haus zum traurigsten Gefängniß.

In Freiheit hab' ich mich gesetzt,
Zur Knechtschaft bin ich nicht geboren.
Doch hab' ich mit dem Weibe jetzt
Heimath und Haus zugleich verloren.
Da ruft es nun: nach Hause! mir,
Komm heim! in wohlbekannten Tönen:
Grausame! wie doch möget ihr
Den Heimathlosen so verhöhnen?

Die Kinder dort, das eigne Blut,
Soll ich als Gäste bei mir sehen;
An deren Busen ich geruht,
Sie soll ich fremd vorübergehen.
Der Durst'ge soll am vollen Fluß
Entsagend stehn mit trockenem Munde;
Ach! und verlockt ihn der Genuß,
So geht er siebenfach zu Grunde!

Im Concert.

Da sitz' ich auf der Gallerie,
Wie es dem Grame ziemt, im Dunkeln;
Im Saale drunten sitzet sie,
Wo viele hundert Kerzen funkeln.

Die Töne flattern durch den Saal,
Wie Vögelchen in Lust und Scherzen:
Ich denk' an dich, du meine Qual,
Du denkst an mich, ich spür's im Herzen.

Wir lauschen gleicher Harmonie
Mit gleichgestimmten, reinen Sinnen:
Ach, konnten denn die Herzen nie
Den gleichen Schlag und Ton gewinnen?

Doch tief und tiefer sinket schon
Der Geist in träumendes Erinnern,
Vernimmt statt Horn- und Flötenton
Nur noch das Schmerzenslied im Innern.

Die Töne schweigen, und zu Zwei'n
Verlassen Glückliche die Schwelle:
Ich geh' allein, sie geht allein,
Ein jedes nach der öden Zelle.

1848.

Unerlöslich.

Ich wollte reisen, nun verreis' ich nicht.
Doch ob ich bleiben werde, weiß ich nicht.
Daß hier ich in der Fremde bin, ist sicher:
Wo meine Heimath sei, das weiß ich nicht.
Ich mein', ich hatt' einmal zwei liebe Kinder:
Ob dies nicht blos ein Traum sei, weiß ich nicht.
Ein Weib verstieß ich: ob zu Haß die Liebe,
Ob Haß zu Liebe wurde, weiß ich nicht.
Sie sagen, Bücher hätt' ich einst geschrieben:
Ob's Wahrheit oder Spott ist, weiß ich nicht.
Ungläubig, hör' ich, nennen mich die Leute:
Ob ich nicht eher fromm sei, weiß ich nicht.
Nie hab' ich vor dem Tode mich gefürchtet:
Ob ich nicht längst gestorben, weiß ich nicht.

1848.

Herbstbesuch in Baden.

So hat der Herbst, du Wunderquelle,
Dir deinen Schmuck noch nicht geraubt;
Noch strahlt dein Himmel warm und helle,
Und deine Wälder sind belaubt.
Noch schatten deine grünen Hallen,
Und späte Rosen glühen dort:
Die Schwalben nur und Nachtigallen,
Sie zogen mit dem Sommer fort.

Und wie so lange deine Gäste
Sich dieses Jahr bei dir verweilt!
Wie? oder sind zu einem Feste
Heut frische Schaaren hergeeilt?
Geputzte Menschen allenthalben;
Auch Geigentöne hör' ich dort:
Die Nachtigallen nur und Schwalben,
Sie zogen mit dem Sommer fort.

Jetzt, von Erinnrung übergossen,
Eil' ich die Straße dort hinan.
Doch, ach! das Pförtchen ist verschlossen,
Das freundlich einst sich aufgethan.
Nun laßt nur eure Blätter fallen,
Ihr Bäume hier, ihr Rosen dort:
Mit Schwalben und mit Nachtigallen
Zog auch das liebe Mädchen fort.

1848.

Duldung.

Ich hört' als Knab' ein Narrenwort,
Das noch den Mann erbaut.
Es huſtet in der Predigt einſt
Die Närrin überlaut.
Ei, huſt' ſie doch ſo widrig nicht!
Fuhr ſie der Pfarrer an;
Herr Pfarrer, gab ſie ihm zurück,
Ich huſte, wie ich kann.

Daß ſchlecht zum Nachtigallgeſang
Der Fröſche Quacken ſtimmt,
Das hab' ich oft genug erprobt,
Und war darob ergrimmt.
Doch, ſucht' ich Steine, war es mir,
Als rief' der Froſch mich an:
Was willſt du, ungerechter Menſch?
Ich huſte, wie ich kann.

Geſprochen hab' ich manches Wort,
Geſchrieben manches Blatt,
Auch leider manchen Schritt gemacht,
Den man geſcholten hat.
Die ihr mich ſchmäht, ſo hört doch
Von mir ein Wörtlein an:
Wohl jedem, den kein Huſten plagt!
Ich huſte, wie ich kann.

Auch diese Verse, weiß ich wohl,
Sind nicht vom besten Schlag;
Doch hilft mir oft ein kleines Lied
Durch einen trüben Tag.
Nicht muß' ich ja der Nachtigall,
Der Lerche Ruhm mir an:
Nur Eines bitt' ich, Leute, laßt
Mich husten, wie ich kann.

1848.

1849—1865.

I.

Mädchenstirnen kleiden Kränze schön;
Blumenkronen stehn dem Lenze schön.
Trinken will ich, wo des Abendwinds
Lippe mir den Wein kredenze schön;
Droben, wo des hingegang'nen Tags
Scheidegold in's Aug' mir glänze schön;
Bis den blauen Saal herauf der Mond
Führt der Sterne Reigentänze schön.
Ach, wann kommt einmal das holde Du,
Das mein armes Ich ergänze schön?

1849.

2.

Wo iſt die Frühlingszeit gegangen hin?
Wo kam das Roth auf unſern Wangen hin?
Wo iſt der Jugendlocken reiche Zier,
Der vielgeliebten braunen Schlangen, hin?
Wo ſchwand der Lippen friſcher Purpur, wo
Die munternn Lieder, die ſie ſangen, hin?
Wo ging der hellen Augen feuchter Glanz,
Der vollen Glieder ſtolzes Prangen hin?
Ach weh! wo kam die Liebe ſelbſt, wo kam
Der Herzen ſeliges Verlangen hin?

1849.

3.

Einſt wollt' ich, was die Schwalben ſagen, wiſſen,
Was ſich die Nachtigallen klagen, wiſſen.
Ich wollte, wenn ſich Tag und Nacht begegnen,
Was beide dann einander fragen, wiſſen.
Von zarter Herzen Liebesſeufzern wollt' ich,
Wie hoch die Lüfte wohl ſie tragen, wiſſen.
Jung war ich da und glücklich. Heute möcht' ich
Ein Heilkraut für des Lebens Plagen wiſſen,
Und ob der Kummernacht, in der ich wandle,
Einmal noch wird ein Morgen tagen, wiſſen.

1849.

4.

Den Frauen war ich immer hold;
Sie aber sind mir's nie gewesen.
Was ich von Frauenliebe sang,
Ist eitel Poesie gewesen.
Wohl ist mir freundlich heute die
Und artig morgen die gewesen:
Das Weit're sind Gefühle nur,
Die ich den Schönen lieh, gewesen.
Ein glatt Geschwätz ist glücklicher
Als Geist und Phantasie gewesen.
Oft ist mein Mahnruf an mich selbst
Ein ernstes: Jüngling flieh! gewesen;
Doch immer bin ich wiederum
Im Netz, ich weiß nicht wie, gewesen.

1849.

Linde.

O Lindenduft, o Lindenbaum,
Ihr mahnt mich wie ein Kindheitstraum,
Wo ich euch immer finde.
Die Linden lieb' ich überaus;
Es ſtand ja meines Vaters Haus
Im Schatten einer Linde.

Im Sommer, wann die Linden blühn,
Wie da die Bienchen ſich bemühn
Und ſaugen ſo geſchwinde.
Mein Vater liebte Bienen ſehr,
Drum iſt mir noch vom Vater her
Ein heilger Baum die Linde.

Im Lindenſchatten ſchmeckt der Wein,
Und ſchmeckt ein Küßchen doppelt fein
Von einem ſchönen Kinde.
Dem Vater bring' ich dieſes Glas,
Der auch nicht gerne trocken ſaß
Im Schatten einer Linde.

1849

Idylle.

Eine frische, klare Quelle
Fand ich oben vor dem Dorfe;
Hell am Grunde lagen Kiesel,
Bläschen perlten aus dem Grunde;
Brennend war des Tages Hitze,
Und ich schöpfte, sie zu kühlen,
Wasser mit der hohlen Hand.

Schade, sprach ich, liebe Quelle,
Daß du nicht im dunkeln Walde,
Rings umhegt von schroffen Felsen
Und von Eichen überschattet,
Quillst, ein Heiligthum der Nymphen,
Liebenden ein klarer Spiegel,
Stoff dem Dichter für ein Lied.

In der Schenke gleich daneben,
Im Getümmel lauter Gäste,
Fand ich drauf ein schlankes Mädchen;
Um die Lippen holdes Lächeln,
Dunkles Feuer in den Augen,
Brachte zierlich sie im Glase
Zu dem Wasser mir den Wein.

Schade, dacht' ich, liebes Mädchen,
Daß du nicht in ſtiller Wohnung,
Streng bewacht vom ernſten Vater,
Von der Mutter unterwieſen,
Blühſt, als einſam heilge Blume,
Eine Perle für den künftgen
Gatten, für des Dichters Lied.

Horch, da murmelte die Quelle,
Und es flüſterte das Mädchen:
Schwerlich in dem fernen Walde,
Rings umhegt von ſchroffen Felſen,
Schwerlich in der ſtillen Wohnung,
In des ſtrengen Vaters Obhut,
Kannſt du, Fremder, uns ſo nah.

Drum erfreue dich des Guten,
Und erfriſche dich am Schönen,
Das auf deinem Lebenswege
Freundlich ſich dem Wandrer bietet,
Und vom kühlen Quell am Dorfe,
Von der Schenkin rothen Lippen —
Kannſt du dichten — ſing ein Lied.

Kiſſingen 1849.

Ehe-Idylle.

Ja, wir gehören zu den Alten,
Und um die Jugend iſt's geſchehn;
Doch immer ſoll aus unſern Falten
Ein heitrer Sinn in's Leben ſehn.
Ob auch die Zeit mit rauhem Beſen
Uns Farbe nahm und Wohlgeſtalt:
Wir ſind zuſammen jung geweſen,
Und wurden mit einander alt.

Der Jahre raſche Flucht beklage
Ein Pärchen, das zu ſpät ſich fand,
Dem nach der Wonne kurzer Tage
Zu ſchnell der Jugendreſt verſchwand.
Du Beſte, die ich früh erleſen
Zu meines Lebens Troſt und Halt —
Wir ſind zuſammen jung geweſen,
Und wurden mit einander alt.

So geh'n wir, bis der Tod uns fodert,
In glücklichem Verein die Bahn.
Wenn jähe Hitze rasch verlodert,
Hält stete Wärme dauernd an.
Auf unserm Grabe soll man lesen,
Deckt uns der gleiche Rasen bald:
Sie sind zusammen jung gewesen,
Und wurden mit einander alt.

1849.

Wallfahrt.

(Nach Weimar.)

Heimkehr' ich an dem Pilgerſtabe,
Zwar wegematt, doch ſtillvergnügt:
An des Propheten heilgem Grabe
Hab' ich der frommen Pflicht genügt.

Durch ſeines Gartens Schattenwege
Folgt' ich der Spur von ſeinem Fuß,
Und aus den Bäumen ſeiner Pflege
Vernahm ich ſeines Geiſtes Gruß.

Ich ſah in Briefen, in Gedichten
Die Züge der verehrten Hand,
Und den lebendigen Berichten
Hab' ich mich lauſchend zugewandt.

Auch jenes Zimmer ſchlicht und enge
Hab' ich mit frommer Scheu beſucht,
Wo oft in glänzendem Gedränge
Ihn alle Götter heimgeſucht.

Am Lager ſtand ich, wo dem Dichter
Der Schlummer Mohn auf's Auge goß,
Bis mit dem Ruf um hell're Lichter
Er es zum letztenmale ſchloß.

Im Leſen von den heil'gen Orten
Bin doppelt ich fortan erbaut:
Ich habe Worſen in den Worten,
Nun ich es Alles ſelbſt geſchaut.

1849.

Haidekraut.

O Haidekraut! o Haidekraut!
Wie mich dein Anblick ſtets erbaut!
Du blüheſt ſcheinlos und beſcheiden,
Nicht wie ſich eitle Tulpen kleiden,
Auf deren Putz die Menge ſchaut;
O Haidekraut!

O Haidekraut! o Haidekraut!
Wie gern auf dich mein Auge ſchaut!
Du treibeſt keine ſtolzen Ranken,
Wie Roſen, die im Winde ſchwanken;
Du lebſt dem niedern Moos vertraut,
O Haidekraut!

O Haidekraut! o Haidekraut!
Wie fühlt ſich dir mein Herz vertraut!
Du ſchickſt nicht buhleriſche Düfte,
Wie volle Nelken, durch die Lüfte;
Biſt eine züchtig-ſtille Braut,
O Haidekraut!

1849.

Schwer Gepäck.

Fort mit den Koffern, mit den Schachteln!
Sie drücken mir auf Herz und Sinn;
Wie Lerchen zieh' ich gern und Wachteln
Frei durch die freien Berge hin.
Was ich bedarf, an meiner Seite
Trag ich's im kleinen Ränzchen hier;
Der Morgenwind iſt mein Geleite, —
Ich bin ein leichter Paſſagier.

Und gönn' ich auch einmal im Wagen
Den Sohlen eine kurze Raſt,
So iſt, mein Irdiſches zu tragen,
Den Rädern keine ſchwere Laſt.
Es geht bergan, die Pferde ſchwitzen;
Da ſpricht der Poſtillon zu mir:
O Herr, bleibt Ihr nur immer ſitzen,
Ihr ſeid ein leichter Paſſagier.

Ja, wäre, wie Gepäck und Glieder,
Mir auch der Sinn ſo federleicht!
Doch der zieht ſchwer zum Boden nieder,
Wenn raſch der Fuß darüber ſtreicht.
Ach! wer von alten Liebesſchmerzen
Sich bis in dieſes Bergrevier
Mit Centnerlaſten ſchleppt im Herzen,
Der iſt kein leichter Paſſagier.

Tirol 1849.

Bedenken.

Wie gern ich glaube, daß
Du ehrlich Blut biſt,
Doch zweifl' ich oft, ob du
Nicht Schlangenbrut biſt:
Sei mir nicht freundlicher,
Als du mir gut biſt.

1849.

Aus dem Grabe.

(Märklin.)

Indessen du voll Kummer
In deinem Bett gewacht,
Lag ich in sanftem Schlummer
Im Grab die erste Nacht.

Um mich, du mein Gefährte,
Gräme dich nicht zu sehr;
O glaube mir: die Erde
Ist keinem Guten schwer.

Des Tages banger Schwüle,
Des Streites Lärm entrückt,
Ach, wie mich hier die Kühle,
Die Stille mich beglückt.

Es steigt fortan mein Wollen
In Bäumen schlank empor;
In Blumen, düftevollen,
Bricht mein Gefühl hervor;

Und sproßt vom Grabesboden
Ein Lilienstengel auf,
Den reich' ich von den Todten
Dir, lieber Freund, hinauf.

Zu ſpät.

Erfrornem Laub kommt, Sonne, dein Blick zu ſpät.
Wer elend ſtarb, dem lächelt das Glück zu ſpät.
Ach weh! du rufſt mein lange begrabenes Herz
Zum Leben und zur Liebe zurück zu ſpät!

1849.

Risogesthik.

Nach jenem vielberufnen Buche
Benennt ſeit Jahren mich die Welt,
Das mich, ein grelles Licht, dem Fluche
Der Dunkelmänner bloßgeſtellt.

Ja wohl! das Buch hab ich geſchrieben,
Und darf mich meiner Arbeit freu'n;
Daß er den ſcharfen Dorn getrieben,
Wird nie den Roſenſtrauch gereu'n.

Zwar Roſen ließ er wenig ſprießen,
Und keine kam geſund und voll:
Doch will's den guten Buſch verdrießen,
Daß er nun Dornbuſch heißen ſoll.

1849.

Besuch.

Ihr drängt euch in meine Zelle,
Ihr süßen Töne, Tag für Tag;
Keck überschreitet ihr die Schwelle,
Fragt nicht, ob ich euch hören mag.
Wann zeigt ihr mir einmal den frischen
Korallenmund, dem ihr entflieht?
So hört der Wandrer aus den Büschen
Die Nachtigall, die er nicht sieht.

Ihr schlingt um mich den bunten Reigen,
Ihr macht das Herz mir liebekrank.
Wie die gezognen Klänge steigen,
So denk' ich mir die Säng'rin schlank.
Wie sie von inn'rer Fülle schwellen,
So schwillt die zarte Mädchenbrust,
Und wie sie perlen, wie sie quellen,
So quillt's in ihr von Jugendlust.

Wie lang noch ſchickſt du deine Boten,
Und kommſt nicht ſelbſt mit holdem Gruß?
Sieh, dieſer Sitz ſei dir geboten,
Und jener Teppich deinem Fuß.
Ich reiche dir die volle Roſe,
Sie gebe mein Gefühl dir kund,
Und dann im ſüßeſten Gekoſe
Verſtumme dieſer Liedermund.

1849.

Epigramme aus der Glyptothek.

Anſicht.

Seh' ich die joniſchen hier, dort ſchlanke korinthiſche Säulen,
Auf dem gebreiteten Grund mächtiger Stufen erhöht;
Ueber den Säulen, ſich hell anblickend, die griechiſchen Giebel;
Rings, wie um Tempel, die ſtill bergende Mauer geführt:
Schwillt mir das Herz, es verwandelt das rauhe Gebüſch ſich in Lorbeer,
Und im Geſtöber des Schnees athm' ich helleniſche Luft.

Einlaß.

Götter und Göttinnen ihr, ehrwürdige, Helden und Kaiſer,
Laßt in den heiligen Raum, den ihr bewohnet, mich ein.
Fremd und gedrückt empfind' ich mich unter den lebenden Menſchen:
Marmorne Schatten, bei euch fühl' ich mich wohl und daheim.

Aegyptiſcher Saal.

Obelisken und Stelen, Kanopen und Sphinxe mit Zöpfen,
Sperberkopf und Baſalt künden Aegypten uns an.
Doch nicht jener Antinous nur, auch Anderes zeigt uns
Alterthümelnde, ſpät-römiſche Modefabrik.

Aegyptiſches Ehepaar.

Ach, wie rührt mich das alte vom Nil, das zärtliche Ehpaar!
Drei Jahrtauſende ſchon hält es ſo treu ſich umfaßt.

Incunabelnſaal.

Griechiſche Linie, ſei mir gegrüßt in dem erdegebrannten
Junoprofil, mir im Kopf dort des Athleten gegrüßt!
Streng verſchmähſt du den flüchtigen Reiz; doch dem ernſten Bewerber
Trauſt du die Schönheit ſelbſt an zum unſterblichen Bund.

Aegineten.

1.

Die sich bei Salamis wacker gezeigt, Aegina's Bewohner,
Weihten den heiligen Bau hier dem hellenischen Zeus.
Farben von Aeakos' Stamm schaun hoch aus den Giebeln: sie haben
Jetzt wie vor Alters ihr Land gegen Barbaren geschirmt.

2.

Seht, so dachten die Griechen: den Leib erst richtig zu formen,
Mochte die Seele sich noch bergen im Maskengesicht.
Spät erst leuchtete dann aus entbundenen Zügen die Seele,
Und von der Seele verklärt wurde zum schönen der Leib.

Apollon Citharödus.

Heut, ein Apoll, einst Muse genannt, von gediegener Arbeit,
Trifft das gewaltige Bild dennoch nur stumpf das Gemüth.

Pallas.

Dort blickt Pallas herab, voll Göttergedanken die Stirne,
Während der reizende Mund streng das Gemeine verschmäht.

Schlafender Satyr.

1.

Leben und Seele, Bewegung sogar, hat griechischer Kunstfleiß
Häufig dem Marmor verliehn, aber den Athem nur hier.

2.

„Sprecht doch leiser! Ihr stört ihm den Schlaf!" — Unnöthige Vorsicht!
Lärmt wie ihr wollt: so leicht wacht ein Betrunkener nicht auf.

Leukothea.

„Wie? mit dem Kinde Madonna, gesellt zu den griechischen Göttern?“ —
Nein, Leukothea ist's, Bachus den Knaben im Arm.
Weibliche Liebe zum Kind war stets andächtig: es haben
Sie nach der gleichen Natur Christ wie Hellene geformt.

Silen.

Hieher schaut, Landsleute: die mystischen Reihen des Rausches
Hatte den Griechen bereits Vater Sil[illegible]theilt.

Hochzeit des Bachus und der Ariadne.

(Relief.)

Geh' nicht zus Kleine vorbei! So zierliche griechische Leiber —
Bücke dich nieder und schau! — findest du nimmer, wie uns.

Faun Winckelmann's.

Doppelten Gruß dir bring' ich, du schmachtender: einen dir selber,
Aber den andern dem Mann, der dich den seinen genannt.

Satyr mit der Flöte.

Meister, beruhige dich! Es log dir die listige Schöne,
Lehnte, vom Feuer bedroht, er so behaglich am Stamm?*)

*) Von Phryne um das schönste seiner Werke gebeten, hatte ihr Praxiteles zwar dieß zugestanden, wollte aber nicht sagen, welches er dafür halte. Da ließ sie die Nachricht bringen, es brenne in seiner Werkstatt; worauf der Künstler sich neben einer Erosstatue besonders um den Satyr besorgt zeigte, den man für das Original dieses Bildes hält.

Sterbender Niobide.

Niedergeſtreckt von dem Pfeile des Fernhintreffers Apollon
Hab ich dein frevelndes Wort, herrliche Mutter, gebüßt.

Torſo eines knieenden Niobiden.

Hemme den Zorn, du ſchrecklicher Gott! wie kannſt du die zarte,
Rührende Knabengeſtalt treffen mit grauſamem Pfeil?
Aber es ſchwirrte das Todesgeſchoß und den lieblichen Leichnam
Schändete noch fühllos, Hunden vergleichbar, die Zeit.

Pallas und Roma.

Kriegeriſch beide, vom Helme bedeckt, unnahbare Jungfrauen,
Sind ſie ſich ähnlich, und doch jede nur wieder ſie ſelbſt.
Träumeriſch ſenkt den erhabenen Blick die helleniſche Göttin:
Feſt auf die Welt um ſie her blickt die Patronin von Rom.

Medusa.

Schönes zu bilden iſt ſchwer; doch wer das Entſetzliche ſelber
Schön zu geſtalten geſtrebt, rang um den oberſten Kranz.

Venus mit dem Delphin.

Wer doch erfreute ſich nicht an dem Reiz des kypriſchen Mädchens,
Nicht an der knoſpenden Bruſt, an dem geſchmeidigen Leib?
Doch wenn du die vollendete Pracht der ambroſiſchen Glieder
Ruhig dem ſterblichen Blick, Göttin von Knidos, enthüllſt:
Dann vor dem Schönen verblaßt anmuthiger Reiz, wie am Morgen
Lunens verſpäteter Schein bleicht vor dem Bruder geſtirn.

Venus von Knidos.

Hieher kommt und empfanget die heilige Weihe der Schönheit
Die ihr euch lauteren Sinns wisset und reinen Gemüths.
Wehrt auch Profane nicht ab: sie sehn liebreizende Glieder;
Aber die Göttin entzieht sich dem besudelten Blick.

Praxiteles.

Ja, du liehst mir das Wort, germanischer Dichter: das Ewig —
Weibliche, welches du sangst, hab ich in Marmor geformt.

Restaurirte Statue.

(Apocryphum.)

Seht hier ein Werk aus Praxiteles Zeit, noch ziemlich erhalten;
Einzig der Kopf mit dem Rumpf, Armen und Beinen, ist neu.

Feſtſäle.

Raſch die bemalten Gemächer durchſchreiten wir: darf doch das Auge,
Will es Formen beſchaun, nicht ſich an Farben zerſtreun.

Hippokrates.

Sorgſam ſpähn und bedächtig aus ſchattigen Höhlen die Blicke,
Wie mitfühlend den Schmerz öffnen die Lippen ſich halb.
Wunden ſchon viel erforſchte dies Aug', und über der Heilung
Menſchlichen Wehs hat die Stirn kahl ſich und faltig gedacht.

Sokrates.

Wahrlich, aus gröberem Block hat ein edleres Bildniß ein Künſtler
Nimmer geformt als du, Sohn Sophroniskos' aus dir.

Perikles.

Der dort unter dem Helme das allzuerhabene Haupt birgt,
Doch im Geſicht Hoheit eines Olympiers zeigt:
Donner und Blitz entſandte ſein Mund; drum zürnte der Vater
Zeus, und mit lindem Geſchoß traf den Verwegnen Apoll.

Sogenannter Xenophon.

„Lieber den Kleiniad ſchau ich, als Alles, was ſchön in der Welt iſt;
Wäre für Anderes gern, nur nicht für Kleiniad, blind.
Widrig ſind Nacht mir und Schlaf, die mir den Geliebten verbergen;
Aber geſegnet das Licht, das mir den Herrlichen zeigt.“ —
Xenophons iſt dies liebliche Wort. Doch tönte von Lippen,
Wie ſie der Marmor uns zeigt, wohl ein ſo liebliches je?

Demoſthenes.

Sehrt die zuckende Lippe, vom mächtigen Geiſte gebändigt,
Wie ſie vor Attika's Volk ſcharfe Philippiken tönt.
Aber die Zeit für Hellas war um: bald ſog nun die Lippe
Aetzendes Gift, und von da hat ſie nicht wieder gegrollt.

Alexander.

1.

Auf, schönlockiger Gott! schon stampfen die muthigen Rosse:
Tritt auf den Wagen und zieh flammend die himmlische Bahn!
Also sprach ich; da winkte von drüben die Muse: Von Zeus ist
Dieser ein jüngerer, doch nicht ein geringerer Sohn.
Auf, zu den Waffen, mein Held! schon graut der Tag am Granikos;
Eh' er ins westliche Meer sinket, ist Asien dein.
Doch da lächelst du, o Göttin von Knidos: Zu meinen,
Nicht zu den Kämpfen des Mars, hab' ich ihn heute geweckt.
Salbe die Glieder und Haar, mein Jüngling! der Könige Töchter
Führ' ich zum Reigen, des Siegs köstlichste Beute, dir her.

2.

Göttlich der Kopf, herkulisch der Hals und die mächtigen Schultern;
Aber der untere Theil ist für den obern zu kurz;
So nahmst du, so nehmen die Genien unter den Menschen
Für ihr gigantisches Werk stets das Gerüste zu klein.

Athenische Graburne.

Leb', Enkeline, wohl! Sobald er die Kinder erzogen,
Eilt in Perſephone's Reich dir dein Oncſimos nach

Römiſche Grabvaſen.

Hilarus, ihrem Gemahle, mit dem ſie glücklicher Jahre
Neune verlebt, weiht hier Julia Nice den Stein.

Fünfzehn Jahr hat Quintus der Sohn von Publius Galerus
In der prätoriſchen Schaar wacker zu Piſä gedient,
Starb im vierzigſten Jahr. Nun widmet dem zärtlichen Bruder
Lajus, der Bruder, betrübt dieſen Erinnerungsſtein.

Reich mit Gewinden verziert prangt hier des Philogenus Urne,
Welcher als Sclave den Schatz Claudius Cäſar's gewahrt.

Hannibal.

Nicht ſein wahres Geſicht; doch iſt es die Larve, mit welcher
Einſt die italiſchen Frauen ſchreckten die Kinder zu Bett.

Cicero.

Vor dem erhabenen Ernſt und dem tragiſchen Eifer in dieſem
Antlitz, dem tönenden Mund, vor der gewaltigen Stirn'
War es kein Wunder, daß Verres erlag, Catilina den Rathsſaal
Knirſchend verließ, und gerührt Cäſar die Rolle verlor.

Auguſtus.

1.

Daß dir die Welt ſich ergab, daß Rom dir, die ſtolze, gehorchte,
Daß Virgil und Horaz ihren Geſang dir geweiht, —
Alles erklärt dem Beſchauer der Stein. Geiſt thronet mit Hochſinn
Dir auf der Stirne: doch ſie ſchmückten auch Andre, wie dich.
Dennoch fiengſt du ſie alle; denn unentrinnbare Schlingen
Hatten die Grazien ſelbſt dir um die Lippen gelegt.

2.

Hatt' er geſehn, gleich ſiegte ſofort dein göttlicher Ohrim:
Glücklicher Neffe, von dir war, wer dich ſah, auch beſiegt.

Livia.

Wie? auch den Gatten gewannſt du durch liſtig bereitete Tränke?
Denn in dem harten Geſicht lag, was bezauberte, nie.

Angeblicher Mäcenas.

Wohl epikuriſcher Sinn iſt in ſchwammigen Zügen zu leſen:
Doch kein horaziſcher Geiſt ſpielt um den wulſtigen Mund.

Germanikus.

Zwiefach preiſen wir billig Germanicus' freundliche Milde,
Da ſein Geſicht uns den Mann völlig als Claudier zeigt.

Agrippina.

Edel, gebiegen und ſtolz, ablehnend die ſanfteren Reize,
Wie Rom ſelber, ſo ſtellt ſich Agrippina uns dar.

Tiberius.

Naſe vom Adler und ſpähender Blick, verriegelte Lippen,
Stolz ſich erhebendes Kinn, Adel in jeglichem Zug:
Das iſt Tiber aus der beſſeren Zeit, da die Welt und des Buſens
Grauſe Dämonen er gleich kräftig im Zügel noch hielt.

Caligula.

Aus rothschäckigem Stein hat keck anspielend ein Meister
Hier dein verzerrtes Gesicht, blutiger Toller, geformt.

Claudius.

Daß abwesend sein Geist, es verkünden's die starrenden Züge;
Aber das übende Wort findet von selber der Mund.

Nero.

Nun, wie oft noch begegnest du uns, dickhalsiger Nero?
Bist, im Heroenkostüm selbst, nur gedunsen, nicht groß.

Galba.

Wie dir so schwer aus der Hand sich die blanken Sestertien
lösten,
Zeigt um den grämlichen Mund, Galba, die Falte noch heut.

Vitellius.

Sei mir gegrüßt, Feinschmecker, du glücklicher! Wie dir die
Austern
Mundeten einst, man sieht's noch an den Lippen dir an.

Vespasian.

Zäh und ein gründlicher Rechner, nichts Ueberschwängliches:
eben
Wie ihn noch Nero die Welt, sich zu ernüchtern, bedurft.

Titus.

Stets kolossal dein rundes Gesicht, du gütiger Titus?
Recht! — denn war nicht in dir Güte mit Größe gepaart?
Doch, muß so schmerzlich die Lippe dir beißt und die Stirne
bemüht, ist's
Um Berenice das Leid? ists ein verlorener Tag?

Domitian.

Wahrhaft zeigt ſich, ſogar wenn ein Schmeichler den Meißel
geführt hat,
Gegen das biegſame Wort kriechender Dichter der Stein.
Den Martialis beſingt, ihn finden wir nicht auf dem Marmor;
Aber Suetonius' und Tacitus' Domitian.

Trajan.

Tüchtig und ſcharf, es iſt wahr, doch nicht recht römiſch, die
Zeit kommt,
Wo durch barbariſches Blut Rom ſich, die kranke, verjüngt.

Marc Aurel.

Redlichen Wahrheitsſinn und ein ernſtes Bemühn um das
Rechte
Zeigt uns des Kaiſers Geſicht auch in dem gröberen Stein.

Saal der Neueren.

Wohl auch dieses Gemach birgt Treffliches, aber es heißt ja:
Wer sich am alten gelabt, trinkt nicht vom neuen sogleich.

Abschied.

Und so entlasset ihr denn, durch herrliche Gaben beseligt,
Wie es den Reichen geziemt, Götter und Helden, den Gast.
Kleines Geschenk in dem preisenden Wort reicht dieser dagegen;
Doch von dem Armen vergnügt Grüße mit Salz ja den Gott.

Frühlingsopfer.

Als die große Flut gesunken
Und die Erde trocken war,
Dankte Noah freudetrunken
Seinem Gott den Dankaltar.
So frohlock' ich, daß der schnöde
Lange Winter endlich flieht,
Daß man statt der weißen Oede
Wiederum die Erde sieht.

Dank zuerst, o allerbeste
Sonne dir, du Lust der Welt!
Euch sodann, ihr linden Weste,
Die ihr Keim und Knospen schwellt.
Doch nun bleibet auch ein Weilchen,
Wärmet uns den langen Tag,
Daß ich bald das erste Veilchen
Meiner Liebsten bringen mag.

8. Febr. 1859.

Abend-Seufzer.

Wieder iſt ein langer, trüber,
Freudeloſer Tag vorüber;
Ach, wann kommt einmal die Nacht,
Die, von keinem neuen Morgen
Mehr vertrieben, allen Sorgen,
Aller Qual ein Ende macht?

1850.

Auf der Hundsbrunner.

(Inschrift.)

Der im Wagen fähret, er sei gesegnet,
Verachtet er nicht, wer zu Fuß ihm begegnet;
Und gesegnet sei, der zu Fuße schreitet,
Wenn er den im Wagen nicht beneidet.

1851.

Musikalische Novelle.

I.

Widmung.

(An Kaufmann.)

In dieſes langen Carnevales Nöthen,
Wo in den Sälen die Concerte ſchweigen,
Nur luſt'ge Walzer alle Geigen geigen
Und ſüße Polka's alle Flöten flöten;

Wo auf der Bühne Pauken und Trompeten
Der Menge ſchale Neuigkeiten zeigen,
Der Sonnenaufgang und der Schlittſchuhreigen
Die Narrenwelt entzücken im Propheten:

Könnt' ich zu dir in dieſem Jammer eilen,
Du ließeſt mich der Meiſter Werke hören,
Ein Meiſter ſelbſt, o Freund, auf dem Klaviere.

Doch nun, getrennt von dir durch viele Meilen,
Will ich die Muſe zu mir her beſchwören,
Daß ſie mit mir im Stillen muſicire.

II.

Händel.

Das iſt ein Mann! er gleicht den alten Eichen,
In deren Aeſten Gottes Stürme hauſen
Und ihre Urweltsmelodien ſauſen:
Von deutſcher Kraft ein unvergänglich Zeichen.

Mag auch die Zeit ihm manche Locke bleichen,
Der Mode Hauch an ſeinen Arien zauſen:
Doch ſeiner Chöre, ſeiner Fugen Brauſen
Wird bis an's Ende noch der Tage reichen.

Wie lieblich er vom guten Hirten ſingt!
Wie tief der Schmerz des Mittlers ihn durchdringt!
Wie er der Auferſtehung Troſt empfindet!

Bis dann des Halleluja Grundgewalt,
Der Preis, der von des Lammes Stuhle ſchallt,
Sünd', Höll' und Tod allmächtig überwindet.

III.

Gluck.

Oft treibt es mich an hellen Wintertagen,
An deinem ehrnen Bild vorbeizugehen *),
Dir in das ſtrenge Angeſicht zu ſehen,
Und jedesmal mit innigem Behagen.

Wüßt' einer nichts von dir, doch müßt' er ſagen:
Das war ein Geiſt von friſchem, ſcharfem Wehen,
Dem konnten keine Nebel widerſtehen,
Und Wolken wußt' er in die Flucht zu jagen.

Ja, Wahrheit gabſt du wieder deiner Kunſt,
Verſchmähteſt leerer Töne ſüßen Tand,
Auf die Gefahr, der Menge zu mißfallen:

Leſſing der Oper; die durch Göttergunſt
Bald auch in Mozart ihren Göthe fand:
Der Größte nicht, doch ehrenwerth vor allen.

*) Statue des Meiſters in München, damals vor dem Odeon, jetzt auf dem Promenadeplatz.

IV.

Haydn's Schöpfung.

Wenn Andre sich den Sohn zum Preise nahmen,
So mochtest du es lieber mit dem Alten,
Ich meine, mit Gott Vater selber, halten
Und priesest in der Schöpfung seinen Namen.

Erst machst du Licht; dann zeigst du, wie die Samen
Der Dinge sich in seinem Strahl entfalten:
Der Pflanzen wunderwürdige Gestalten,
Die Thiere drauf, die wilden mit den zahmen.

Und nun das liebe erste Menschenpaar,
Der Mann! das Weib! der erste Liebesblick!
Da geht das Herz dir auf, du guter Alter.

Erzengel bringen Gott ihr Loblied dar;
Doch ihm wie dir ist guter Menschen Glück
Der liebste Ton in seinem großen Psalter.

V.

Haydn's Symphonie in G.

Wer nie des Maßes heilige Schranke brach,
Dem nach beſcheidenem Ziel die Wünſche ſtreben,
Dem geht in ſanftem Wandel hin das Leben,
Wie durch die Wieſen rinnt ein heller Bach.

Zufrieden lebt er unter niedrem Dach,
In ſeines Gottes Willen froh ergeben;
Von ihm gerufen würd' er ohne Beben
Zum Kampf ſich gürten mit dem Ungemach.

Doch nein! er ſieht im ſtillen Friedensthal
Die Jahre flieh'n in munterer Thätigkeit,
Umſpielt von unſchuldvollen Enkeltänzen;

Indeß ein Becher Weins beim frohen Mahl
Sein Herz erwärmt, und holde Zärtlichkeit
Des Hauptes Schnee umzieht mit Frühlingskränzen.

VI.

Die Aufführung aus dem Serail.

Das luſt'ge Stück im Sinnbild nachzuahmen,
Möcht' ich mit dieſer Feder zeichnen können:
Dann ſetzt' ich einen Bären, leicht zu nennen,
Geneckt von Liebesgöttern, in den Rahmen.

Erſt tanzt der Bär, gleich einem jener zahmen,
Nach einer Pfeife, die wir alle kennen;
Dann ſehn wir toll ihn hin und wieder rennen,
Dem Amors Bienenſtiche ſchlecht bekamen.

„Doch wie? du ſprichſt nur immer von dem Bengel;
Soll nichts des treuſten Paares Liebe gelten?
Das Herz nicht gelten, das ſo feurig klopfet?"

Gewiß, ich fühl's: ſie ſingen wie die Engel;
Doch über Alles geht mir — mögt ihr ſchelten —
Der alte Türk' — und nun ſogar bezopfet.

VII.

Figaro's Hochzeit.

Wo iſt ein Sänger, ſo wie du, der Liebe?
Wo einer, der ihr wunderſames Walten,
In allen Arten, Stufen und Geſtalten,
Im Tongemälde ſo, wie du, umſchriebe?

Vom erſten Knoſpen ſcheu verhüllter Triebe,
Bis wo ſie ſich zur Blüthenpracht entfalten;
Vom Sinnenrauſch, den keine Zügel halten,
Bis zu dem zarten Seelenhauch: Ich liebe!

Hier haſt du nun der ſaubern Liebesvögel
Ein ganzes Neſt, ein volles, ausgenommen,
Und zeigſt ſie uns mit allen ihren Streichen:

Der iſt kaum flügg'; der fliegt mit vollem Segel;
Ein dritter hat ſchon etwas abbekommen:
Ein Durcheinander ohne ſeinesgleichen.

VIII.

Von Innn.

Wie luſtig rauſchen hier des Lebens Bronnen!
Im Glaſe ſchäumt der Purpurſaft der Trauben;
Die Liebe lockt in dunkle Myrtenlauben;
Im hellen Saale hat der Tanz begonnen.

Doch hütet euch, hier wird Verrath geſponnen!
Der wilde Trieb iſt ohne Treu und Glauben,
Die Unſchuld würgt er, wie der Falk die Tauben,
Und iſt der Menſchenrache leicht entronnen.

Nun aber werden die Erſchlag'nen wach,
Sie reden mit der Stimme des Gerichts,
Dem Läſtling reicht der Tod die Marmorhände.

Da ſtirbt der freche Muth im bangen Ach,
Des Lebens bunter Traum zerrinnt in Nichts,
Und Grabesſchweigen iſt des Jubels Ende.

IX.

Zauberflöte.

1. Mozart.

Dem Gotte gleich, der aus den Thorenſtreichen
Der Menſchenkinder Weltgeſchicke flicht,
Haſt du aus einem närriſchen Gedicht
Ein Tönewerk erſchaffen ſonder gleichen.

Schon warſt du nahe jenen ernſten Reichen,
Wo jede Lebenstäuſchung uns zerbricht,
Das Haupt umſtrahlt von jenem reinen Licht,
Vor dem die bunten Erdenfarben bleichen.

Da ſchien der Menſchen Thun dir Kinderſpiel,
Du ſahſt den Haß in ew'ge Nacht gebannt,
Die Liebe ſich zur Weisheit mild verklären.

Dank dir, verklärter Meiſter! nah dem Ziel,
Haſt du uns liebend noch herabgeſandt
Vorklänge von der Harmonie der Sphären.

X.

Zauberflöte.

2. Schikaneder.

Was ſchikaniret ihr den Schikaneder?
Der Käfer ſei er, ſprechet ihr mit Hohn,
Der auf des Adlers Schweife ſich zum Thron
Jovis emporſchwang, nicht mit eigner Feder.

Das Paar iſt ungleich, das empfindet Jeder:
Sterblich das Wort, unſterblich jeder Ton;
Doch zog nicht einſt im Schlaf ein Erdenſohn
Aus ihren Gleiſen Luna's Silberräder?

Iſt Eos mit Tithonos nicht vereint?
Ihn trifft kein Tod, ob auch ſein Alter wächſt,
Er ruht, ein Greis, im Arm der Ewigſchönen.

Doch in der Göttin Roſengluth erſcheint
Er ſelber jung — wie Schikaneders Text
Sich ewig neu verklärt in Mozart's Tönen.

XI.

Mozart's Symphonie in C.

Auf, zu des Daſeins Gipfeln kühn hinan!
Wozu im Qualm der Niederungen zagen?
Verſuch's, wie hoch dich deine Flügel tragen,
Mein Geiſt, und mache dir durch Wolken Bahn.

Wie? hob mich zum Olymp ein luft'ger Kahn?
Welch gold'ne Lichter ſeh' ich um mich tagen,
Und welch ein nie empfundenes Behagen
Dringt, wie ein Aetherſtrom, auf mich heran?

Schon reißt ein ſel'ger Uebermuth mich fort;
Hintanz' ich unter Göttinnen gereiht,
Vom Feſtgeſang des Muſenchors begeiſtert.

Titanen ſeh' ich in den Tiefen dort,
Dumpf murren ſie und drohen neuen Streit:
Ein Wink von Zeus — und Alles iſt bemeiſtert.

XII.

Beethoven.

Fidelio.

Nicht in Sevilla's Gärten, wo die Düfte
Von Rosen und Jasmin den Sinn verwirren:
Du führst uns hin, wo nächt'ge Vögel schwirren,
In kalte, moderfeuchte Kerkergrüfte.

Nicht süße Laute füllen hier die Lüfte
Von Mädchenchören, die wie Tauben girren:
Von Gramesseufzern nur und Kettenklirren
Tönt dumpfer Wiederhall durch diese Klüfte.

Doch welcher Himmelsklang zerreißt die Nacht?
Ist's Liebe? Nein, das ist die Liebe nicht,
Die um das Schöne flattert, um das Neue.

Die ist's, die Ernst aus eitlem Spiele macht,
Die sich aus Dornen bleiche Rosen bricht,
Die Dulderin, Erlöserin — die Treue.

XIII.

Beethovens A-dur Symphonie.

Wo führſt du hin mich, wunderbarer Freund?
Du lockſt mit holdem Schmeichellaut mein Sehnen;
Nein, iſt es Wahrheit oder eitles Wähnen,
Daß mir das Ziel, mein Glück, ſchon nahe ſcheint?

Ha, böſer Zaubrer, war es ſo gemeint?
Zerſchmelzen ſoll ich unter deinen Tönen?
Seit Qualen kennt das Herz, das Auge Thränen,
Ward bittrer — ach! und ſüßer nie geweint.

Doch aus dem Thränenbade neubelebt,
Ein Jüngling, ſteigt der Geiſt, tritt kühn daher,
Umhüpft von leichter Scherze munterm Chore.

Was leichter Scherz? Jauchzt, daß die Erde bebt!
Es raſe Luſt, und ein Bacchantenheer
Sprenge des Götterſaales ehrne Thore!

XIV.

Beethovens Musik zum Egmont.

Ein edles Volk, das schnöden Druck erfahren,
Wie es sich aufmacht, Geltung seinen Rechten
Und seinen Kindern Freiheit zu erfechten,
Das zeigst du uns in muthigen Fanfaren.

Und mitten durch den Lärm und die Gefahren,
Dem Mondstrahl gleich in sturmerregten Nächten,
Hört man die Liebe zarte Töne flechten,
Zum Tode freudig, wie die Kriegerschaaren.

Wo aber bleibt des Helden leichtes Blut,
Das willig sich der guten Stunde leiht,
Nicht sorgend für des nächsten Tages Wetter?

Das kam dir selbst, du Armer, nicht zu gut:
Du kanntest Lust, du kanntest Seligkeit;
Doch heitern Sinn versagten dir die Götter.

XV.

Paſtoral-Symphonie.

Hier alſo lieg' ich an des Baches Rande;
Ich mein', ich hör' ihn über Kieſel rauſchen —
„Ich bitte, nicht die Scenen zu vertauſchen;
Wir ſind erſt bei der Ankunft auf dem Lande.“ —

Nun aber gilt's, in holdem Unverſtande
Am Schlag der Nachtigall ſich zu berauſchen —
„O nein, die Töne, die wir jetzt belauſchen,
Sie ſind des Kukuks, dieß mein Ohr zum Pfande!“ —

Gewiß, ſie ſind des Kukuks, dieſe Bauern!
Das tanzt wie Stiere! — „Wenn ich richtig deute,
Sind das ſchon Donner, die ſich wild verſchränken.

Dann merken Sie die Sonne nach den Schauern.“ —
Ja, viel zu merken gibt der Meiſter heute;
Sonſt gibt er mehr zu fühlen und zu denken.

1854.

Pinien.

Mag deine Dichtung uns ein Garten ſcheinen,
Gepflanzt auf einem etwas magern Boden:
Doch, reiſten wir bis zu den Antipoden,
Gepflegter fänden wir und fäubrer keinen.

Wenn du in deinen Dramen, wie wir meinen,
Dich wunderlich bemühteſt, ſchale Moden
Durch ſchale Parodien auszuroden:
So zählen wir ſie kaum noch zu den Deinen.

Doch deiner Oden keuſche Marmorglieder,
Der wohlgeprägten Epigramme Kette,
Der zarte Farbenſchmelz ſo mancher Lieder,

Und dann die rein gezeichneten Sonette —
Sie laden edle Geiſter immer wieder
Als Muſterbilder zur geweihten Stätte.

1851.

Elegie.

Nach dem Strand der Iſar
Mit umflortem Blick
Schau' ich oft aus dieſer
Muſenſtadt zurück.
Ob der Witz mich höhne,
Ich geſteh' mit Schmerz:
Eine braune Schöne
Feſſelt dort mein Herz.

Freunde, ja, gefunden
Hatt' ich dort ein Lieb,
Das zu allen Stunden
Freundlich hold mir blieb.
Morgens mild und labend,
Friſch Mittags und klar,
Und am ſtillen Abend
Zum Entzücken gar.

Schon ihr Naheſtehen
That dem Herzen gut;
Ihr in's Aug' zu ſehen,
Machte munteres Blut;
Doch wenn ſie den Lippen
Sich geneigt ergab,
Mit verſchämtem Nippen
Ging es da nicht ab.

Nein, im Land der Blonden
Halt' ein Andrer Haus!
Ich, in wenig Monden,
Wandre wieder aus.
Dann, mit welchen Launen
Mir das Glück auch droht,
Trennt vom lieben braunen
Vier mich nur der Tod.

Weimar 1851.

Wieder auf dem Rhein.

Das iſt der alte Strom,
Auf dem ich fahre;
Das iſt der alte Dom,
Den ich gewahre.
Wie ſie, des Wechſels froh,
Blieb ich derſelbe ſo
Im Flug der Jahre?

Verjüngt ſtehn Halm und Blatt
In Wald und Aue;
Es prangen Dorf und Stadt
In neuem Baue.
Wo ſonſt in meinem Haar
Die braune Locke war,
Iſt jetzt die graue.

Einſt zog ich dieſe Bahn
In Jugendfreude;
Dann kam ich, angethan
Mit ſchwarzem Leide.
Jetzt zwiſchen Leid und Luſt,
Trag' ich in wunder Bruſt
Entſchlummert beide.

So paart der Jahre Fliehn
Verluſt Gewinne.
Fort mit den Wellen ziehn
Muthwill' und Minne:
Doch aus der Blüthe Flucht
Keimt eine volle Frucht
Gereiftem Sinne.

1852.

An Kuno Fischer.

Dein Fahrzeug hatte Gegenwind,
Die Segel waren eingenommen:
So kam es auf dem Fluß geschwommen,
Die Strömung trieb es nur gelind.

Mein Schifflein schwamm die gleiche Bahn,
Es kam dem deinigen zur Seite,
Erwünscht war beiden das Geleite:
So zog man nachbarlich voran.

Es waren Tage voll Genuß,
Man grüßte sich am frühen Morgen,
Vergaß im Redetausch die Sorgen,
In Zukunftsplanen den Verdruß.

Auf einmal weicht der Lüfte Groll;
Es bläst dir günstig in den Rücken:
Die Segel auf! und mit Entzücken
Erblickst du sie geschwellt und voll.

Und rufst auch mir: „Die Segel auf,
Benutz' auch du des Windes Treiben;
Laß uns fortan beisammen bleiben,
Beisammen auch im vollen Lauf!"

Ja, Segel auf! Da ſieh nur her:
Bei mir iſt Tuch und Tau verwittert,
Der Maſt, vom Wetterſtrahl zerſplittert,
Erträgt im Wind kein Segel mehr.

Zieh du mit aller Götter Gunſt
Vom Fluß zum Strom, vom Strom zum Meere;
Erwirb dir Gut, erwirb dir Ehre,
Und Ruhm der deutſchen Steuerkunſt.

Mich aber laß im Fluß zurück!
Mich zieht es nach dem nächſten Hafen,
Ich wünſche nichts mehr als zu ſchlafen
Nach langer Müh' und kurzem Glück.

27. December 1856.

Altwerden.

An Rapp.

Du klagst, daß dich die Jahre drücken,
Du sprichst mit Kummer im Gesicht,
Ein halb Jahrhundert auf dem Rücken
Sei doch ein lästiges Gewicht.
Laß auf das Alter Andere schelten;
Du kannst damit zufrieden sein:
Du alterst, Freund, ich laß' es gelten,
Doch alterst du wie edler Wein.

Du sagst, daß deine Haare schwinden;
Je nun, die meinen schwinden auch.
Dir aber blüht, sie zu umwinden,
Im Garten mancher Rosenstrauch.
Ich tauschte Cäsars Lorbeerkrone
Um deinen Blumenkranz nicht ein:
Du alterst, Freund, es ist nicht ohne,
Doch alterst du wie edler Wein.

Daß Händ' und Füße dir erkalten,
Versicherst du mit bangem Schmerz.
Getrost! du hast ja warm erhalten
Und jung im Busen dir das Herz.
Nicht heißer in der Jugend Zeiten
Hat es geglüht und nicht so rein:
Du alterst, Freund, ich will nicht streiten,
Doch alterst du wie edler Wein.

Nicht jeder Wein wird mit den Jahren
Gehaltvoller, als er Anfangs war.
Nicht viele sind in grauen Haaren
Mehr werth noch, als im braunen Haar.
Was heute sich von deiner Reife,
Ist gut, und wird noch besser sein:
So werde, Bester, alt und älter,
Du altrest nur wie edler Wein.

1857.

Ode.

An Rapp.

Ungleich wog uns ein Gott (aber ich murre nicht)
Loos und Schickungen: Mir wog er die Einſamkeit,
Wog mir, Ferne der Heimath,
Müh'n und Sorgen ohn' Ende zu.

Dir im friedlichen Thal, zwiſchen bewaldeten
Hügeln, wo ſich der Fluß ſtille durch Wieſen krümmt,
Unter Linden und Roſen
Gab der gütige Hof und Haus.

Und kein leeres: er gab drinnen die Gattin dir,
Die dir ordnet und ſchmückt, gab dir den blühenden
Kranz der lieblichen Kinder,
Deiner bleichenden Locken Zier.

Als ein Hirte des Volks wandelſt du, oft begrüßt,
Durch die Gaſſen des Dorfs, wandelſt du durch die Flur,
Und von luftiger Höhe
Ueberſchauſt du dein Königreich.

Freu' dich lange des Glücks, das dir ein Gott beſchied!
Ich, ſo gut ich's vermag, ſtehe dem Mißgeſchick;
Bis von beiden die Menſchen
Sagen werden: Sie waren einſt.

Nur in Büchern alsdann, auf dem beſtaubten Brett,
Zwiſchen Spinnen und Wurſt lebet dein Freund noch fort;
Selten öffnet die Blätter
Noch ein Leſer und lieſt den Geiſt.

Doch du, Beſter, auch dann noch der Beglücktere,
Lebſt in Wieſen und Wald, lebſt in dem klaren Fluß,
Webſt in Lüften und Lichtern
Als der Gemüſe jener Flur.

Tränkſt die Blumen im Feld emſig mit Morgenthau,
Schirmſt in Wald und Gebüſch zärtliche Vogelbrut,
Wehſt um duftige Reben
Als ſanftkühlender Abendhauch.

Manchem Wanderer dann, welcher die Straße zieht,
Manchem Ackerer, der müde nach Hauſe kehrt,
Wird ein Mann ſich geſellen,
Weisheit redend, im dunkeln Rock.

Sie erkennen ihn nicht, wenn er, dem Dorfe nah,
Sich mit freundlichem Gruß kehrt nach dem Seitenpfad;
Doch die ſinnige Rede
Lebt den Männern im Herzen fort.

Eines Tages vielleicht wandelt ein künftiger
Volkshirt dort aus dem Haus hinter dem Lindenbaum
Nach dem Wald, und im Mooſe
Sitzend zieht er ein Buch hervor.

Liest vom Ritter, wie kühn einst er den Wurfspeer warf.
Wie das Spiel er verlor und auf der Insel starb; —
Horch, da rauschet's in den Zweigen,
Weht die Blätter des Buches um.

Sei willkommen, o Freund, der mich im Winde grüßt!
Wie ist's traurig, gebannt stecken im engen Buch!
Komm und nimm in die Freiheit,
In die große Natur mich mit!

1854.

Der Magister.

Zur Miethe wohnt der Herr Magister
Dort auf dem Markt im dritten Stock.
Mit einem Buch zu sehen ist er
Am Fenster oft im braunen Rock.
Allein des Platzes Lärm und Treiben
Hält auf die Dauer er nicht aus;
Ach! ruft er, wann, um dein zu bleiben,
Find' ich einmal ein stilles Haus?

Er wechselt, und in schmaler Gasse
Zieht er bei einem Tischler ein.
Bescheiden sind die Wohngelasse,
Doch wird's im Gäßchen ruhig sein.
Allein das Pochen, Hobeln, Sägen
Der Werkstatt ist ihm bald ein Graus;
Er kündigt auf und fragt verlegen:
Wo find' ich doch ein stilles Haus?

Jetzt wandert er zu einem Schneider:
Ein Schneider ist ein stiller Mann.
Hier aber trifft der Gute leider
Fünf ungezogne Kinder an.
Ihr Heulen, Schrei'n auf Trepp' und Gange
Stört ihn im Denken überaus;
Er zieht auf's Neu' und seufzet bange:
Find' ich denn nie ein stilles Haus?

Doch schon im nächsten Vierteljahr
Entnimmt der Tod ihn jedem Leid.
Der Tischler hobelt ihm die Bahre,
Der Schneider näht sein Todtenkleid.
Zur Ruhestatt vor dem Thore tragen
Die schwarzen Männer ihn hinaus:
Nun sind er ja, was er mit Klagen
So lang gesucht: ein stilles Haus.

1858.

In ein Album.

Freundſchaft reift in langen Jahren;
In Gefahren
Bildt ſie ihre ſichern Proben.
Aber leben
Soll man hie auch, hie in Stunden
Raſch empfinden,
In beglückten Umgangstagen
Angetragen,
Während ſchöner Sommerwochen
Ausgeſprochen,
Sich als gut für's ganze Leben
Kund gegeben.

1819.

Kaiser Joſef im Sterben.

Mein Leben iſt zerronnen,
Es ſchwindet meine Kraft,
Die, ach! ſo Viel begonnen,
Sie Wenig geſchafft.
Im erſten Wettlaufſpiele
Lief ich zu raſch vielleicht:
Nun ſink' ich an dem Ziele,
Und habe nichts erreicht.

Ich ſuchte nur das Rechte,
Der Völker Wohlergehn;
Ich wollte frei die Knechte,
Die Herren menſchlich ſehn.
Zum Beſſern war ich Dränger,
Zum Lichte lud ich ein;
Die Prieſter ſollten länger
Nicht faule Pfaffen ſein.

Doch konnte nicht gelingen,
Was ich ſo kühn begann:
Zum Glücke wollt' ich zwingen,
Drum hieß ich ein Tyrann.
Bald trugen freche Hetzer
Aufruhr von Land zu Land.
O Menſchheit! deinen Schätzer,
Wie haſt du ihn verkannt.

Der noch in seinem Scheiden
Der hehren Sonne glich,
Wie muß ich dich beneiden,
Du großer Friederich!
Es bleibt für deine Staaten
Dein Geist ein sichrer Hort;
Es wachsen deine Saaten
Auch unter Stürmen fort.

Ach, was ich Armer streute,
Fiel auf ein wüstes Land;
Dein Walten büß' ich heute,
Du zweiter Ferdinand.
Du hat dem Licht gewehret,
Du hast die Luft verdumpft,
Oestreichs Gefild verheeret,
Das Keiner mehr entsumpft.

Wohlan, es schlägt die Stunde,
Hinüber muß ich jetzt.
Der Mutter bring' ich Kunde,
Die sie in Gram versetzt.
Vor Rudolf dann, dem Ahne,
Neig' ich in Demuth mich;
Doch Deutschlands Kron' und Fahne
Geb' ich dem Friederich.

1852.

Wer weiß zu leben? Wer zu leiden weiß.
Wer zu genießen? Der zu meiden weiß.
Wer iſt der Reiche? Der ſich beim Eintritt
Des eignen Zieles zu beſchreiben weiß.
Wer lenkt die Herzen? Der den herben Ernſt
Stets in ein heiteres Wort zu kleiden weiß.
Wer iſt der Weiſe? Der das falſche Gold
Vom ächten ſchnell zu unterſcheiden weiß.
Und wer der Fromme? Der von Menſchen wohl,
Doch nichts von Chriſten oder Heiden weiß.

1860 oder 1861.

Ausgleichung.

Wenn du um eine Geiſtesthat
So von der Mitwelt wirſt geſchmäht,
Daß ſelbſt der Freund, der Kamerad
Dir ſchaudernd aus dem Wege geht:

Dann hoch das Haupt und hoch den Sinn!
Dann lache der gelehrten Herrn!
Trau über alle hoch hinhin
Geht leuchtend deines Geiſtes Stern.

Doch wenn ſich's wendet, wenn's nun heißt:
Man that dem Mann zu viel der Schmach!
Dann eingezogen! es beweist:
Nun kommen dir auch Andre nach.

Und wenn man endlich Ruh' dir gönnt,
Und noch ein Stückchen Ruhm dazu:
Dann, Alter, hat's mit dir ein End',
Dann iſt die Welt ſo klug wie du.

1863.

Im Januar.

Wie ſteht im Winterſturme dort
So ſtill der Apfelbaum;
Es rühret ihn der grimme Nord
Die kahlen Aeſte kaum.

Wenn es jetzt Sommer wäre, ha!
Wie wühlte das im Laub;
Wie wären Neſt' und Zweige da
Der wilden Lüfte Raub!

So läßt der Sturm der Leidenſchaft
Das Alter ungerührt,
Der ſtarker Jugend volle Kraft
Gewaltſam mit ſich führt.

1863.

Meiner Tochter zum 20. Geburtstage.

(Nach Köln.)

Verse gehn dir über Kuchen,
Närrisch Kind, das weiß ich schon.
Doch wo soll mein Vers dich suchen,
Seit du über'n Rhein geflohn?
Köln ist groß, hat viele Gassen:
Vögelchen, wer zeigt mir an,
Wo ich dich beim Flügel fassen,
Dir mein Sprüchlein sagen kann?

In des Reichthums Prunkpaläste
Folgt mein armes Lied dir nicht;
Im Getümmel satter Gäste
Lauscht kein Ohr auf ein Gedicht.
Schau' dir an der Wände Schimmer,
Der Geräthe bunte Pracht,
Und erkenne: das ist's nimmer,
Was den Menschen glücklich macht.

Auch die Kirchen und Kapellen
Sind mir kein gelegner Ort;
Da betäubt der Pfaffen Schellen
Jedes kluge Menschenwort.
Andacht wölbte diese Bogen,
Diese Kuppeln hoch und hehr;
Doch der Gott ist ausgezogen,
Wohnt in keinem Tempel mehr.

Lieber auf die freien Felder
Folg' ich deinem flücht'gen Fuß,
In die friſchen Birkenwälder,
An den breiten tiefen Fluß.
Hier iſt inniges Behagen,
Und ſchon ſumm' ich ein Gedicht:
Doch da hör' ich Lerchen ſchlagen,
Und ſo lieblich kann ich's nicht.

Jetzt beginnt der Tag zu dunkeln,
Und vom langen Wandern matt,
Kehr' ich bei der Sterne Funkeln
Wieder in die laute Stadt.
Hier im ſchmucken, vollen Zimmer,
Unter Freunden, treu und gut,
Find' ich bei der Lampe Schimmer
Endlich dich, mein leichtes Blut.

Hier ergießt ſich Herz zu Herzen,
Von dem Lauſcher unbewacht;
Theurer Todten wird mit Schmerzen,
Froh der Lebenden gedacht.
Der geſunkne Muth ermannt ſich,
Auch die Verskunſt kehrt zurück,
Und zum Jahrstag Nummer 20
Wünſch' ich dir gereimtes Glück.

1863.

Immunisirung.

Fort mit deinem alten Laster!
Allen Mißmuth ausgefegt!
Für die Wunden, die es ſchlägt,
Reicht das Leben auch das Pflaſter.

Riß der Strom hinweg die Brücke,
Muthig in den Kahn hinein!
Nahm die Kugel dir ein Bein,
Greife rüſtig nach der Krücke!

1863. Auf der Eiſenbahn nach Berlin.

Anspruch.

Gedenk der schönen Tage,
Die du so lang genossen,
Willig und unverdrossen
Füge dich jetzt der Plage.

Daß sich das Leiden wende,
Daß dich so schwer betroffen,
Täusche dich nicht zu hoffen;
Aber es nimmt ein Ende.

1864.

Arabischer Spruch.

Im Vogenschießen hab' ich keinen unterrichtet,
Der nicht zum Dank zuletzt den Pfeil auf mich gerichtet.

1864.

Ein Besucher.

Einſt kam vom fernen Gades
Nach Rom ein Mann gepilgert,
Den Divus zu ſehen;
Und als er ihn geſehen
Schifft' er zurück nach Gades.
Da ſprachen die zu Gades:
Nun, Landsmann, ſo berichte uns,
Wie ſieht er aus, der Edle?
Da ſagte der Gereiſte:
Der Edle, müßt ihr wiſſen,
Sieht aus wie andre Leute.
Nun, — ſprachen die zu Gades —
Der andern Leute haben
Wir hier genug zu Gades,
Da ſparen wir die Reiſe.

1864.

Odysseus.

Schlafend landet der Dulder an Ithaka. Aber er hatte
Tag' und Nächte vordem wach sich am Steuer gemüht.

1864.

Mit Unterschied.

A. Wenn einer mit der Feder Macht
Den andern abzuschlachten sucht,
Das hab' ich immer wüst gefunden.

B. Nur Schuld des Schlächters wäre das:
Apollo hat den Marsyas
Gewiß mit Grazie geschunden.

1865.

Hero und Leander von Schiller.

Griechen, unſer Liebespärchen,
Sprößlinge des ſchönen Volkes,
Das ſich leichter Kleidung freute, —
In des deutſchen Dichters Liede
(Eines hochbegabten Dichters,
Und das Lied auch iſt vortrefflich)
Welche bauſchigen Gewänder,
Crinolinen, Pinderhoſen
Mythologiſcher Redensarten
Trugen ſie auf ihren Leibern!
Immer hat es mich gewundert,
In den bauſchigen Gewändern,
Luftgeſchwollen gleich Ballonen,
Wie ſie nur ertrinken konnten.

1865.

1866—1872.

Waldgang.

Du ſtiller Wald, ihr ſchlanken Bäume,
Von reinen Lüften ſanft durchrauſcht,
Die ihr ſo oft die wachen Träume
Des einſam Wandernden belauſcht:
Nach einem Frühling trüb von Regen,
Nach Sommertagen, kalt und grau,
Wie glänzet ihr mir heut' entgegen
Im herbſtlich klaren Himmel-Blau.

Und wie euch Zweig' und Kronen glühen,
In hohem Roth, in lichtem Gold,
Als gält' es, noch einmal zu blühen,
Jetzt, eh' ihr euch entblättern ſollt.
Wie wenn ein Herz, in langem Leben
Durch wenig Sonnenſchein beglückt,
Im Alter noch mit Wonne-Beben
Den Preis der ſchönſten Liebe pflückt.

Ja, glüht ihr Bäume, glüht ihr Triebe,
In dieſem reinen Himmelslicht!
Verglüh' in dieſer letzten Liebe,
Du armes Herz, und zage nicht!
Und du, die es zum ſpäten Lenze
Geweckt, du hehre Sonne dort,
Du wandle deinen Pfad und glänze
In ew'ger Jugendſchöne fort!

1866.

Zweideutige Gabe.

Glücklicher, dem die Geliebte den Korb voll Trauben gesendet!
Fülle der süßesten Lust sagt sie dem Liebenden zu.
Also dacht' ich und dankte getrost. Da schreibt sie: du dankest
Wohl für die Trauben; doch wo bleibt mir der Dank für den Korb?

1866.

Klegie.

Schon zum ſtillen Winterſchlummer,
Ohne Kummer,
Hatt' ich mich zurecht gelegt:
Da, mit falſcher Frühlingswonne,
Späte Sonne,
Haſt du neu den Baum erregt.

Friſchgeweckte Kräfte quollen,
Knoſpen ſchwollen
In dem trügeriſchen Strahl:
Jetzt, von jähem Froſt getroffen,
Ohne Hoffen,
Welken ſie in ſtummer Qual.

O, ſo komm denn, grob und gröber,
Schneegeſtöber,
Winter komm in raſchem Flug!
Gerne ſterb' ich und ergeben;
Denn vom Leben
Bin ich nun getäuſcht genug.

1866.

Genügen.

Wenn ſich unſre Hände drücken
In der holden Dämmerſtunde,
Aug' in Auge mit Entzücken
Dringt zum tiefſten Seelengrunde;
Wenn dem heißen Kuß entgegen
Du die keuſche Wange kehreſt;
Mit verſtärkten Herzensſchlägen
Endlich mir den Mund gewähreſt:

Muß in ſolchem Wonnedrange
Sorge nicht und Kummer ſchweigen?
Herz, wie kommt es, daß dir bange
Seufzer immer noch entſteigen?
Deinem höchſten Gut verbunden,
Sprich, was ſtöret deinen Frieden?
— Ach! vereint auf kurze Stunden
Sind wir immer doch geſchieden. —

Herz, dein Leid hab' ich vernommen,
Aber merke was ich ſage;
Trübe Tage ſeh' ich kommen,
Und ich höre deine Klage:
Wer doch Eine nur der trauten
Stunden mir zurücke führte,
Wo wir Aug' in Aug' uns ſchauten,
Wo ich ihre Hand berührte!

1866.

Wem dank' ich?

Loſer Götterknabe, dieweil ich jung war,
Braun und reich die Locke das Haupt umwallte,
Sandteſt du nur ſeltene, nur gelinde
Pfeile dem Herzen.

Jetzt, da mir die Locke gebleicht, das Herz mir
Matter ſchlug, bald völliger Raſt gewärtig:
Sprich, warum ſuchſt du der Geſchoſſe ſchärfſtes
Nun in dem Köcher,

Und mit Macht die Sehne geſpannt des Bogens,
Triffſt du mir hohnlachend die Bruſt, die Adern
Raſch mit hochaufſchlagenden, jugendlichen
Gluten erfüllend?

Aber ſchau', du haſt mit dem zweiten Pfeil ja,
Stumpfer nicht, noch matter entſandt dem Bogen,
Sie die Göttergleiche zu gleichem Brande
Helfend entzündet.

Dank' ich dir, Leichtſinniger? Nein, der Mutter
Dank' ich, die huldreich dir gebot: dem Treuen,
Der in Kerkerſchmach mich beſucht,*) gewähre
Spätestes Glück noch.

1866.

*) Vergl. des Verfaſſers Kleine Schriften, Neue Folge. Leipzig 1866. S. 484 ff.: „XII. Die Göttin im Gefängniß."

Ouskl.

Als hohe Schönheit immer kannt' ich dich,
Und Juno, Pallas, frühe nannt' ich dich;
Mit allen Blumen bunter Phantaſie
Geſchäftig, Herrliche, umwand ich dich:
Doch in der Seelenſchönheit vollem Werth
Spät erſt, du Himmliſche, verſtand ich dich.
Schiffbrüchig irrt' ich: da zum zweitenmal
Erſah am öden Lebensſtrand ich dich,
Und nicht vergebens, mich zu ſtützen, bat
Um deine ſchöne, weiche Hand ich dich.
Weh' mir! mit meiner ungeſtümen Glut
Wie oft, Jungfräuliche, verbrannt' ich dich;
Und immer gütig doch, wie immer rein,
Mond über Wolken wandelnd, fand ich dich.
Wärſt du nur ſterblich! dann, ein Sterblicher,
Mit Liebesarmen feſt umſpannt' ich dich.
Doch ſeiſt du Göttin: ſo auch halte kühn
Am weißen wallenden Gewand ich dich.

1866.

Begegnung.

Dumpf braust es in dem Eichenwald,
Die Wolken gehn geschwind,
Bald dürres Laub, und Tropfen bald
Jagt der Novemberwind.

Die Liebste konnt' ich heut' nicht sehn,
Die Zungen sind zu schlimm;
So mag des wilden Sturmes Wehn
Mir kühlen Schmerz und Grimm.

Kein Mensch zu schau'n im düstern Wald
— Das Volk entbehr' ich leicht —;
Doch dort, was will mir die Gestalt,
Die der Geliebten gleicht?

Und wenn sie der Geliebten gleicht —
Die gleicht sich nur allein,
Der Wuchs so stolz, der Gang so leicht —:
So muß sie selbst es sein.

„So find' ich dich, du lieber Mann?" —
So suchst du mich, mein Kind?
O holder Zwang, o süßer Bann,
Dem wir verfallen sind!

1866

Gasel.

Da du, Liebſte, liebſt Gaſelen,
Soll es dir daran nicht fehlen.
Täglich bind' ich dir ein Sträußchen,
Müßt' ich auch die Blumen ſtehlen.
Denn ſie ſind ja recht die Versart
Für verliebte Dichterſeelen,
Und es paßt ſich: hier um Reime,
Wie ſich dort um Küſſe quälen.
Ja, ſo viele Küſſe künftig,
So viel ſollſt du Reime zählen,
Und ich reihe ſie zum Halsband
Dir wie Perlen und Juwelen.

1866.

Nimm vorlieb!

Mit Blumen möcht' ich dich bedecken,
Mit Blumen meiner Poesie;
In Rosen möcht' ich dich verstecken,
Die ich aus Schiras' Gärten lieh.

Doch Schiras' Gärten sind verschlossen
Dem armen Dichter hier im Sand,
Und seines Geistes Blüthen sprossen
In einem dürren Steppenland.

So bist auch du kein Elfenweibchen,
Das sich in eine Rose steckt,
Ihr allerliebstes Zwergenleibchen
Mit einer Bohnenblüthe deckt.

Drum zürne nicht, wenn eine Strecke
Ich hinter meinem Vorsatz blieb,
Und nimm statt einer Blumendecke
Mit einem Busenstrauß vorlieb.

1866.

So ſchön!

Du biſt ſo gut, o Adeline!
Es breitet, gleich dem Aethermeer
Dort um des Mondes ſtille Miene,
Ein ſanftes Glück ſich um dich her.
Dein Mitgefühl löst alle Schmerzen,
Wie ſpäten Schnee der laue Föhn;
Es gibt auch Frieden meinem Herzen —
Wärſt du nur nicht ſo ſchön! ſo ſchön!

Du biſt ſo klug, o Adeline!
In deiner Augen klarem Schein,
Wer da ſich noch ein Weiſer ſchiene,
Der müßte recht ein Gimpel ſein.
Wie iſt das Tagsgeſchwätz mir Plage,
Das hohle klappernde Getön;
Mit dir — gern ſprächʼ ich ganze Tage —
Wärſt du nur nicht ſo ſchön! ſo ſchön!

Dein Sinn ſteht hoch, o Adeline!
Und doch vom Stolze biſt du fern.
Werth, daß dich eine Welt bediene,
Wie dieneſt du den Freunden gern.
Daß ich als Freundin dich gefunden,
Des Lebens Werth mir zu erhöhn,
Dem Himmel dank' ich's alle Stunden —
Wärſt du nur nicht ſo ſchön! ſo ſchön!

1866.

Klage.

Wem doch vergleich' ich dich,
Arme, bedrängte Seele?
Dem Vogel vergleich' ich dich;
Nicht, als flatterteſt du
Wankelſinnig
Von dem zu jenem:
Nein, aus der fernſten Ferne ſelbſt,
Warſt einmal du weggeflogen,
Suchteſt du treugeſinnt,
Mit ſtrebendem Flügelſchlage,
So lange dir nur vergönnt war,
Immer wieder
Das geliebte Neſt.
Aber fortgeſtürmt
Durch wilde Wetter
Ueber das unwirthliche Meer,
Ueber die ſengende Wüſte,
Wo kein Buſch grünt,
Kein Aſt zur Ruhe ladet,
Sahſt du endlich,
Die matten Schwingen
Kaum noch regend,
An der durchflogenen Wüſte Saum
Eine Palme ſtehen,
Der Bäume Königin,

Stolzen Wuchſes,
Mit majeſtätiſcher Krone,
Die breiten Blätter im Abendwinde
Langſam wiegend,
Den Müden ladend
Zur ſpäten Raſt.
Aber wehe! Dein Schickſal,
Der unbarmherzige Jäger,
Stürmt dich auf, ſtürmt dich wieder auf,
Geſtattet dir
Die Ruhe nicht.
Wie? keine Ruhe ſollſt du finden
Bei der Friedenspalme,
Verſtürmter Vogel?
Wohl ſitzend nicht
Auf ihren Zweigen
Für Eine Nacht;
Doch liegend unter ihnen
Im weichen Grunde,
Für alle künftigen
Tag' und Nächte.

18. Jan. 1867.

An Sie.

Aus deiner Bahn, du ſchöner Stern,
Will dich der Sterbliche nicht ziehn;
Nur blicke, ſeiſt du ihm auch fern,
Nur blicke freundlich her auf ihn.
Es iſt ein Wahn, er ſollt' ihn flieh'n;
Doch ach, er hegt den Wahn ſo gern.
Ja, blicke freundlich her auf ihn
Aus deiner Bahn, du ſchöner Stern.

1867.

Vor dem Fernrohr.

I.

Dich zu erfreu'n, o Geliebte, verſprach ich mir, wenn zu dem Fernrohr
Ich dich führte, zu ſchau'n nächtlich des Himmels Geſtalt:
Jupiter dort, zur Scheibe gedehnt, mit den zierlichen Monden;
Bleich mit dem myſtiſchen Ring hinten der alte Saturn.
Aber vor Allem erwartet' ich mir dein freudiges Staunen,
Sähſt du im zaubriſchen Rohr Luna's verwandeltes Bild:
Fändeſt die Schneide der Sichel in mächtige Zacken zerriſſen,
Merkteſt in Schatten und Licht Schluchten und Berge genau.
Doch du ſchüttelſt das liebliche Haupt, du ſcheueſt den Anblick —
Räthſel, von Keinem gelöst, birgt doch das Frauengemüth! —
Dich beklemmen, ſo klagſt du, die unausdenkbaren Zahlen,
In der unendlichen Welt büßeſt du ſelber dich ein.
Dir genüge die Erde, die liebe gemüthliche Heimath,
Dir die Sonne, der Mond, Leuchten des Tags und der Nacht.
Freilich, da ſie noch waren, zu denen als jüngere Schweſter,
Jenen erhabenen Frau'n, Sinn wie Geſtalt dich geſellt;
Als Andromache lebte, ſo würdig des edelſten Gatten,
Oder Penelope, jung neben dem ſtreitbaren Sohn:
Ja, da lenkte bei Nacht noch Phöbe den ſilbernen Wagen,
Lenkte den goldenen noch Phöbos, der Bruder, am Tag;
Blickt in den Sternen Andromeda hier nach dem rettenden Perſeus,
Zog, Orion der Held, dort mit den Hunden zur Jagd.

So auch belebten Dryaden den Hain, Najaden die Quelle,
Und Oreaden, geſchaart, ſchwärmten auf felſigen Höh'n.
Liebliche Täuſchung war's, doch Täuſchung, Liebſte; die Wahrheit
Ziehen wir jener gewiß, ſelber die ſchreckliche, vor.
Aber ſie ſcheint nur ſchrecklich, die göttliche; ſo wie die hohe
Schönheit ſogar Anfangs ſchreckt den gewöhnlichen Sinn.
Und du, ſelber die ſchönſte Natur, die gewaltigſte, wollteſt
Nicht in der Mutter Geſicht ſchauen, der großen Natur?
Streng iſt ſie wohl und entſchleiert nicht jedem ſich; aber der Tochter
Zeigt, holdſeligen Blicks, ſie, der geliebten, ſich gern.
Kecklich darum mit mir tritt, Freundin, an's nächtliche Fenſter,
Und den vertrauenden Blick gönne dem deutenden Rohr.
Gönne dem Freunde das Ohr, der ſelbſt nur ahnend hinabſtaunt
In der Natur Abgrund, in das Geheimniß der Welt;
Aber wenn du ihm lauſcheſt, wenn du ihm freundlich hineinblickſt,
Schärft ſich ſein Aug', und beherzt ſpringt von der Lippe das Wort.

II.

Wie ſo klar iſt die lauliche Nacht! Wie blinken die Sterne!
Ueber dem Scheitel wie hell wölbt ſich die Straße dahin!
Als ein Erguß von Milch erſchien ſie kindlichen Völkern;
Als Lichtnebel erſcheint ſie dem verſtändigen Blick.
Doch nun ſchau durch das Rohr: und in ein Gewimmel von Sternen
Löst von den Gläſern zertheilt, reinlich der Nebel ſich auf.
Aber woher dieß Sternengewühl in dem Gurte der Wölbung,
Während rechts dir und links einzelne Sterne nur ſtehn?
Alle die Sterne, ſo ſagen die Weiſen uns, alle die Sonnen,
Die mit der unſern vereint wandeln, die leuchtende Schaar,
Sind als ein Trupp in Linſengeſtalt, unermeßlichen Umfangs,
In dem ätheriſchen Raum kreiſend zuſammengeſtellt.
Unter dem Trupp fand unſere Sonne mit Erden und Monden
Nicht in der Mitte, doch wohl nahe der Mitte den Platz.
Ueber und unter uns dann, in der größeſten Dehnung der Linſe,
Zeigt ein Sternengedräng ſich wie ein Bogen von Licht;
Doch wo ſchmaler die Linſe ſich engt, da ſehen wir wohl auch
Schaaren von Sternen, doch ſo, daß ſie das Auge noch trennt.
Ja, wie du ahnteſt, Geliebte, ſo iſt's: kaum ſind wir vom Lande,
Und ſchon wogt um den Kahn brauſend Unendlichkeit her.
Uns iſt die Erde ſchon Welt; die Sonne, die andren Planeten,
Monde, Kometen dazu, welch eine größere Welt!
Nun iſt unſere Sonne mit ihrem gewaltigen Haushalt
Unter unzähligen ihr gleichen ein einzelner Stern.

Jeder von dieſen iſt ſo wie ſie von Planeten umwandelt:
Wo bleibt unſer Planet, Erde, der winzige Ball? —
Denkſt du als Mann dir die Sonne, die unſere, denkeſt als Frauen
Dir die Planeten: ſo ſtellt ſie wie ein Sultan ſich dar.
Denn die Kometen, die luſtige Schaar, ſind dann Odalisken,
Und kaum denk' ich mir dich von dem Exempel erbaut.
Aber beruhige dich! es gibt auch edlere Sonnen,
Die paarweiſe der Bund wirklicher Ehe verknüpft.
Doppelſterne benennt man die trefflichen, die um einander,
Wie Eheleuten geziemt, fügſamen Sinnes ſich drehn.
Freut dich, Geliebte, das ſchönere Bild? — Ach, wären wir beide
Solch ein ewig vereint wandelndes Doppelgeſtirn!

III.

Wie wenn aus der Mäotis, die selbst ein geräumiges Meer ist,
Erst in den Pontus hinaus steuert ein kühneres Schiff;
Aus dem Pontus sodann in das mittlere Meer, und aus diesem
Zwischen den Säulen hindurch in die unendliche See:
So geht unsre Betrachtung, die erst von Sonne zu Sonne
Schritt, jetzt über die Schaar sämmtlicher Sonnen hinaus,
Welche zur Heerde vereint mit der unseren weiden, und wendet
Auswärts, ob sich auch da Heerden noch tummeln, den Blick.
Siehst du, Geliebte, den Mächtigen dort mit den strahlenden Schultern,
Den drei Sternen im Gurt und dem gewaltigen Schwert?
Nicht ganz blank ist die Mitte des Schwerts, du bemerkest den Nebel;
Schau durch das Rohr, und er zeigt größer und deutlicher sich.
Jetzt nach Andromeda richt' ich das Rohr, und jetzt nach dem Bären:
Nebliche Flecken wie dort weist es auch hier dir genau.
Wohl zu tausenden sind sie zu schau'n am nächtlichen Himmel:
Wie? und wären auch sie Haufen von Sternen vielleicht?
Unserem Rohre mißlingt es, die Nebel gerinnen zu machen;
Aber dem größeren Rohr wahrlich mit vielen gelang's.
Heerden von Sonnen mithin, wie die Heerde, zu der wir gesellt sind,
Weiden auch auswärts noch in dem unendlichen Raum.

Blickte von ihnen ein Auge nach uns, ſo erſchienen die tauſend
Strahlenden Sonnen um uns ihm als ein nebliher Fleck.
Ja, ein Auge, Geliebte! Was wären die Schaaren von Sternen
Ohne das Auge, den Geiſt, der ſie vernimmt und begreift?
Und dieß Auge ſind wir! iſt der Menſch! er geht nicht verloren
In der Natur, iſt ihr oberſter ewiger Zweck.

IV.

Aber zurück jetzt, Freundin, aus dieser beklemmenden Ferne,
Hin zu der kleineren Welt, die uns vertrauter umgibt.
Hin zu unserer Sonne mit ihrem bescheidenen Hofstaat,
Dem sich als dienendes Glied unsere Erde gesellt.
Besser erkennen das Nahe wir stets, und für das Entfernte
Geht an dem Näheren erst rechtes Verständniß uns auf.
Ah, dort dämmert er ja, der geheimnißvolle Saturnus;
Richte nach ihm durch das Rohr, Liebste, den spähenden Blick.
Aber wo ist denn sein Ring? so fragst du, — ich sehe nur Henkel,
Zwei, an die Kugelgestalt hüben und drüben gefügt. —
Recht, o Freundin! so sehn wir den Ring; oft scheint er ein Stab nur,
Quer durch die Kugel gesteckt, je nach der Wendung zu uns.
Sähn wir gerad' auf den Pol des Saturn, dann sähn wir den Ring auch
Frei als Kreis um den Ball schweben, ein Wundergebild.
Aber gewahrst du denn auch die saturnischen Monde? Von sieben
Ist er umwandelt; doch uns zeigen sich heute nur drei.
Innen der Ring, und weiter in wachsender Ferne die Monde:
Weßhalb wurde nicht auch noch zum Monde der Ring?
Blieben die Monde nicht Ringe? — Gewiß auch blieben es ihrer
Drei; denn dreifach erscheint schärferen Gläsern der Reif.
Kreisten als Ringe vordem um ihre Planeten die Monde:
Hätten die Sonne nicht einst so die Planeten umkreist?

Sonne, Planeten und Monde, das kleinere Ganze, worin wir
Leben, so lehrt man uns, war leuchtender Nebel vordem.
Jetzt noch weigern ja manche der nebligen Flecke des Himmels
Sich dem gewaltigsten Rohr, bleiben in Nebelgestalt.
Werdende Welten! — So wie im Walde das sprossende
Stämmchen
Neben die hohe, die weitschattende Eiche sich stellt;
Wie an dem südlichen Baum sich schwellende Knospen zu
Blüthen,
Blüthen zu Früchten gesellt zeigen in buntem Gemeng;
Wie du selber, das blühende Weib, die Linke dem alten
Freunde, die Rechte der Schaar munterer Kinder gewährst:
So am unendlichen Baume des All sind keimende Welten
Mit fruchttragenden und welkenden ewig gemischt.

V.

Leicht, o Geliebte, (verzeih!) reißt ſchweifender Sinn mich in's Weite:
Gern an der freundlichen Hand kehr' ich in's Enge zurück.
Glühender Dunſt, ſo ſagt' ich ja wohl, war Alles von Anfang,
Was zum Herrſchergebiet unſerer Sonne gehört.
Aber ein Punkt lag innen im Dunſt, ein Keim der Entwicklung;
Bald um den ziehenden Punkt kreiſte der neblige Ball,
Zog ſich verkühlend zuſammen, und kreiſte nur immer geſchwinder,
Bis ſich vom eilenden Kern löſte der ſäumige Rand.
So als Ring mit gemindertem Schwung umkreiſt' er die Kugel,
Rollte ſodann wie ein Band ſelber zum Knäuel ſich auf,
Und es entſtand der erſte Planet: ſei's unſer Neptunus,
Oder ein fernerer, den künftige Forſchung entdeckt.
Stets fort kreiſte die Kugel, geſchwinder wie kleiner, der Rand blieb
Wieder zurück, und ein Ring ſchied ſich, der zweite Planet.
Aber der fünfte der Ringe zerbarſt, ſo ſcheint es, und viele
Kügelchen bildeten ſich, kleinſte Planeten, daraus.
Schnell doch ſtellte die Ordnung ſich her: aus dem ſiebenten Ringe
Wurde die Erde; Merkur machte, der jüngſte, den Schluß —
So um die Sonne, den glühenden Reſt von der kreiſenden Kugel,
Drehten ſich, flüſſig noch ſelbſt, jetzt die Planeten herum.
Kinder der Sonne, gebaren ſie Monde ſich, und der Saturnsring
Hilft uns der Monde Geburt, wie der Planeten verſtehn.

VI.

Schau, dort blickt er ja auf, mit geſchwundener Wange, der ſpäte
Mond; o ſei uns gegrüßt, freundlicher Tröſter der Nacht!
Und nicht wahr, dich kränkt es ſo wenig wie unſere Schönen,
Wenn wir dein holdes Geſicht muſtern mit prüfendem Rohr?
Doch du erſchrickſt, o Geliebte! Dir iſt, als ſähſt du der Freundin
Züge beim Wiederſehn häßlich von Pocken entſtellt?
Aber beruhige dich! Weltkörper bedürfen der Thäler
Neben den Höhn, und es iſt Wechſel ihr lieblichſter Schmuck.
So, vom Monde geſehn, erſchien' auch die Erde; nur Eines
Wäre doch anders: ſo klar zeigte die Erde ſich nicht.
Wolken verdeckten ja wohl oft Länder und Meere; von Deutſchland
Wär' oft Monate lang ſicher kein Fleckchen zu ſehn.
Aber den Mond trübt morgen wie heut und heute wie geſtern
Nimmer ein Wölkchen. Wie ſchön! ruft du? Bedenke dich wohl!
Wo kein Wölkchen, da iſt kein Dunſtkreis, mangelt das Waſſer,
Mangelt die Wärme, gedeiht weder ein Kraut noch ein Thier.
Wie der verſteinerte Mond, ſo hegt auch die glühende Sonne
Selbſt kein Leben; ſie weckt auf den Planeten es nur.
O der geſegnete mittlere Stand! In beſcheidenem Dunkel,
Nur von außen erhellt, gehn die Planeten dahin,
Immer der Sonne gewärtig, der ſtolzen gebietenden Herrin:
Doch nur ihnen entkeimt Leben und Lebensgewinn.

Hier nur ſchließet ein Auge ſich auf, um die Welt zu betrachten;
Hier nur reifet der Geiſt, der ſie betrachtend verſteht.
Hier nur klopfet ein fühlendes Herz, das, eines im andern,
Das, andächtig im All lebend, ſich ſelber vergißt.
Hier iſt die Krone, Geliebte, von all dem gewaltigen Aufbau,
Hier iſt das Ziel für den Drang dieſer unendlichen Welt.

VII.

Ein Gottloſer, fürwahr, nie bin ichs geweſen, du weißt es;
Aber frömmer, gewiſt, werd' ich, Geliebte, durch dich.
Ja, der Gott, die Natur — was kümmern mich Namen? der eine
Iſt wie der andere doch ebenſo gut und ſo ſchlecht.
Wirkungen kennen wir wohl und Kräfte, bemerken Geſetze;
Doch zu der innerſten Kraft, zu der Geſetze Geſetz,
Dahin reicht kein Gedanke, kein Wort, und wer am genauſten
Es zu begreifen vermeint, tappt in der dunkelſten Nacht.
Doch, wie die Frucht, ſo der Baum. Die Natur, die ſolch ein Gebilde
Schuf: im vollkommenen Leib wohnend das ſchönſte Gemüth,
Die iſt nicht blos ein Verein blindwaltender ſinnlicher Kräfte,
Wirkt durch Stoßen und Druck, laſtende Schwere nicht blos.
Die iſt Güte, Verſtand, Schönheit in dem innerſten Grunde;
Nur aus dem edelſten Kern ſprieſſet ſo herrliche Frucht.
Dieſen Gott, ihn verehr' ich im Sternengewühle des Himmels,
Ehr' ihn im Säuſeln des Hains, in dem Gebrülle des Meers;
Aber ich knie vor ihm und küß' ihm den Saum des Gewandes,
Wenn ſtillſelig mein Herz dein, o Geliebte, gedenkt.

Dec. 1866.

Unsel.

Vor Fürsten wie im Volksgedräng hab ich mich immer strack gehalten;
Nie hab' ich von der Joppe viel, nie mehr vom Ordensfrack gehalten.
Stets war des weisen Meisters Spruch für mich von zwingendem Gewicht;
Doch gar nichts hab' ich immer auf des Publikums Geschmack gehalten.
Ein Gläschen Wein, ein traulich Wort mit einem Freunde tauscht' ich gern;
Den großen Cirkeln hat mich fern der Lärm und der Tabak gehalten.
Die Menschheit hielt ich immer hoch, und manchen Menschen liebt' ich auch,
Die Mehrzahl aber hab' ich stets, verzeih' mir's Gott, für Pack gehalten.
Noch blinkt des Mondes Silberkahn, der Sonne goldnes Schiff wie neu;
Doch diesen Erdball hab' ich oft schon für ein altes Wrack gehalten.

1867.

Glockenspiel.

Die ich begehre, war
Im Lindengang nicht;
Sie war am Wasserfall,
Am Felsenhang nicht.
Beim Springquell sucht' ich sie,
O weh, er sprang nicht;
Bei Zephyrs Saitenspiel,
Allein es klang nicht.
O Liebe, füge dich
Dem schnöden Zwang nicht;
Es meistre kühler Sinn
Des Herzens Drang nicht.
Wer blödem Menschenwahn
Entgegenrang nicht,
Den lohnt der Liebe Glück
Und der Gesang nicht.

1867.

Auf einen Hofrath.

Naturam expellas furca, tamen usque recurret. Horat.

Was der alte Horaz geſchrieben,
Hat ſich an dem nur halb bewährt:
Die Natur hat er ſich ausgetrieben,
Aber ſie iſt nicht wieder gekehrt.

1867.

Profess.

(München.)

Wär' ich vor ſechs Jahrhunderten geboren,
So hätt' ich all' der Sorgen, die mich drücken,
Der Centnerlaſten, den gebeugten Rücken
Entladen längſt vor eines Kloſters Thoren.

O holder Ruheſitz, den ich erkoren!
Wie dieſe ſtillen Gänge mich beglücken,
Der Glocken Silberſtimmen mich entzücken,
Zum Himmel auf mich hebt das Lied der Horen!

Sei mir gegrüßt, du meine ſchmale Zelle,
Du Bücherſaal, des Geiſtes Vorrathskammer,
Und meiner Augen Troſt, umhegter Garten.

Sanft legt ſich hier des Lebens letzte Welle,
Die Seele ſchweigt, gleich fern von Luſt und Jammer,
Das Schlummerſtündlein ruhig abzuwarten.

1867.

Das lesende Publikum.

Das Publikum ist eine Kuh,
Die grast und grast nur immer zu;
Kommt eine Blum' ihr vor die Nas',
Die nimmt sie mit und fragt nicht: was?
Ist ihr wie andres Futter auch,
Beschäftigt das Maul und füllt den Bauch.

1867.

In einer Mozart-Matinée.

Dieſe ſüßen Friedensklänge
Ueberfüllen mich mit Glück;
Doch die bittern Tropfen zwänge
Ich in's Auge kaum zurück.

Elend war ich allzulange:
Sahſt du nie die Mauerwand,
Die im Sturm und Flockendrange
Einen langen Winter ſtand,

Wenn im März durch Flur und Haine
Geht das erſte laue Wehn,
Sahſt du nie die alten Steine
Dann in hellen Thränen ſtehn?

1867.

Legende*).

Als einſt Elia, der Prophet,
Sich in der Wüſte bergen thät,
Allwo, wie ihr als Chriſten wißt,
Viel Sand und wenig Waſſer iſt,
Lud ſich, wie ſelbſt ein Heide faßt,
Gar bald der Durſt bei ihm zu Gaſt.
Weil nun im Himmel ein Prophet
Vortrefflich angeſchrieben ſteht,
Rief ohne Weiters er zum Herrn:
Eine ſaft'ge Birne hätt' ich gern!
Der Herre drauf nach ſeiner Art
Schmunzelt in ſeinen langen Bart,
Flugs einen Engel detachirt,
Der einen Apfel ihm ſervirt.
Elia war von heißem Hirn,
Er runzelt ſeine kahle Stirn:
Hätt' eine Birn' ihm denn, er dacht,
Mehr als der Apfel Müh' gemacht?
Doch an dem Apfel auch zuletzt
Wie an der Birne ſich ergetzt.

Als nun der Seher lobeſam
Nach Zarpath zu der Wittwe kam,
Die, wie aus dem Verfolge klar,

*) Als die Tochter ſich ein Mädchen wünſchte und einen Knaben bekam.

Damals noch keine Wittwe war,
Sprach ſie zu ihm: Mein Herr Prophet,
Ich bin geſegnet, wie ihr ſeht;
Nun haben wir da ſchon einen Knaben,
Möchten drum gern ein Mägdlein haben.
So ſteht denn im Gebet mir bei,
Daß die Erhörung ſicher ſei.

Der Alte drauf, noch immer wild,
Spricht: Weib, ſo du ein Mägdlein willt,
Mußt du um einen Knaben bitten,
So ſind da oben jetzt die Sitten.
Und richtig halten beide dann
Brünſtig um einen Buben an.
Meinten, ſie ſeien Wunder wie ſchlau,
Der Gottesmann und auch die Frau;
Allein es iſt verkehrt gekommen;
Der Himmel hat ſie beim Wort genommen;
Statt eines Jungen hat ſie nun zween.
Wie der Prophete das geſehen,
Er lange ſchweigt, dann aber ſpricht:
Du gute Frau, nun wird mir Licht;
Eine Birne wollt' ich eher Gauch,
Ein Apfel aber that es auch;
So freue du dich deines Knaben,
Und laß ihn bald die Ruthe haben.

3. Mai 1868.

Am Main.

Dir bring' ich meinen Wandergruß;
Noch biſt du ja der milde Fluß,
Wie wir dich alle kennen.
Was fällt denn nur den Leuten ein?
Auf einmal ſollſt du Grenze ſein,
Du ſchöner Main,
Von Deutſchen Deutſche trennen.

Wie ſeid ihr auf der falſchen Spur,
Wie ſprecht ihr wider die Natur,
Ihr Tauben und ihr Blinden!
Mit Scheiden läßt er ſich nicht ein,
Er mag nicht Friedensſtörer ſein,
Der ſchöne Main,
Er liebt nur zu verbinden.

Da wandelt er mit frohem Sinn
In ſanften Windungen dahin,
Bald heller und bald trüber.
Hier kühler Wald, dort ſüßer Wein,
Als läden ſich die Ufer ein,
Am ſchönen Main,
Herüber und Hinüber.

Fort mit dem trennenden Phantom!
Ein Gürtel ſei der goldne Strom
An Deutſchlands holdem Leibe.
Kein Fremder ſoll ihn uns entweih'n,
Wir wollen ſeine Hüter ſein,
Du ſchöner Main,
Daß Deutſchland unſer bleibe.

1866.

Verzicht.

Mögen die Weiſen, die zünftigen
Mir einen Platz verſagen:
Zählt man mich zu den Vernünftigen,
Will ich mich nicht beklagen;
Und ich denke, die Künftigen
Werden nach mir noch fragen.

Remagen, Auguſt 1868.

Gefunden.

O dreimal glücklich, wer gefunden hat,
Wer ſeiner Liebe ſich verbunden hat!
Der, was von Ferne ſehnend er erſtrebt,
Nun zur Erfüllung aller Stunden hat!
Jetzt freut er ſich der Hinderniſſe ſelbſt,
Die er beharrlich überwunden hat;
Der Kämpfe, deren Preis er nun beſitzt,
Doch längſt verſchmerzt die vielen Wunden hat.
Er lacht des Thoren, der des Ruhmes Wild
Gehetzt mit athemloſen Hunden hat.
Wie griffe wohl nach faulen Früchten noch,
Wer ſelbſt die vollen und geſunden hat?
Wie lockte den des Augenblickes Luſt,
Der Seligkeit einmal empfunden hat?

4. März 1869.

Zur Confirmation.

Wem mich zu weihen will das Fest mich mahnen?
„Dem Himmel dächt' ich." Doch wo faſſ' ich ihn?
Er war ein ſchönes Traumbild unſrer Ahnen;
Heut gilt's zu wachen, darum laſſ' ich ihn.

„So ſei's der Erde." Weh' der engen Schranke!
Weit über ſie hinaus in kühnem Flug
Trägt mich das Auge, trägt mich der Gedanke;
Nein, an der Erde hab' ich nicht genug.

„Die Menſchheit denk, die Blüthe dieſer Erde."
Gewiß, den Menſchen dien' ich ſtets mit Luſt;
Doch wie mein Thun der Menſchheit dienlich werde,
Der großen Menſchheit, iſt mir nicht bewußt.

„So weihe dich, o Jüngling, deinem Volke."
Das iſt ein Mahnwort, das ich faſſen mag;
Schon lüftet ſich des Zweifels Nebelwolke,
Und meine Bahn erleuchtet heller Tag.

Wenn meine Hand am Vaterlande bauet,
Dien' ich der Menſchheit im beſchränkten Thun;
Und wenn vom Himmel hoch ein Auge ſchauet,
Sieht es mir freundlich zu — das weiß ich nun.

1869. Für F. L. in W.

Im Walde.

Der Frühling hat die jungen Lebensfluthen
Von Neuem durch die alte Welt ergossen;
Der Wald ermuthigt, die mantern Buchen sprossen,
Kukuk, der Schalk, hört nimmer auf zu luten.

Doch mitten unter all den Wohlgemuthen
Zeigt sich die Eiche düster und verdrossen,
Die Knospen hält sie streng noch eingeschlossen,
Hegt noch das braune Laub an dürren Ruthen.

Der eigensinnige Baum mit seinen Knorren! —
Je nun, er ist der deutsche Baum, so dacht' ich;
Laßt mir den deutschen Eichbaum unverworren.

Was dauern soll, kommt selten übernächtig;
Wenn längst die frühen Nachbarbäume dorren,
Steht Deutschland noch, die Eiche, grün und mächtig.

15. April 1869. In der Tanne bei Darmstadt.

Vor drei und dreissig Jahren.

Welch' ein wundersam Gedenken
Zieht mir heute durch den Sinn?
Darf ich mich darein versenken,
So ein Andrer, der ich bin?
Wie so schön die Ostern waren,
Und die heurigen wie kalt!
Ach, vor drei und dreißig Jahren
War ich neun und zwanzig alt.

In dem engen Bücherzimmer,
Wo ich einsam sann und schrieb,
Welch ein rosenfarb'ner Schimmer,
Welch ein frischer Lebenstrieb!
Du mit deinen braunen Haaren,
Jugendliche Huldgestalt —
Ach, vor drei und dreißig Jahren
War ich neun und zwanzig alt.

Ja, es war ein ſüßes Träumen
In dem milden Dämmerlicht;
Blüthenſchnee auf allen Bäumen,
Doch die Blüthen dauern nicht.
Wie ſo kurz die Nächte waren,
Und wie ſind ſie jetzt ſo kalt!
Ach, vor drei und dreißig Jahren
War ich neun und zwanzig alt.

1870.

Standpunkt.

Was sprichst du da für Unverstand?
Du seist kein Christ, doch Protestant?
„Nichts Unverstand! wie mancher ist
Kein Mensch, und doch ein frommer Christ."

1871.

Inſchriften in meine neueren Werke.

Friedliche Blätter.

„Dein Friedensblatt, wie kommt es nur,
Daß es dir jetzt mißfallen ſoll?“
Sonſt geht mein Schreiben ſtets aus dur,
In dieſen Blättern herrſcht das moll.

Friſchlin.

Das Buch hat wenig Glück gemacht,
Man hat es mir wohl gar verdacht.
Ich weiß nicht, wie es iſt zu leſen:
Zu ſchreiben iſt mir's luſtig geweſen.

Hutten.

Daß Deutſchland immer noch Hutten hat,
Iſt zu beklagen;
Doch läßt ſich's tragen,
Wenn Deutſchland immer auch Hutten hat.

Huttens Geſpräche.

Ulrich Hutten, edler Ritter,
Deutſcher Freiheit kühner Hort!
Deine Lanze ging in Splitter,
Doch unſterblich kämpft dein Wort.

Reimarus.

Edler Schweigender, ich möchte —
Doch ich folge deinem Winke:
Leſſing hat ſchon deine Rechte,
So gewährſt du mir die Linke.

Kleine Schriften, Neue Folge.

Wer, wenn mir längſt kein Tag mehr ſcheint,
Erkunden will, wie ich geweſen,
Wie ich gelacht, wie ich geweint,
Der darf nur dieſes Büchlein leſen.

Vortrag über Leſſings Nathan.

Iſt das Thema nicht erledigt,
Schelte Keiner mich darum:
Wer erſchöpft in einer Predigt
Je das Evangelium?

Der Chriſtus des Glaubens u. ſ. w.

„Eitel iſt der Menſchen Streben"!
Predigt Salomo, der Weiſe;
Einen ſieht man Schleier weben,
Daß der Andre ſie zerreiße.

Alter und neuer Glaube.

Zur 1. Auflage.

Flüchtig ſcheint es hingeſprochen;
Flüchtig iſt es nicht gemacht:
Ausgeführt in ſo viel Wochen,
Als in Jahren durchgedacht.

Zur 2. Auflage.

Auf, alter Krieger, laß das Bangen,
Und güete deine Lenden:
Im Sturme haſt du angefangen,
Im Sturme ſollſt du enden.

1872.

Aus dem Krankenzimmer.

1873—1874.

Sic tamen alumno decipique diem.

Ovid. Trist. IV. 10. 114.

An Kapp.

Mancher Scherz gab uns Behagen
In der frischen Jugend Tagen;
Manchen Schmerz auch, manchen Kummer,
Haben wir vereint ertragen;
An die hohen Weltenmächte
Stellten wir oft kraus Fragen;
Spannten rasch den Bogen wieder,
Mocht' er einmal auch versagen.
Nun hat das Geschick mit schwerem
Siechthum deinen Freund geschlagen;
Schwinden ließ er längst die Hoffnung,
Doch verbannt' er auch das Zagen.
Du mit täglich mildem Zuspruch
Hilfst den Kummer ihm verjagen,
Zeigst ihm, wie zum Bau der Menschheit
Er sein Sandkorn beigetragen.
Daß kein Dichter er geworden,
Sollt' er doch nun fast beklagen:
Nennen müßte dein Namen,
Wer von Treue wollte sagen.

1873.

Meinem Sohne Fritz.

Stets im düstern Krankenzimmer
Giengst du auf als Morgenstern;
Bleib' auch jetzt mit deinem Schimmer
Mir nicht allzulange fern.

Wie zum Jüngling du vom Knaben,
Von dem Jüngling wardst zum Mann,
Möcht' ich bald vollendet haben,
Was so schön für uns begann.

Ob die Kräfte mir zerronnen,
Ob das Leben selbst entfloh'n:
Hab' ich doch indeß gewonnen
Einen Freund mir in dem Sohn.

Nur kein Zagen, nur kein Zittern!
Selbst in Nächten ist's noch hell,
Und zur Seite jedem bittern
Sprudelt auch ein süßer Quell.

1873.

An die Freunde.

Haltet ein mit eurem Lobe,
Freunde, wenn der Freund euch werth.
Der allein bestand die Probe,
Der sich bis zuletzt bewährt.

Sich als Helden zu bespiegeln,
Mag dem Armen wohl vergehn,
Der in immer heißern Tiegeln
Seine Kraft muß schwinden sehn.

Ach, der Tag hat lange Stunden,
Auf dem Siechbett zugebracht;
Und unendliche Secunden
Hat erst eine Leidensnacht.

Drum, so lang' er ringt und stöhnet,
Seid dem Kranken freundlich mild,
Doch, ist sein Geschick versöhnet,
Dann vergeßt das Jammerbild.

1873.

Rückert.

1.

Ein Sprachmeiſter zu ſein, wie wenige, darfſt du dich rühmen;
Nur Sprachmeiſterer auch biſt du mitunter zu viel.

2.

Ein Freund hat dich einſt mit Uhland verglichen;
Ob gut oder übel, es iſt mir entwichen.
Nur eines wandelt mich hier noch an:
Uhland war ein kinderloſer Mann;
Um ihn erſcholl kein müßiges Wort,
Jedes Möbel ſtand an ſeinem Ort.
Bei dir hört man oft die Jungen lärmen,
Vom Garten in's Zimmer zum Vater ſchwärmen.
Das ſtört im Dichten dich nicht eben,
Hat dir manch lebendiges Blatt gegeben;
Doch wünſcht man bisweilen zu deiner Haſt
Dir ein Weniges von des Andern Raſt.

3.

Den ganzen Tag den warmen, kalten
Pfeifenkummel im Munde halten,
Iſt üble Gewohnheit, ſteht ſchlecht zu Geſicht.
Von Früh bis Abend Verſe leimen
Iſt beſſer nicht:
Es gibt Körbe voll Reimen
Und kein Gedicht.

1873.

Auf Anfragen.

„Sag' uns doch, geſtrenger Richter,
— Aber ehrlich — ob wir Dichter,
Oder ob wir keine ſind.
Schau, hier liegen unſ're Proben:
Magſt uns tadeln, magſt uns loben;
Folgen wollen wir dir blind."

Hört mich an: in deutſchen Landen
Sind zwölf Dichter kaum erſtanden
In dreihundert Jahren ſchier.
Alſo rar iſt dies Gewächſe;
Und ihr ſeid ja eurer ſechſe,
Nur von jetzt, und nur von hier.

„Doch ſo ſieh erſt unſre Hefte!"
Zwar, ich habe ſonſt Geſchäfte;
Dennoch weist ſie immer her.
Ja, ich ſeh' ſchon, gute Schule;
Wohlgeſchmiert iſt eure Spule,
Und ſie läuft nicht immer leer.

Euer Denken iſt gereinigt,
Und kein ſchnöder Mißlaut peinigt
Unſer anſpruchsvolles Ohr.
Doch, das leiſten jetzt ſo Viele,
Daß ihr bliebet fern dem Ziele,
Träfet ihr damit hervor.

Eure Verſe drum zu Flammen
Will ich keineswegs verdammen;
Solch' ein Unmenſch bin ich nicht.
Schreibt nach Herzensluſt und reimet,
Flickt auch nach Bedarf und leimet:
Auf den Druck nur thut Verzicht.

Euern Kindern und Geſellen
Mögt ihr manches Feſt erhellen,
Singt ihr ihnen freundlich zu.
Eure Blätter aufbewahren
Werden ſie nach vielen Jahren,
Singt ihr ſelber längſt zur Ruh.

Dann noch Eines: ſo enthaltſam —
Seid ihrs' jetzt auch nur gewaltſam,
Bald wird es Gewohnheit ſein.
Der Geniedrang wird ſich lindern,
Und mit Nachbarn, Weib und Kindern
Geht ihr menſchlich aus und ein.

12. Sept. 1873.

An Rapp.

O Freund, laß Andre ſich um ihre Ehre zanken,
Die Niemand anzutaſten ſtrebt;
Du labe ferner mit gelindem Wort den Kranken,
Dieweil er athmet, weil er lebt.
Laß ihn im Frieden zu der dunkeln Pforte ſchwanken,
Die ſchon ſich in den Angeln hebt;
Du ſiehſt ihn mit der Hand dir noch von ferne danken,
Indeß zum Schatten er verſchwebt.

26. Sept. 1873.

An Kapp.

Ruhig lieg' ich und zufrieden,
Von der Oberwelt geſchieden;
Mögen auch die Feinde droben
Wider mich von Neuem toben.

Thu' mir nichts davon zu wiſſen,
Laß mich ruhn auf meinem Kiſſen
Das, von buntem Mohn umgaukelt,
Mich in Friedensträume ſchaukelt.

Müder Kämpfer ſank ich nieder,
Du erwecke mich nicht wieder;
Kann ich mich nicht ferner wehren,
Mag ich auch nichts weiter hören.

Möglich, daß für meine Rechte
Künftig noch ein Andrer fechte;
Möglich, daß, was ich geſchrieben,
Bald zu Moder ſoll zerſtieben.

Was geſchieht, wird wohlgethan ſein,
Nachwelt-Urtheil wird kein Wahn ſein;
Seht ihr dort die Woge blinken?
Seht ihr eine Schale ſinken?

29. Sept. 1873.

Besuch oder Brief?

An . . . .

Willst du um den Freund dich kümmern,
Frage nicht nach diesen Trümmern,
Die wir unter Dank und Segen
Nächstens in die Grube legen.

Unser geistiges Verkehren
Kann der morsche Leib nur stören;
Leichter, wenn wir ihn verneinen,
Werden sich die Seelen einen.

Das Papier sei unser Flügel;
Trag' uns zu dem lichten Hügel,
Wo wir um einander werben,
Bis wir in das All verschweben.

30. Sept. 1873.

Meiner lieben Tochter Georgine.

(Zur Zwillingsgeburt.)

Seltne Post klingt mir entgegen
Aus dem fernen lieben Ort:
Gott erbarm' ſich, welcher Segen
In der engen Wiege dort!
Schnell in Ernſt verwandelt haben
Höh're Mächte unſern Scherz,
Und du drückſt ſtatt eines Knaben
Zwei an's frohe Mutterherz.

Ja ans frohe! Keine Sorgen,
Gute Tochter, dir gemacht!
Seinen Rath bringt jeder Morgen,
Ihren Traum hat jede Nacht.
Wie das Kleeblatt deiner Kinder
Treu bis heute du gehegt,
Wird das Zweiblatt auch nicht minder
Froh von dir herangepflegt.

Und wie groß, wie freundlich zeiget
Sie auch hier ſich, die Natur!
Weil der Stamm ſich dorrend neiget,
Schmückt den Zweig ſie reicher nur.
Neu auf ſeinem letzten Pfühle
Fühlt der Alte ſich erfriſcht,
Da ſich in die Todesſchwüle
Jungen Lebens Ahnung miſcht.

2. Oct. 1873.

An Karoline.

Durch drei Geſchlechter haſt du unverdroſſen,
Dem Haus gedient, dem du dich angeſchloſſen:
Großmutter, Eltern, Tante wohl verpflegt;
Mit treuer Hand in's Leichentuch gelegt;
Den Bruder drauf: an mir dein Amt noch thu',
Dann winkt auch dir die wohlverdiente Ruh.

Oct. 1873.

Was dann?

Erst hieß es, ich müsse sterben,
Da hatt' ich mich schnell bedacht,
Legt' Alles zurecht für die Erben
Und sagte der Welt gute Nacht.

Jetzt soll ich von Neuem leben;
Das kommt mich schwerer an:
Was ich hatte, hab' ich gegeben,
Was ich konnte, hab' ich gethan.

Was ich sollte, hab' ich gelitten,
An Haß, an Schmach, an Pein;
Ich hab' als Krieger gestritten,
Nun möcht' ich verabschiedet sein.

10. Oct. 1873.

Der Grossvater von den Zwillingsenkelein.

Ja, die Störche, ja, die Störche,
In der Kammer, wie im Pferche *),
Können einen Mann erschrecken,
Wenn sie ihn zu zweien wecken.

Und die Frau, wofern sie klug ist,
Weiß, daß Eins gerade genug ist;
Wenn dann Zwillinge erscheinen,
Fragt sie: lachen oder weinen?

Auch der Großpapa, der alte,
Auf der Stirne manche Falte,
Seufzet in den schlanken Beutel:
Alles eitel! alles eitel!

Bei der Taufe Stöpsel springen,
Teller klappern, Gläser klingen;
Unser Pärchen nach Gelüsten
Labt sich an der Amme Brüsten.

Es wird Abend, es wird Morgen,
Jeder Tag bringt seine Sorgen;
Lasset nun auch mit der Klage
Seine Freude jedem Tage.

*) Anspielung auf das Gedicht von Mörike: Storchenbotschaft.

Denkt, wie wird es euch behagen,
Hört ihr bald die Nachbarn sagen:
Was die Zwillinge sich strecken:
Wie sie schon in Höschen stecken!

Nicht an Streichen, nicht an Schwänken,
Fehlt es auf der Schule Bänken,
Wenn zur Abwehr grober Alten
Fest die zwei zusammenhalten.

Ist die Dienstzeit dann erschienen,
Werden sie zusammen dienen,
Und man nennt sie Dioskuren,
Gleich an Wuchs, Gesicht, Monturen.

Ob nun weiter hohe Schule,
Ob Comptoir und Baumwollspule —
Wenn sie nur sich tüchtig regen,
Ist daran nicht viel gelegen.

Und sie werden's! Glaubt mir heute,
Was ich schaue, was ich deute:
Selbst werd' ich's nicht mehr erleben,
Doch ich seh's in Lüften schweben.

Einst mit euren Zwillingsschrecken
Werdet ihr euch selber necken,
An Geburts- und Jubeltagen
Fröhlich euren Gästen sagen:

Unsre großen Drei in Ehren;
Doch was würden wir entbehren,
Hätten wir die Zwillingsrangen
Nicht als Nachtisch noch empfangen.

19. 20. Oct. 73.

Choliamben.

Leichtſinnig Volk das Muſenvolk, das muß wahr ſein,
Von den Dichterlaunen bis hinaus zu den Versmaßen.
Die waren ſonſt mir all zu Befehl wie Lohndiener:
Auf einen Wink ſah ich den Jambus aufwarten,
Den Dactylus erſcheinen, Anapäſt ſelber,
Der Leichtfuß ließ mich nicht im Stiche. Ja damals
War ich noch ſelbſt wie Anapäſte leichtfüßig,
Wie Jamben raſch, wie Dactylen zum Sprung fertig
In Feld und Wald und Bergen. Freilich, da ſuchten
Die muntern Verſe gern mich auf zum Wettlaufe.
Jetzt bin ich krank und — nun — ich kann mir's wohl denken,
Wer läßt ſich gern in's Krankenzimmer einſperren?
Nur eins der Maße, ſcheint es, will mir treu bleiben:
Der Trochäus, der gemeſſen Schritt vor Schritt ſetzet,
Der ernſt und feſt die vorgeſchriebene Bahn wandelt.
Und wie? da will noch einen er mir vorſtellen,
Der, glaub' ich, hinkt? Wohl, er nennt ſich Hinkjambus;
Schön iſt er nicht, und doch — er war Catull theuer,
Der ſelbſt den Grazien theuer war, wenn je einer,
Ihn wählt er, wo die Heimkehr er zum See
Wo auf verlornes Liebesglück er Verzicht leiſtet.
Mit ſeiner Stauung iſt der Vers zunächſt ſeltſam,

Dann lächerlich, wenn man so will, dann nachdenklich,
Zuletzt, wenn eins ihn tiefer faßt, gar wehmüthig.
Ich will aus andrem Grund ihm heut Willkomm sagen,
Er wird am ehsten, hoff' ich mich zur Ruh bringen,
Die mehr nicht meinen matten Gliedern Noth thun kann,
Als ihm mit seinem nachgeschleppten Klumpfuße.

25. Oct. 1873.

Die rechte Hoffnung.

Es gibt eine zwiefache Hoffnung:
Eine zum Leben,
Eine zum Sterben;
Die ward uns gegeben,
Die müssen wir erwerben;
Die eine ist für die Thoren,
Sie hat die Menge sich erkoren;
Die andre für die Weisen,
Wollen nur wenige preisen,
Die sie aber kennen,
Werden sie den besten Trost im Leide nennen.

28. Oct. 1873.

Bitte.

Folge meinem Geſuche, Freund,
Halte fern mir Verſuche, Freund.
Oft, was geſtern ein Segen war,
Wird ſchon heute zum Fluche, Freund.
Geiſtig ſeid ihr ja all' um mich,
Wie die Bilder im Buche, Freund.
Leicht herſchwebt und verſchwebt ihr da,
Wie ich drum euch erſuche, Freund.
Leider drücken und drängen mich,
Was ich immer verſuche, Freund.
Ihr auch ſchaut nur im Geiſt mich ſelbſt,
Nicht im Bett und im Tuche, Freund.

30. Oct. 1873.

Einladung.

Landsleuten, deutschen, werthen,
Die stets mich freundlich ehrten,
Sich jüngst die Bäuche hielten,
Als Buben nach mir zielten,
Mich von dem Stuhle rissen
Und in die Gosse schmissen:
Euch darf ich, edle Seelen,
Das Neuste nicht verhehlen.
Wundarzt und Arzt besorgen,
Ich sterbe längstens morgen.
Dann werden in drei Tagen
Sie mich zu Grabe tragen.
Dabei soll von den Sachen,
Die sonst die Leiche machen,
— So hab' ich's vorgesehen —
Bei meiner nichts geschehen.
Kein Glockenstrang gerühret,
Kein Pfarrer mitgeführet,
Um draußen mit Behagen
Sein Sprüchlein herzusagen.
Hier wäre dann, so dächt' ich,
Ein Charivari prächtig,
Um aller Welt zu zeigen,

Daß ihr noch Christo eigen,
Daß auch, wer aufgekläret,
Doch noch das Aeußre ehret.
Es sollten bei der Feier
Nicht fehlen faule Eier;
Auch etlich todte Katzen,
Unfähig zwar zu kratzen,
Fänd' ich erwünscht und schicklich.
Dies Blatt geht augenblicklich
An alle deutsche Christen,
Besonders Journalisten.

3. Nov. 1873.

Zum 10. November.

Luther und Schiller — das sind zwei mächtige Treffer! Was ist das
Durch Jahrhunderte hin doch ein gesegneter Tag?
Freilich zuerst nur Schein. Wie oft zwei Sterne sich nahe
Stehn für das Aug', in dem Raum draußen um Welten getrennt.
Hier zufällig doch mehr. Den Männern des zehnten November
Danken wir Deutsche zumeist, was wir geworden und sind.
Luther befreit uns von Rom und Schiller befreit uns von Luther,
Nahm uns der Kirche, der Schrift, gab uns der Menschheit zurück.
Fehlte noch etwas? Es war schon da. Dem gewaltigen Streben
Wiesen die Beiden den Weg, wiesen das herrliche Ziel.
Was kein Streben erzeugt, was rings durch Fluren des Weltalls
Sich als Segen ergießt, oder bewährt als Gesetz,
Das zu ergründen, zu fühlen, sich ihm maßvoll zu bequemen,
Mitzuklingen im Chor einer harmonischen Welt:
Dahin wies uns ein anderer Mann; er reichte dem jüngern
Mann des Novembers als Freund später befreiend den Arm.
Und was wollen wir noch? Ist uns noch jetzt nicht geholfen?
Haben zum Worte, dem Sinn und zu der strebenden Kraft,

Als die Stunde gekommen, die Frucht am Baume gereift war,
Uns die Männer der That, haben die Thaten gefehlt?
Freue dich, Deutſcher, der himmliſchen Gunſt, und dringe beharrlich
Weiter auf der allwärts dir nun erſchloſſenen Bahn.

1873.

Wunsch.

Ueber den Neckar,
Ueber den Rhein,
Möcht' ich noch einmal
Wanderer sein.

Möchte die sieben
Berge noch sehen,
Die die gesunden
Lüfte durchwehen.

Eilig der Stadt zu
Pilgert' ich dann,
Die mir den liebsten
Schatz abgewann.

Suchte die Straße,
Fände das Haus:
Mutter und Kinder
Schauen heraus.

Und in der Kammer
Wohlig und nett,
Liegt noch ein Zwillings-
Pärchen im Bett.

Hütet die Aeugchen
Hübsch vor dem Licht;
Nur euern Alten
Fürchtet mir nicht.

Ruhig schlaft weiter
Nach Kinderbrauch;
Bald schläft der alte
Grosvater auch.

11. Nov. 1873.

Die Muse im Krankenzimmer.

Trüget ihr nicht, holde Musen,
Auch ein gutes Herz im Busen,
Ließet ihr für manch Versehen
Es mir heute schlecht ergehen.

Zwar, daß in der Kräfte Blüthe
Ich um Prosa mich bemühte,
Kann euch nicht verdrossen haben,
Denn es lag in meinen Gaben.

Auch daß ich an eure hohen,
Heldenstolzen, maskenfrohen
Schwestern mich nicht wollte wagen,
War ein richtiges Verzagen.

Doch auch jene schmucke Kleine —
Nun, ihr kennt schon die ich meine;
Denn mit euren holden Namen
Ist's ein wunderliches Kramen; —

Sie auch, die mir ungebeten
Hin und wieder nah' getreten,
Hab' ich selten nur auf Stunden
Einzuladen gut befunden.

Denn — verzeiht! — das Verſedrehen
War mir faſt ein Müſſiggehen.
Solche, ruft ihr, wie die deinen!
Und ihr mögt nicht irrig meinen.

Jetzt nun, da die Kraft geſchwunden,
Langſam ſich mir ziehn die Stunden,
Wollte ſie mir's jetzt vergelten,
Dürft' ich klagen? dürft' ich ſchelten?

Doch das liegt der Guten ferne;
Ruf' ich, ſo erſcheint ſie gerne,
Setzt ſich ſtille zu dem Kranken,
Haucht ihm tröſtende Gedanken,

Flüſtert freundlich kleine Scherze;
Doch dem Kummer auch, dem Schmerze,
Weiß ſie ihre angenehmen,
Schlichten Laute zu bequemen.

Und ſo bleibe mir verbunden,
Gib mir geiſteshelle Stunden;
Bis zur letzten laß die Lippen
Noch von deiner Schale nippen.

12. Nov. 1873.

Zur Zwillingstaufe.

Eben in dem hellen Saale
Steht der Pfarrer dort am Tischchen,
Spendet aus geweihter Schale
Wasser unsern lieben Fischchen.

Und indeß die Brüder denken
Ob der ungewohnten Sache,
Will's die kleine Schwester kränken,
Was man mit den Püppchen mache.

Ruhig, Kinder und bescheiden!
Doch, geht's euch so nah', so wißt denn:
Aus den beiden kleinen Heiden
Macht man jetzt zwei kleine Christen.

Auch ein Name wird gegeben
Sorgsam jeglichem der Wichte;
Nicht als bloße Zahlen leben
Sollen sie in der Geschichte.

Weiter an den guten Schafen
Wird man wenig unterscheiden:
Werden trinken, schreien, schlafen,
So als Christen, wie als Heiden.

19. Nov. 1873.

Auspicium.

Wie ſich mindern meine Sinne,
Schwächer meine Pulſe ſchlagen,
Weiß ich weniger zu ſagen,
Was die Seele mir bewegt:
Doch noch immer werd' ich inne
Unter all den herben Schmerzen,
Daß es ſich in meinem Herzen
Sanft nur und gelaſſen regt.

Könnt' ich denn empfangen haben,
O Natur, aus deinen Händen
Dieſe ſchönen reichen Spenden,
Und nicht auch Vertrau'n auf dich?
Große Göttin der Gaben,
Seufz' ich dann in meiner Kammer,
Nur mit allzuſchwerem Jammer,
Gütige, verſchone mich.

26. Nov 1873

An Kapp.

Du nimmſt als Strebenden
Den kranken Mann,
Siehſt als noch Lebenden
Den Todten an.
O rufe nicht zur Wehr,
Mich nicht zum Thun;
Mir ziemt kein Kämpfen mehr,
Mir ziemt nur ruhn.

Lieg ich im Bette hier
Wie in der Gruft,
Steigt der Gedanke mir
Hoch in die Luft;
Ich überſchau' als Schwan
Mit Vogelblick
Des Lebens wirre Bahn
Und mein Geſchick.

Nicht war, was ich geſchafft,
Allwege gut.
Ach, bald gebrauch't's an Kraft
Und bald an Muth.
Hier von des Glückes Huld
Ward ich begrüßt;
Dort hab' ich eigne Schuld
Wie ſchwer gebüßt.

Das, halb im Traume, geht
An mir vorbei,
Mein Leben iſt verweht,
Und ich bin frei.
Was blieb dir, Seele, nun,
Als daß mit Ernſt
Du in dir ſelber ruhn,
Du ſterben lernſt?

Dec. 1873

Exspirium 2.

Stund' um Stunde fühl' ich meine Kräfte ſchwinden,
Sich die Bande löſen, die mich hier noch binden;
Wenig Monden noch, ſo iſt von dieſen Reſten,
Die jetzt mich bedeuten, keiner mehr zu finden.
Ew'ge Kraft der Welten, hilf der müden Seele,
Dieſe letzten Qualen ſtandhaft überwinden!
Ja, in Ruheſtunden ſpür' ich ſchon ein Säuſeln,
Wie von Siegeswäſten, kühlenden, gelinden.
Doch nicht Lorbeer, nur der Liebe Kranz begehr' ich
Mir im Sarg die bleichen Locken zu umwinden.

Anfang Dec. 1873.

An die Zwillings-Enkel.

In der Wiege.

LVX. MATVT. C. GEN. GEM. NEP.

Ei ihr feinen,
Holden Kleinen,
Das iſt ſchön.
Eure Flügel
Dort vom Hügel
Hört' ich wehn.
Guten Morgen!
Meiner Sorgen
Fühl' ich ſchon ein Theil gewichen.

Friſche Fülle
Dieſer Zelle
Spendet ihr;
Frühlingsluft,
Himmelsduft
Bringt ihr mir;
Engelknaben
Müſſen haben,
Täubchen, deine Form und Zier.

Doch schon weichet
Ihr, es bleichet
Euer Licht.
Zu den Euern
Heim zu steuern
Dünkt euch Pflicht.
Eins erwerbet
Nur: vergesset
Ganz den kranken Alten nicht.

Dec. 1873.

Ergebung.

Daß mir täglich
— O wie kläglich —
Kraft und Glieder ſchwinden
Darein will ich
Mich wie billig
Ohne Murren finden.

Daß mir wanken
Die Gedanken,
Macht mir wenig Kummer.
Hält in Armen
Mit Erbarmen
Mich ein ſanfter Schlummer.

Daß die Reime,
Die ich leime,
Nicht mehr recht bekleiben,
Läßt mich heiter;
Geht's nicht weiter,
Laß' ich's eben bleiben.

Nimmer quäle
Dich o Seele,
Hoff', in wenig Tagen
Wird dein Flügel,
Thal zu Hügel,
Dich in's Freie tragen.

16. Dec. 1873.

Auf der letzten Fahrt.

Du finstre Nacht, du tiefes Meer,
Darauf ich treibe hin und her,
O Himmel, noch wie lange?
Bald machen schroffe Klippen ringe,
Bald Stürme rechts und Stürme links
Dem kecken Schifflein bange.
Blicke
Schicke
Ich den Fernen,
Ich den Sternen,
Noch die rechte Fahrt zu lernen.

Jetzt weicht die Sehnsucht der Gewalt;
Ich wanke schon und sinke bald,
Ja sinke bald in Schlummer.
Dann unter Meer und Sturmgebraus,
Wie in der Wiege ruh' ich aus,
Entronnen allem Kummer.
Schaukeln,
Schaukeln,
Tauchen, krachen
Mag der Nachen:
Süßer Schlaf und kein Erwachen!

20. Dec. 1872.

Meiner Tochter

zum 24. Dec. 1873.

Bei flimmernden Lichtern,
Und frohen Gesichtern,
Sei selber auch froh.
Des Vaters zu denken
Soll nimmer dich kränken,
Wenn jetzt auch Gesundheit und Kraft ihm entfloh.

In alle dem Leide
Verließ ihn die Freude,
Die dankbare, nicht,
An dir, an den Kindern,
Den großen, den mindern,
Es dunkelt sein Abend, ihr spendet ihm Licht.

Auch du ohne Klage
Gedenke der Tage,
Die froh mir verlebt.
Wer Gutes empfangen,
Der darf nicht verlangen,
Daß nun sich der Traum ins Unendliche webt.

Bescheidnes Vermächtniß
Zwar ist mein Gedächtniß;
Doch laß' ich es hier.
Wir bleiben verbunden;
In einsamen Stunden
Gedenkst du des Vaters, erscheint er vor dir.

22. Dec. 1873

* * *

Wem ich dieſes klage,
Weiß, ich klage nicht;
Der ich dieſes ſage,
Fühlt, ich ſage nicht.

Heute heißt's: verglimmen,
Wie ein Licht verglimmt,
In die Luft verſchwimmen,
Wie ein Ton verſchwimmt.

Möge ſchwach wie immer,
Aber hell und rein,
Dieſer letzte Schimmer,
Dieſer Ton nur ſein.

29. Dec. 1873.